R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU,

OPERA OMNIA.

TOMUS TERTIUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ DE DEO EFFECTORE CREATURARUM OMNIUM, IN TRES PRÆCIPUOS TRACTATUS DISTRIBUTA, QUORUM SECUNDUS DE OPERE SEX DIERUM, AC TERTIUS DE ANIMA,

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A D. M. ANDRÉ, CANONICO RUPELLENSI,

AUCTORE OPERIS CUI TITULUS : COURS DE DROIT CANON,

JUXTA EDITIONEM VENETIANAM XXIII TOMOS IN-F° CONTINENTEM, ACCURATE RECOGNITA

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS TERTIUS. 3



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVI.

COLLEGIO CONIMBRICENSI,

SOCIETATIS JESU,

BALTHASAR ALVAREZ

DOCTOR THEOLOGUS,

AD LECTORES.

Hanc etiam de Mundi opificio, et primorum parentum procreatione, atque statu felici, infelicique lapsu, partem accuratissime elaboratam, ac prælo sepositam nobis reliquit P. religiosissimus æque ac sapientissimus Doctor Franciscus Soarius. In qua certe perficienda, quidquid, vel ab humani ingenii viribus, vel a sacrorum Patrum lectione posset expeti, id omne plane, ac plene Theologi quamlibet studiosissimi votis respondet. Meditabatur præterea Soarius commentationes de Anima, non in gratiam tantum illius doctrinæ illustrandæ, quam de argumento eodem, ad finem suæ Summæ de Deo, rebusque ab ipso creatis adjecit sanctus Thomas : sed ut disputationes etiam, quæ Philosophicæ scholæ magis sunt propriæ, locupletaret, atque in meliorem fortunam assereret, quam ad hanc usque ætatem nactæ fuissent. Ea ergo animi meditatio foras cœpit prodire, initio imprimis visendo, quod periclitari facile poterit, qui primi ejus operis libri capita duodecim legendo contemplabitur. Verum Deus, ille qui nostrorum omnium cognitiones altius introspicit, ac decreta moderatur, non fortunam operi meliorem, sed Auctori felicitatem (ut credimus) supremam destinat æterno consilio. Ne vero interrupta de cætero penderet tractatio, quo etiam illorum voluntati fieret satis, quibus Soarii scripta sunt volupe (sunt autem omnibus ad unum sapientibus) sufficiendas duximus disputationes de Anima ab Auctore eodem in schola datas : opus quidem non paucos ante annos lucubratum, quod tamen lucernam oleat, demorsosque ungues sapiat.

ELENCHUS TRACTATUUM

LIBRORUM ET CAPITUM

HUJUS VOLUMINIS.

TRACTATUS PRIMUS.

DE OPERE SEX DIERUM.

LIBER I.

DE UNIVERSO, QUATENUS PER VERAM, AC PROPRIAM CREATIONEM A DEO FACTUM EST.

LIBER II.

DE SINGULORUM SEX DIERUM OPERIBUS, ET SEPTIMI DIEI REQUIE.

LIBER III.

DE HOMINIS CREATIONE, AC STATU INNOCENTIÆ.

LIBER IV.

DE AMISSIONE STATUS INNOCENTIÆ.

LIBER V.

DE STATU, QUEM HABUISSENT IN HOC MUNDO VIATORES, SI PRIMI PARENTES NON PECCASSENT.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE ANIMA.

LIBER I.

DE SUBSTANTIA, ESSENTIA, ET INFORMATIONE ANIMÆ RATIONALIS.

LIBER VI.

DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ.



TRACTATUS SECUNDUS

DE

OPERE SEX DIERUM

SEU

DE UNIVERSI CREATIONE, QUATENUS SEX DIEBUS PERFECTA ESSE, IN LIBRO GENESIS CAP. I, REFERTUR, ET PRÆSERTIM DE PRODUCTIONE HOMINIS IN STATU INNOCENTIÆ.

PRÆSENTIS TRACTATUS CONSEQUENTIA AD PRÆCEDENTEM, EJUSQUE PARTITIO.

Post præcedentem tractationem de Angelis, in qua posteriorem partem summæ Theologiæ de Deo Creatore auspicati sumus, e vestigio sequitur altera de inferiori ac sensibili mundo. Nam hæc etiam contemplatio ad perfectiorem Dei cognitionem, et mysteriorum fidei declarationem, necessaria est, ac sub ea ratione ad Theologiam spectat. Disputantque de illa D. Thomas sua 1 part., a quæst. 65 usque ad 74, et Scholastici cum Magistro, in 2, distinct. 12 et sequentibus, et eorum aliqui, dist. 3 et 4, Alensis, part. 2. Fundamentum hujus tractatus est principium libri Genesis, in quo historia creationis mundi continetur, quam exponunt Patres qui super eum librum commentaria, aut exaemeron, aut alios libros vel tractatus scripserunt. Estque argumentum grave ac difficile ; tum propter divinorum operum excellentiam, tum maxime propter historiam Genesis, quæ in illo initio adeo obscura est, ut ob eam rem olim in Synagoga, nonnisi hominibus provectæ ætatis, et in lege doctis permitteretur, ut referunt Origenes *in prologo ad homil. in Cant.*, et Hieronymus, *in procemio ad lib. in Ezech.* Sequentes autem Patrum vestigia, quoad fieri possit, materiam hanc divina gratia adjuti illustrare conabimur. Hunc ergo tractatum trifariam dividemus. Nimirum creationem propriam Universi quatenus uno momento, et a solo Deo ex nihilo facta est, primo libro complectemur, explicabimusque illa verba priora Genesis: *In principio creavit Deus cœlum et terram, terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Deinde de singulorum sex dierum operibus toto libro secundo agemus, ac fere reliquam primi capitis partem, excepta hominis creatione exponemus. Denique per tres ultimos libros de creatione hominis et statu, quem ante peccatum habuit ejusque amissione dicemus, quem etiam habuissent posteri si Adam non peccaret, obiterque fere secundum et tertium caput Genesis declarabimus.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI PRIMI

DE UNIVERSO, QUATENUS PER VERAM, AC PROPRIAM CREATIONEM A DEO FACTUM EST.



LIBER PRIMUS.

DE UNIVERSO

QUATENUS PER VERAM AC PROPRIAM CREATIONEM A DEO FACTUM EST.



De his auctor in Metaphysica, disput. 20.— *Subjectum hujus primi libri.* — Supponimus in hoc tractatu generalia de creatione principia. Qualia sunt imprimis creationem fuisse necessariam, ut hic mundus existeret. Item quid sit, nimirum, esse productionem ex sola omnipotentia facientis absque præsupposito subjecto, seu materia, ac proinde ex nihilo. Item rem, seu essentiam increatam, et ab intrinseco ac essentialiter actu existentem, unicam tantum esse, et ab illa omnium aliarum rerum naturas originem duxisse. His autem suppositis, quæ post factam rerum creationem ex effectibus, quos experimur, per naturalem discursum colligi possunt, hic præcipue agimus de creatione mundi, prout facta est, et de modo ac circumstantiis ejus, quæ quidem cum ex libera voluntate Dei determinatæ fuerint, ipsius revelatio nobis necessaria fuit, ut certam de his rebus notitiam habere possemus. Non enim demonstratione, sed (ut ait Paulus) *fide intelligimus, aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Sciendum est autem ex rebus universi quasdam factas esse ex aliis præexistentibus rebus tanquam ex materia, ut herba ex terra, pisces ex aqua, volatilia ex aere: alias vero sine præjacente materia necessario fieri debuisse. Quia cum non sit processus in infinitum, in aliquo genere causarum etiam materiali, si una res facta est ex alia, quærendum est, an illa, ex qua posterior facta est, ex alia priori facta fuerit, et sic tandem in aliqua sistendum erit ex nulla alia re facta, nec etiam potuit esse improducta, ut convincitur ex illo principio, quod unum tantum esse potest ens improductum. Quia ergo creatio propria est productio ex nulla præsupposita materia; ideo universum proprie creari dicitur, quatenus ex illis verbis constat, quæ ex nullo subjecto fiunt, et de illo sub hac ratione hic agimus, dicturi postea de ornatu, et quasi complemento creationis ejus, quæ per aliam actionem ex subjecto fit.

CAPUT I.

UTRUM MUNDUS PER PROPRIAM CREATIONEM ESSE CŒPERIT.

1. *Partis negantis argumentum primum.— Secundum.* — Ratio dubitandi imprimis est, quia hic præcipue de hoc mundo visibili et corporali tractamus, sive in eo Angeli tanquam partes in toto contineantur, sive non, de quo postea non nihil attingemus. At vero corpora non potuerunt per propriam creationem fieri: ergo nec mundus. Consequentia nota est, quia esto concedamus, res spirituales fieri per propriam creationem, ut supra visum est, id non est satis, ut mundus creari dicatur. Sicut licet anima rationalis per propriam creationem fiat, id non est satis, ut homo creetur, ita enim est visibilis mundus, sicut homo. Probatur ergo minor, quia omnia corpora materia et forma constant, sed ex illis duabus partibus neutra potest fieri per creationem : ergo nec totum. Consequentia videtur nota, quia totum non distinguitur a partibus: ergo si ambæ partes non possunt creari, nec totum poterit. Major ex Philosophia supponitur. Minor autem probatur primo de materia, quia materia secundum se, est pura potentia, et non habet esse, nisi a forma, vel per formam, seu dependenter a forma : ergo secundum se non potest esse terminus creationis, cum creatio per se tendat ad dandum esse, et entitatem actualem constituendam. De forma vero probatur, quia formæ corporales per se pendent in fieri, et esse a materia : ergo non possunt creari, sed educi de potentia materiæ. Unde argumentor secundo, quia in narratione, Genes. 1, nihil est, quod nos dicere cogat, Deum per propriam

creationem mundum hunc visibilem creasse : nam si aliquid esset, maxime illud, *In principio creavit Deus cœlum et terram.* At ibi verbum *creavit,* non significat propriam et rigorosam productionem ex nihilo: ergo. Probatur minor, tum quia illud verbum de se generale est ad quamcumque productionem alicujus operis , præsertim novi et eximii, ut notavit Hieronymus in id ad Ephes. 4 : *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est :* tum etiam, quia in operibus omnium illorum sex dierum eodem verbo creandi Moyses utitur, cum tamen constet, non omnia illa facta esse per propriam creationem, ut videbimus. Unde etiam indifferenter utitur verbo *fecit,* et verbo *creavit,* et Septuaginta in illis locis idem verbum, ἐποίησεν ponunt, et in versione Latina eorumdem Septuaginta semper verbum *fecit* tam in illis primis, quam in cæteris ponitur: ergo.

2. *Quid Aristoteles circa mundi existentiam sensisse putetur.* — *Quid item Plato.* — In hoc puncto varii errores referri et refutari possunt. Primus est antiquorum philosophorum, qui ex nihilo nihil fieri posse crediderunt. Unde tulit Aristoteles 1, Physic., text. 33 et 3, de cœlo, text. 35, mundum esse æternum, et per solam generationum et corruptionum successionem conservari; unde autem esse habuerit in æternitate , nunquam explicavit. Et ideo multi putant, consequenter sensisse, mundum non fuisse factum, vel productum ab alio, sed ex se sempiternum esse habuisse. Alii vero credunt eum non ignorasse dependentiam æternam totius universi ab auctore Deo tanquam a principio, a quo veluti per naturalem emanationem profluxerit. Plato vero, ut testes sunt Athanasius, lib. de Incarnatione Verbi, in principio, et Epiphanius, hæres 6, dixit, Deum ex materia præjacente , et infecta mundum condidisse, ac subinde non per propriam creationem, sed per quamdam formationem (ut sic dicam) mundum produxisse. Quod ex eodem principio quod ex nihilo nihil fit intulisse videtur. Ex quo fit etiam consequens, ut Angelos posuerit eodem modo factos, ac subinde materiales et corporeos , vel si immateriales esse credidit, increatos, et a se habentes esse illos cogitasse. Idemque de anima rationali juxta illum errorem dicendum esset.

3. *Auctoris judicium de Aristotelis doctrina in præsenti quæstione.* — Sed contra hunc errorem in Metaphysica satis a nobis dictum est, imprimis disput. 20, sect. 1, ubi necessitatem creationis ostendimus, et num. 23, de Aristotelis sententia nonnulla diximus, ostendentes ipsum lubrice, vel etiam inconstanter fuisse locutum. Quia principium illud, *Ex nihilo nihil fit,* cum vera creatione sive libere, et in tempore facta, sive æterna, et per quamdam naturalem emanationem cogitata, subsistere non potest. Unde aliqui dicunt retractasse Aristotelem principium illud, *Ex nihilo nihil fit,* in quodam opusculo de Xenocrate, Zenone et Gorgia. Sed inter opera Aristotelis, quibus utor, illud non continetur, nec videre illud potui, existimoque Aristotelis non esse. Illo vero admisso fortasse dici posset, vel dubitando, et problematice disputando dixisse, posse principium illud negari, vel certe negasse illud quoad emanationem naturalem, etiamsi in cæteris propriis actionibus illud admiserit; quod qua consecutione possit dici, vel qua ratione subsistere possit, non video. Deinde, disp. 13, sect. 4, num. 15, contra Platonem ostendimus materiam esse factam a Deo. Unde Marsilius Ficinus in Compendio Timæi Platonis, cap. 9, et seq., excusare conatur Platonem ab illo errore, dicens, Platonem docuisse materiam esse factam a Deo immediatius, quam res cæteras. Sed magis credendum est Athanasio, et aliis antiquioribus Patribus quos, dicta disput. 13, et in disp. 20, sect. 1, num. 17, allegavi, qui non solum Platoni, sed etiam aliis Philosophis Platone antiquioribus, et posterioribus sectatoribus errorem illum tribuunt : ibique in numeris sequentibus contrariam veritatem ratione et auctoritate Patrum confirmavimus.

4. *Error alter circa substantiarum spiritualium productionem.* — Secundo loco, quia mundus spiritibus et corporibus constat , referri potest error dicentium res spirituales, quales sunt Angeli, non esse a DEO creatas, quod antiquos Philosophos sensisse probabile est, et præcipue tribuit solet Commentatori. Ex novis autem hæreticis errorem docuisse Hermanum , referunt Castro, verbo *Angelus* et Prateolus, lib. 8, de Sect. hæret., cap. 10. Fundabatur hic hæreticus solum in hoc, quod in narratione Genesis, vel in Scriptura nulla fit mentio creationis Angelorum. Sed distinguenda est veritas certa a quæstione dubia. Quod enim Angeli creati a Deo sint, non solum est de fide certum, sed etiam inter articulos fidei in Symbolo fidei Nicæno omnibus ad credendum propositum in illis verbis, *Visibilium omnium et invisibilium ;* nam invisibilium nomine substantiæ intellectuales præcipue intelliguntur, ut recte sensit Sophronius in sua fidei

professione, quæ in sexta Synodo Constanti nopolitana, actor. 11, habetur, et Concilium Lateranense in capite *Firmiter* expressius dixit : *Utrumque spiritualem et corporalem creaturam de nihilo condidit.* Quod passim etiam omnes Patres docent, quos in superiori tract., l. 1, a c. 2, late retuli. Cum ergo dogma hoc indubitatum sit, dubitari potest, an in verbis illis Moysi: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* comprehensum sit. Et de hoc postea videbimus, interim supponentes, quidquid sit illo Genesis loco, non esse dubium, quin in aliis Scripturæ locis expresse illa veritas tradita sit, ut Psalm. 103 et 148, ad Colos. 1, et ad Hebr. 1, et aliis, quæ in dicto cap. 2, lib. 1 præcedentis tractatus expendimus. Unde satis et dictus error, et fundamentum ejus improbata sunt.

5. *Tertius error principalis varios errandi modos complectens.—Primus errandi modus.*— Tertio circa mundi visibilis, seu corporum creationum opportunum erit hic breviter antiquos errores, qui in hac materia fuerunt, commemorare, tum quia tractando de creatione in Metaphysica, id in theologiam remisimus, tum etiam, quia hujus loci proprium esse videtur, in quo de creatione mundi visibilis præcipue tractamus. Primo ergo Manichæus duo posuit prima principia improducta, et æterna, quæ bonum et malum Deum appellavit, et malum Deum corporum fecit auctorem. Ita sumunt aliqui ex Augustino, hæres. 46. Ille vero solum dicit, Manichæum dixisse, mundum esse bonis et malis rebus, seu substantiis commixtum, et bonas esse a bono Deo, malas vero a Deo malo, qui per adminixtionem malarum bonas maculavit. Clarius Epiphanius, hæres. 66, ait Manichæum corpora esse creata a malo Deo tradidisse. Et idem indicat Theodoretus, lib. 1, Hæretic. fabular., cap. ultim., apertius Theophylactus, in cap. 6 Joan., in princ. Et idem significat Concilium Bracharense per plures canones, in quibus Manichæo fere semper Priscillianum conjungit. De quo ait Isidorus, lib. 8, Origenes, cap. 5, ex Gnosticis et Manichæis novum dogma in Hispania composuisse. Quod etiam sumitur ex Leone papa, Epist. 91, alias 93, ad Toribium, ubi utriusque damnat errorem. Eumdem errorem postea excitarunt Albanenses, ut refert Antonius, 4 part. Theolog., tit. 11, § 5, et dubitat an isti sint iidem, qui Albigenses, qui, tempore Innocentii III, orti sunt Tolosæ, et a sancto Dominico expugnati, ut idem latius refert 3, part. Histor., tit. 19, cap. 1, eisque hic error communiter tribuitur, ut patet ex Prateolo, Sandero, et aliis, qui referunt, istos distincte dixisse malum Deum creasse omnia corpora, sicut bonum omnes animas. Additque Antonius postea eumdem errorem in Italia repullulasse, ejusque occasione B. Petrum martyrem occisum fuisse.

6. *Secundus modus errandi.—Tertius modus.* —Ante hos vero omnes fuit Cerdon, qui etiam duos Deos introducebat, bonum et malum, et hunc non tantum corporum, sed etiam creaturarum omnium auctorem faciebat, ut videre licet in Irenæo, lib. 1, cap. 28, Tertulliano, de Præscript., cap. 51, Eusebio, l. 4, hist., c. 10, Epiphanio, Augustino et aliis. Et idem docuit Apelles, solumque differebat, quia malum Deum a bono esse factum, postea vero malum sine boni cooperatione mundum visibilem fecisse asserebat. Ita referunt Epiphanius, hæres. 44, et Augustinus, in 33. Ante hos fuerunt Gnostici, qui licet dicerent Deum creasse Angelos, nihilominus mundum hunc visibilem creatum esse ab Angelis asseruerunt. In quo errore convenerunt Simon Magus, Basilides, Saturninus (alias Saturnilus), Carpocrates, et Cherintus, horumque sectatores, licet illum errorem confinxerint variis modis omnino fabulosis, in quibus enarrandis immorari superfluum duco. Legatur Iræneus, lib. 1, cap. 20, et seq., Tertullianus, lib. de Præscrip., hæres., c. 46, et sequentibus, Epiphanius, hæres. 20, et seq., Theodoretus, lib. Hæret., fabular., Augustinus, Damascenus, Isidorus, Philastrinus et alii, qui catalogos hæresum scripserunt, et Eusebius, lib. 2, Histor., cap. 12, et lib. 3, cap. 20.

7. *Primus errandi modus refutatur.—Impugnantur reliqui modi errandi.*—Contra priorem errandi modum, de duobus principiis bono et malo disputare, aut eum impugnare supervacaneum videtur, tum quia est mera fabula, et deliramentum sine ullo fundamento, tum etiam, quia a prædictis Patribus copiosissime refutatur. Videri potest Augustinus, lib. 1, de Gen., contr. Manichæos, per totum, præsertim, cap. 16 et 21, et lib. de Natura boni, ubi ostendit, quidquid est, quatenus est, aliquid boni esse, et ideo non nisi a summo bono esse posse, ut cap. 21, concludit, et optime, lib. 1, de Civitate, a cap. 16 usque ad 22, et tract. 1, in Joan., exponens illa verba: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, et optime Ambrosius, lib. 1. Exaem., cap. 8, et lib. 3, cap. 9, et Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 6, illuminatur: ubi recte dicit, in

verbis repugnantiam involvere, qui aliquem Deum, et malum dicunt, cum summa bonitas sit de ratione Dei. Contra alios vero errores eorum, qui Angelos faciunt proximam creationis corporum causam, disputat bene Cyrillus, lib. 2, contr. Julianum, circa finem, et aliquid de hac re dictum est in superiori tract., lib. 4, tractando de potestate Angelorum ad immutandam corporalem creaturam. Et in Metaphysica, disp. 20, sect. 2, ostensum est creaturam non posse habere propriam creandi virtutem. Adde, nullam esse rationem fingendi, creationem corporum potiusquam spirituum per Angelos factam esse, ut in sequentibus dicemus.

8. *Quartus error Origeni attributus et ab Augustino confutatus.*—Quarto et ultimo notari hic potest error Origenis, quem Augustinus, dicto lib. de Civit., a cap. 23, proxime post præcedentem Manichæi errorem confutavit. Dixit enim Origenes Deum non per se, nec ex primaria intentione corpora, et visibiles creaturas produxisse, sed prius creasse animas et spirituales creaturas, et occasione peccati illarum corpora creasse, quæ essent veluti ergastula, carceres, in quibus animæ et spiritus peccantes detruderentur, ut ibi punirentur vel purgarentur. Hunc errorem de animabus et aliquibus aliis spiritibus tradit Origenes, lib. 1, Periar., cap. 7 et 8, ubi ait animas esse ante corpora, et pro diversitate meritorum diversis corporibus infundi, quod etiam de spiritibus informantibus sidera juxta suam opinionem affirmat. Et in lib. 2, cap. 8 et 9, juxta merita vitæ prioris dicit animas diversis corporibus in præsenti vita mancipari, quod iterum, lib. 3, cap. 1, repetit. Et ita hunc errorem, præter Augustinum, loco citato, tribuunt Origeni Sophronius, in Epistola probata in VI Synodo, actor. 11, Epiphanius, in Epist., ad Joan. Episcopum Hierosolymitanum, quæ in ejus operibus legitur, et inter Epistolas Hieronymi est 60, et Cyrillus Alexandrinus, in l. 1, in Joan., cap. 9, et Theophylus Alexandrinus, Epistol. 1 Paschali, Anastasius Synaita, l. 11, Exaemer., circa finem, ubi refert Methodium variis Scripturæ testimoniis illum errorem impugnasse. Idem Origeni tribuit, et pene explicat Leontinus, lib. de Sextis, actor. 10, tom. 4, Bibliothecæ, Hieronymus etiam, licet allis locis, tacito nomine Origenis, hunc errorem referat, ut Epistol. 8, ad Demetriadem, in finem, et Epistol. 27, quæ est epitaphium Paulæ, circa finem, et Epistol. 139 ad Cyprianum, et Epistol. 150, ad Hedibiam, quæst. 10, ubi ait, hoc esse Pythagoræ, Platonis et Gentilium dogma, quod aliqui sub nomine christiano in Ecclesiam introducere tentarunt. Et simili modo idem attigit in id ad Galat 1: *Cum placuit ei, qui me segregavit ex utero*, etc. Nihilominus in Apolog. contra Ruffinum quæ est Epist. 66, ad Pammachium, post medium, aperte declarat illud fuisse dogma Origenis, quod aliis locis sine invidia nominis ejus improbavit. Unde Jeremias 28, Origenem intelligit, cum dicit: *Delirat hoc loco allegoricus interpres.* Et rejecto errore, propter calumnias Ruffini, subjungit: *Compulit me tractator indoctus, et sectator calumniæ Grunianæ aperte ponere aliena vitia, quæ prius cum dissimulatione dicebam.*

9. *In prædicto Origenis dogmate falsum principium continetur, et quadruplex error.*—In hoc vero Origenis dogmate quoddam falsum principium, et multi errores ab Ecclesia damnati continentur. Principium falsum est spirituales creaturas ante corporales fuisse a Deo conditas, quod licet ad dogmata aperte damnata non pertineat nihilominus jam est improbabile, et a doctrina communiter ab Ecclesia recepta, et approbata alienum, ut in tractatu præcedenti, lib. 1, cap. 3, late diximus. Primus autem error est animas hominum esse ejusdem naturæ cum Angelis, imo non esse nisi quosdam Angelos ex his, qui peccarunt, qui error satis impugnatur ex dictis in eodem lib. 1. Secundus, quod animæ hominum ante corporea creatæ sunt, quod est damnatum in Concilio Lateranensi, sub Leone X, sess. 8, et in VI Synodo, actor. 11, in Epistola Sophronii, et refelletur latius in tractatu sequenti. Tertius est, omnes animas, quæ corporibus uniuntur, prius peccasse, quod non solum animæ Christi, et Virginis sanctissimæ injuriosum est, sed etiam est contra innocentiam primorum hominum ante peccatum, et contra generales locutiones Scripturæ, Rom 9: *Cum nondum quidquam boni, aut mali egissent*, et cap. 5: *Regnavit mors etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ*, et Joan. 9: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus*, etc. Quartus est, quem Sophronius in dicta Epistola intulit, quod *istorum corporum, quibus nunc sumus amicti, impudenter perimunt resurrectionem*, quia potius ad pœnam, quam ad præmium etiam in beatis pertineret. Et alia similia possunt ex dicto errore inferri præter ipsummet dogma de creatione corporum, quod solum occasione peccati, et in pœnam ejus facta fuerit, quod somniatum potius quam aliquo fundamento assertum est, et contra Scripturam, ut mox videbimus.

10. *Prima assertio de fide contra errores philosophorum. — Probatur primo ex Scripturis. — Secundo ex Concilio Lateranensi.* — Omissis ergo erroribus, dicimus primo, Deum per veram et propriam creationem, id est, effectionem ex nihilo mundum hunc visibilem in ejus principio condidisse. Assertio est de fide, ut communiter docent theologi cum Magistro, in 2, dist. 1, et D. Thomas, 1 part., quæst. 44, art. 1 et 2, et quæst. 45, art. 1 et 9, et quæst. 65, art. 1, Hugo Victor, libr. 1, de Sacrament., part. 1, cap. 1. Qui omnes ita intellexerunt verbum *creavit*, in dictis verbis Genesis. Et probatur primo, quia ita in aliis Scripturæ locis explicatur, præsertim 2, Mach. 7: *Peto, nate, ut aspicias ad cœlum et terram, et ad omnia, quæ in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus.* Et sic etiam accipiendum est illud Ecclesiast. 18 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul :* nam creando omnia, non potuit ex aliquo facere, sic etiam dicitur Psalm. 32 : *Ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt,* utique virtute solius imperii sui : *Quia ita vocat ea, quæ non sunt, sicut ea, quæ sunt,* ut ad Roman. 4, dicitur; et ideo ex non ente, seu ex nihilo res in principio produxit, quod est proprie creare. Secundo ita definivit et declaravit verbum illud Concilium Lateranense sub Innocentio III, in capite *Firmiter*, de Deo dicens : *Utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem : angelicam videlicet et mundanam.* Ubi addendo particula *de nihilo*, verbum *condidit*, de vera et propria creatione quasi per definitionem ejus explicuit. Et conjungendo utramque creaturam, id magis declaravit. Est enim evidens spiritualem creaturam non nisi propriam creationem potuisse produci, cum nihil ejus ante productionem ejus supponatur : et eodem modo dicit Concilium creaturam corporalem ex nihilo fuisse productam.

11. *Tertio ratione, ac simul responsione ad secundum argumentum in num. 1.* — Unde argumentor tertio, satisfaciendo simul secundæ rationi dubitandi in principio positæ, quia licet verbum creandi generaliter sumptum ambiguum sit, vel communem significationem habeat ; nihilominus ex subjecta materia ad determinatum modum effectionis definiri solet et debet. Unde est regula Sanctorum, quoties res, quæ omnino non erant, creari dicuntur; verbum creandi significare productionem ex nihilo, quia res carens omni esse reali et actuali, tam totali, quam partiali, non est capax alterius modi productionis : sed hoc modo sumitur, cum dicitur Deus in principio creasse cœlum et terram: ergo, Doctrina est Cyrilli Alexandrini, lib. 5 Thesau., cap. 5, ubi inter alia dicit : *Quando nondum producta creari dicuntur, necessario de nihilo ad esse procedere intelliguntur.* Idem optime, lib. 1, in Genes., in princip., et Chrysostomus, hom. 2, Rupertus et alii. Ac denique Athanasius, de Incarnat. Verbi, in principio : *Ex nihilo, ac prorsus unquam extantibus Deum Patrem per Verbum suum rerum universitatem fecisse agnoscit, cum ad istum modum loquitur per Verbum suum: In principio creavit Deus,* etc. Et in Epistola quod Nicæna Synodus decreta sua congruis, et piis verbis contra hæresim Arianorum exposuerit, non longe a principio : *Itane Deus condit, ut homo ? Absit. Deus enim creat, cum vocat ea, quæ non sunt, sine ullius rei aut opere, aut opera ; homines autem,* etc.

12. *Ratio altera qua etiam satisfit primo argumento in n. 1.*—Quarto probatur ratione, satisfaciendo simul primæ rationi dubitandi; nam si res simplices et spirituales subsistentes possunt per creationem fieri, a fortiori res corporales subsistentes. Probatur consequentia, tum quia ante productionem ita supponuntur nihil esse, sicut res spirituales : tum etiam quia ex parte, qua sunt entia per participationem, non repugnat illis per propriam creationem fieri. Imo quatenus minus perfecta sunt, facilior videtur eorum creatio. Ex ea vero parte, qua sunt entia composita, non repugnat illis creatio ; imo repugnat illas aliter fieri saltem in prima, et totali productione sua. Probatur hæc posterior pars, quia ante productionem cœli nihil illius præexistebat : ergo non potuit, nisi ex nihilo fieri, ac proinde creari. Idemque est de quolibet elemento, cum primum sit secundum se totum. Altera vero pars non repugnantiæ ostenditur, quia licet in productione talis compositi ex materia, et forma distingui a nobis possit quasi partialis productio materiæ et formæ, ita ut prior sit per modum creationis ; quia licet materia dicatur pura potentia respectu formæ, nihilominus habet suam entitatem, et partialem existentiam, quam non nisi per creationem habere potest, cum prius subjectum non supponat : posterior autem, scilicet productio formæ sit per modum eductionis ex materia ordine naturæ supposita, et tandem productio totius per modum unitionis partium, vel per modum productionis integræ, et compositæ ex illis partialibus, quæ sit proportionata integro termino composito : licet (inquam) hoc totum detur, nihilominus

partiales illæ productiones vere non sunt productiones, sed dici possunt comproductiones, solaque integra productio est vera productio, et illa est creatio, quia simpliciter est productio ex nihilo, licet non omnino simplex, sed composita, quod non est contra rationem creationis, ad quam satis est, quod simpliciter sumpta sit ex nihilo. De qua re, et de modo illius actionis compositæ videri possunt, quæ in Metaphysica dixi, disput. 15, sect. 3.

13. *Secunda assertio contra Origenem. — Probatur primo a contrario. — Secundo ex Scriptura.* — Dico secundo, Deum non per occasionem peccati, nec in pœnam spirituum, qui peccaverunt, sed per se ex primaria voluntate ac intentione sua mundum hunc visibilem et corporalem procreasse. Declaratur distinctione Damasceni, lib. 2, de Fide, cap. 29, dicentis, Deum quædam velle primario, et ex sua tantum bonitate et liberalitate inductum: quædam vero secundario, et quasi a nobis compulsum. Sensus ergo assertionis est creationem mundi visibilis non ad secundariam Dei voluntatem, ut Origenes confinxit, sed ad primariam referendam esse. Quod pertinere censeo ad dogma fidei. Primo quidem, quia contraria assertio necessaria supponit errores contra fidem, et in illis fundatur, ut jam notavi. Secundo, quia per se, et directe repugnat Scripturæ, tum in ipsa narratione Genesis. Nam cum dicitur Genes. 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* profecto satis indicatur ex primaria intentione, et ex sua bonitate ac liberalitate hæc fecisse. Præsertim, quia statim in discursu singulorum operum ac dierum declarantur singula esse facta propter alios fines ad rectum ordinem universi pertinentes; et ideo de singulis subditur, *vidit Deus, quod esset bonum,* et de universi, *vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.* Non ergo respiciens ad malum, nec ad punitionem, sed ad bonitatem et pulchritudinem singula fecit. Unde Deuteronomio 4, de cœlis, sole, luna et astris dicitur: *Quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub cœlo sunt,* et cap. 26, in fine, *Faciet te excelsiorem cunctis gentibus, quas creavit, in laudem, et nomen, et gloriam suam.* Et sic etiam dicitur Proverb. 16, *Universa propter semetipsum operatus est Dominus,* et Paulus ad Colos. 1, id satis significat, dicens de unigenito Filio Dei, *In ipso, et per ipsum condita sunt universa in cœlis, et in terra visibilia, et invisibilia,* etc.

14. *Tertio ex Concilio Lateranensi.* — Tertio hæc veritas in dicto capite *Firmiter,* aperte supponitur, cum dicitur Deum utramque simul condidisse naturam, spiritualem et corpoream specialiter vero quod corpora creata sint in supplicium spirituum, qui peccaverunt, damnatur a Leone I, in dicta Epistola 91, et a Concilio Bracharensi I, can. 6, et in V Synodo generali, ut refert Nicephorus, lib. 17 Histor., cap. 27 et 28, et in VI Synodo, actor. 11, quatenus Epistolam Sophronii recipit. Et ita Patres inter errores hæreticorum contrarium dogma recensent, Epiphanius, hæres. 64, in princip., et infra in fragmento ex Methodio, et in dict. Epistola, ad Joannem, Episcop. Hierosolymitanum, Augustinus, lib. de Hæresibus, in 43, et ex professo illud impugnat, lib. 11, de Civit., cap. 16, et seq., et præsertim in 23, et Cyrillus late et optime, lib. 1, in Joan., cap. 9, Gregorius Nissenus, libr. de Opific. hom., cap. 28 et 29.

15. *Probatur quarto a posteriori ex duplici incommodo.* — Quarto possumus ex dictis Patribus ratione ostendere dictam veritatem, primo ab inconvenienti ex Augustino, quia alias non creasset Deus in hoc mundo unum tantum solem per se consulendo pulchritudini, et utilitati universi, sed per occasionem, quia una tantum anima sic peccavit, ut tali corpore mereretur includi. Quod cum proportione dici potest de luna et de numero cœlorum ac elementorum: quod profecto, et per se statim apparet absurdissimum, et repugnat Scripturis supra allegatis, quæ longe aliter creationem et dispositionem hujus mundi visibilis, et omnium partium ejus, et finium, ac utilitatum illarum describunt. Quam cum elegantissime proposuisset David, Ps. 103, concludit: *Quam magnificata sunt opera tua Domine, omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.* Et ideo dixit Sapiens, cap. 13, a magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter posse creatorem horum videri, quia ipsa universi ordinatissima constitutio, et pulcherrimus ordo artificis sapientiam, et certam intentionem, qua omnia in numero, pondere, et mensura per se condidit, ostendit. Aliud inconveniens est, quia juxta illum errorem non corporalis mors, sed potius vita esset pœna peccati, contra illud Sapient. 1: *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viventium, creavit enim, ut essent omnia,* et contra Paulum, Rom. 5, et 1, Cor. 15. Unde optime argumentatur Cyrillus, si anima corpori unitur in pœnam, inepte et injuste malefactores supplicio mortis afficerentur, nam hoc modo non punirentur, sed a pœ-

na et carcere liberarentur. Et e contrario deberent baptizati, qui plenam remissionem peccatorum consecuti sunt, statim a corporibus liberari. Nec Christus suscitando Lazarum, illi beneficium contulisset, sed pœnam. Quod argumentum cum aliis ibi late prosequitur.

16. *Denique a priori. — Confirmatur.* — A priori vero ratio sumitur ex illo principio, quod creatura corporalis per se bona est, et Dei etiam bonitatem, sapientiam ac potentiam manifestat : ergo per se, ac primario propter hunc finem facta est vel mediate vel immediate. Universum enim, ut est quoddam totum optime constitutum, ad sapientiam et bonitatem divinam manifestandum creatum est : singula vero corpora ad optimam ejus constitutionem proxime ordinata sunt; et consequenter cum sint partes universi, cum ipso toto propter eumdem finem per se sunt intenta. Unde est illud Eccles. 39 : *Opera Domini universa bona valde,* quod de operibus circa corporum conditionem postea explicatur. Præterea homo ut animo et corpore constat , per se creatus est propter DEI gloriam, cujus signum est, tum quod ex Dei intentione factus est, ut semper viveret, et nunquam moreretur, tum etiam quia licet propter peccatum moriatur, postea in æternum victurus resurget : non ergo sola anima, sed totus homo animo, et corpore constans per se propter gloriam Dei creatus est : ergo corpus hominis non est creatum in pœnam animæ. Multo ergo minus alia corpora cœlestia vel terrestria. Quia nec informantur animabus rationalibus, vel spiritibus intellectualibus, juxta catholicam sententiam, nec etiam facta sunt in supplicium, sed in commodum hominum, sicut de cœlis dicitur, in loco citato Deuteronomii 4; et de terra dicitur, Isaiæ 45 : *Ipse Deus formans terram, et faciens eam, ipse plastes ejus, non in vanum creavit eam, ut habitaretur formavit eam.* Et hac ratione videtur dicere Paulus 2, Corint. 3, totum mundum esse hominum, quia ad eorum usum, et commodum creatus est : ergo de primo ad ultimum, non solum spiritus, sed etiam corpora tam humana, quam reliqua mundana per se propter Dei gloriam facta sunt: non ergo per occasionem peccantium spirituum, nec ut ergastula eorum condita sunt, *sed omnia creata sunt, ut essent,* sicut dicitur, Sapient. 1, utique unumquodque in genere suo, et propter bonum unum, seu ministerium suum.

17. *Objectio pro Origene.—Solvitur primo. — Secundo.* — Objici vero potest pro Origene illud Eccless. 39: *Ignis, grando, fames et mors, omnia hæc ad vindictam creata sunt, bestiarum dentes scorpii et serpentes, et romphæa in exterminium impiorum.* Et huc etiam maxime spectat ignis inferni , *qui paratus est diabolo et Angelis, aliisque sociis ejus :* ergo si non omnes, saltem plures creaturæ occasione peccati creatæ sunt. Quo argumento etiam utebantur Manichæi, ut suaderent, creaturas, quæ videntur esse nocivæ hominibus a malo Deo creatas esse. Sed respondemus ad argumentum imprimis, nunc nos præcipue loqui de creatione mundi visibilis quoad ea corpora, quæ principaliter, et quasi per se ad illius integritatem et perfectionem pertinent. Nam in mixtis aliqua esse possunt adeo imperfecta, ut quasi per accidens resultent, et generentur ex aliis : et eadem ratione potuerunt aliqua in peccatorum vindictam principaliter creati. Nec hoc est a bonitate Dei alienum, cum ad ejus justitiam pertineat. Deinde verbis Ecclesiastici opponimus alia ejusdem Sapientis in eodem capite : *Bona bonis creata sunt ab initio, sic nequissimis bona et mala,* utique mala illis, id est, nociva. Et additur : *Initium necessariæ rei vitæ hominum aqua, ignis, et ferrum, sal, lac, panis similagineus, et mel, et botrusuvæ, et oleum, et vestimentum. Hæc omnia sanctis in bona, sic et impiis in mala convertentur.* Quia vel ex illis sument occasionem peccandi, vel desumet illa Deus ut instrumenta in vindictam eorum. Sic ergo *ignis grando,* etc., dicuntur creata in vindictam, non quia hic fuerit primarius finis creationis eorum, sed quia ex malitia hominum in hunc usum convertuntur, et assumuntur a Deo, et ideo ad iniquorum terrorem dicuntur ad illum effectum creata. Et ita etiam respondent Manichæis Ambrosius, libr. 3 Exaem., cap. 9, et Augustinus, libr. de Genesi, contra illos, c. 16. Unde etiam de igne inferni dicimus a Deo conditum esse propter complementum, et perfectionem universi, et ut de se aptum esset instrumentum divinæ justitiæ, non quidem ad vindictam delictorum, quæ ante corporum creationem præcesserant, sed eorum, quæ vel esse poterant, vel certe futura esse præsciebantur. Neque etiam ita est ille ignis ad pœnam deputatus, ut aliquis spiritus informando illum, in eo puniretur : sed ut sit instrumentum miro modo efficiens, et ut Dei instrumentum torquens spiritus, tam extra corpus, quam in corpore peccantes.

18. *Tertia assertio de fide contra varios errandi modos positos num. 5 et 6. — Probatur*

primo ex Scriptura. — Secundo ex symbolis et Conciliis. — Tertio ex Patribus. — Dico tertio, Deus solus fuit primum et proximum principium creans hoc universum corporeum, quoad omnia illa, quæ per veram creationem fiunt. Loquor tantum de his rebus, quatenus ex nihilo fiunt, quia de his, quæ fiunt ex præsupposito subjecto, postea dicturi sumus. Sic ergo conclusio est contra omnes antiquos errores supra relatos, estque de fide certa, ut tradit D. Thomas, dict. quæst. 65, 1. part., art. 3, et quæst. 44, art. 1, et quæst. 45, art. 5. Et prætermissis Angelis, de quibus est major ratio, et supra dictum est, et animabus hominum, de quibus infra suo loco dicturi sumus, de corporibus, de quibus nunc agimus, probatur primo, quia Scriptura soli Deo tribuit cœli et terræ creationem, Genes. 1, Psalm. 8, 145, 148, Joan. 1, Actor. 4, ad Hebr. 3, Apoc. 4, et alibi passim. Et optimus locus est Isaiæ 44: *Ego sum Dominus faciens omnia extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum.* Secundo ita profitemur in omnibus symbolis, et fere in omnibus Conciliis, in quibus fidei professio præmittitur, et specialiter in d. cap. *Firmiter*, et Concilio Bracharensi I, cap. 13. Tertio tradunt omnes Patres scribentes contra prædictos hæreticos, quos supra retulimus : et mysterium trium personarum divinarum confirmantes. Inde enim (inter alia) probant, verbum divinum esse Deum verum, quia est omnium creator : nam *omnia per ipsum facta sunt*, Joan. 1, et quia per ipsum facta sunt sæcula, *portatque omnia verbo virtutis suæ*, ut dicitur ad Hebr. 1. Atque eodem modo de Spiritu sancto argumentantur Irenæus, libr. 1, cap. 19, et Ambrosius, libr. 1, de Spir. sanct., cap. 3, et Basilius, libr. de Spir. sanct., cap. 16, de illo Psalm. 32 : *Verbo Domini cœli firmati sunt, etc.* Eodemque modo argumentatur Ambrosius, lib. 2, de Spir. sanct., cap. 5, ex illo Psalm. 103 : *Auferes spiritum eorum, etc.* Et similia habet Cyrillus, Dialog. 7, de Trinit., circa finem, et in lib. de argum., quod Spir. sanct. sit Deus in principio. Et hoc argumento sæpe utuntur Patres contra Arianos et Sabellianos, Athanasius, serm. 3, contra Arianos, Basilius, lib. 4, contra Eunomium et alii.

19. *Quarto ex ratione.* — Quarto possumus ratione argumentari, quia si præter Deum fuisset alia causa proxima creationis corporalium rerum, vel illa esset causa principalis propinqua, vel instrumentalis : utrumque autem est falsum. De priori probatur, quia proxima virtus creandi per modum causæ principalis creaturæ capacitatem excedit, et ad omnipotentiam Dei pertinet; et ideo Eccl. 1, dicitur : *Unus est altissimus, creator, omnipotens,* et Jer. 32, dicitur, Deum fecisse cœlum et terram in fortitudine sua magna, et brachio extento, pro quæ verba infinita Dei potentia significatur, et ad creandum necessaria esse indicatur. An vero hoc possit etiam ratione naturali demonstrari, dixi late in Metaphysica, disput. 10, sect. 2. De altera, seu instrumentali causa dixi quidem in dicto loco, sect. 3, id non repugnare de potentia absoluta, quod nunc etiam probabilius esse credo, idque satis docte disputat et confirmat Daniel Malonius, in 2, d. 1, disput. 3. Nihilominus de facto certissimum est Deum nullo tali usum fuisse instrumento. Tum, quia Scriptura et Patres soli Deo illam actionem tribuunt, et absolute omnem aliam causam excludunt. Tum etiam, quia Deus tali instrumento non indigebat, ut per se notum est : tum denique, quia nulla creatura habet natura sua, quod sit tale instrumentum, ut in citato loco ostendi, sed si assumi, aut elevari potest, ut sit tale instrumentum, id est, miraculose et supernaturaliter, Deus autem in rerum creatione modo naturis rerum consentaneo, et sine specialibus miraculis operatus est, ut postea etiam dicemus.

20. *Objectio contra proxime dicta. — Ejus dilutio.* — Contra hanc veritatem expendi potest nomen *Elohim,* quod in Hebræo ponitur Genes. 1, ubi nos legimus, *in principio creavit Deus,* nam *Elohim* Deos potius significat. Unde sub illo nomine comprehendi videntur Angeli tanquam creationis cœli et terræ cooperatores, in hoc enim sensu solet plurale illud nomen in Scriptura usurpari. Respondetur neminem vocem illam in dicto loco Genesis in hac significatione accepisse vel exposuisse : nec verbum singulare *creavit,* illam admittit, quod ostendit aperte unum tantum fuisse rerum omnium creatorem, sicut recte vulgatus interpres vertit. Multi vero ex Catholicis volunt, ibi significatum esse a Moyse Trinitatis mysterium : nam plurale *Dii* positum esse dicunt propter trinitatem personarum, singulare autem verbum *creavit,* propter unitatem naturæ potentiæ et voluntatis : interpretem vero non potuisse in Latino idiomate illud mysterium ita significare, quia Latina vox illam Deorum appellationem tribus personis tribuere non permittit. Alii vero nullum putant ibi latere mysterium, sed phrasim illam et modum usurpandi plurale pro singulari, esse idiotismum specialem linguæ Hebraicæ, in multis aliis sa-

cræ Scripturæ locis usitatum, ut late disputat Benedictus Pereira circa illa verba Genesis. Quod satis probabile mihi videtur: juxta utramque vero dicendi rationem objectio solvitur, et nullius momenti esse perspicitur.

CAPUT II.

AN DEUS IN PRINCIPIO TEMPORIS CŒLUM ET TERRAM CREAVERIT.

1. *Varii de mundi initio errores.* — In hoc puncto aliqui philosophi erraruut, ponentes mundum æternum, ex quibus aliqui posuerunt illum improductum, alii productum per necessariam emanationem : cujus sententiæ præcipuus auctor censetur Aristoteles, 8 Physicor., et 2, de Gener., et 1, de Cœlo, cap. 10 et 12, Metaphysicæ, cap. 6, quem Commentator et alii secuti sunt. Plures vero antiquiores philosophi mundum in tempore factum esse crediderunt, ut idem Aristoteles refert, quamvis erraverint ponendo aliquid æternum, ex quo mundus factus fuerit. Et simili modo aliqui hæretici errarunt, materiam æternam simulque increatam et ingenitam, ponentes, quos inferius referemus et impugnabimus. Aliquid autem esse a Deo creatum, quod sit etiam æternum, nullus hæreticus asseruit. Præmisso autem nunc puncto de creatione materiæ, de quo in sequentibus dicemus, nunc de solo initio mundi, quem a Deo creatum esse capite præcedenti ostendimus, disputamus. Nec inquirimus, an potuerit esse ab æterno, id enim philosophicum potius est, quam theologicum, quia nec ad fidei dogmata pertinet, nec cum illis necessariam connexionem habet; et ideo punctum illud in Metaphysica, disputatione vigesima, sectione ultima tractavimus : nunc vero de facto, quod non nisi per divinam revelationem sciri certo potest, disputamus.

2. *Prima assertio catholica et principalis.— Probatur primo ex Scriptura.* — In quo imprimis veritas catholica ostendenda est, quæ docet mundum universum non esse æternum, sed habuisse sui esse, suæque creationis principium. Probatur primo ex Scriptura, quæ docet Deum fuisse ante mundum, vel quando mundus nondum erat, Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* in re enim æterna non datur esse post non esse, neque fieri aut cogitari potest, quod ante illam aliquid præcesserit ; ergo si Deus eligens, ejusque eligendi actus fuit ante mundi constitutionem, certe non potuit mundi creatio esse ab æterno, nec mundus ipse æternus. Et eodem modo probat eamdem veritatem illud Joann. 17 : *Clarifica me Pater claritate, quam habui, priusquam mundus esset apud te,* id est quam apud te habui antequam mundus esset, seu ante tempus, et ex æternitate, ita enim illa littera construenda et intelligenda est, ut omnes Patres docent, qui inde colligunt gloriam et majestatem Verbi esse æternam, mundum autem non esse æternum, ut videre licet in Chrysostomo et Cyrillo ibi, Ambrosio 4, de Fide, c. 6, et aliis contra Arianos scribentibus. Et idem probant verba Sapientiæ Proverb. 8 : *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Nam inde evidenter sequitur nihil factum esse æternum, quia nihil est ante id, quod est æternum. Et simile est illud Eccles. 24 : *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam.*

3. *Probatur secundo ex Conciliis et Patribus.* — Secundo definita est hæc veritas in Concilio Lateranensi sub Innocentio III, relato in cap. *Firmiter,* de summa Trinitate. Et in VI Synodo, actor. 11, idem tanquam dogma fidei profitetur Sophronius in sua Epist. quam Concilium recipit. Et consentiunt Patres omnes, Hilarius, Psalm. 148 : *In creatis nihil admitti æternum.* Idem Cyrillus 12, Thes., cap. 13, inde colligens, Verbum non esse creaturam. Quod argumentum frequens est apud Patres contra Arianos, Athanasius, libro de Decretis Nicænæ Synodi, Basilius, lib. 2, contra Eunomium, Damascenus 1, de Fide, cap. 8. Idem docent Patres exponentes verba Genes. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* ut in ultima parte hujus capitis videbimus.

4. *Dubium pro ratione assertionis astruenda discutitur. — Ejus primum pronuntiatum, seu assertio secunda in ordine ac minus principalis. — Probatur ratione.*—Ut ratione probetur assertio dubitari solet, utrum veritas assertionis positæ demonstrari possit. In quo imprimis distinguendum est inter mundum universum ut est unum artificiale, ex cœlo et elementis partim quiescentibus, partim suis motibus agitatis compositum, et inter singulas res universi. Item distinguendum est inter demonstrationem, quod nec mundus, neque ulla res mundi sit æterna : vel tantum quod probari non possit, rem aliquam creatam esse æternam. Primum ergo dicimus posse demonstrari fuisse possibile, mundum, et omnes, ac singulas res ejus potuisse in tempore creari, ita ut nulla earum fuerit æterna, vel (quod perinde est)

posse demonstrari, non esse impossibile, res omnes mundi in tempore incepisse. Hoc quidem est contra Aristotelem, qui putavit se oppositum demonstrasse. Probatur autem, nam imprimis res istæ, sive in tempore, sive ex æternitate fiant, debent ex nihilo fieri, ut supra, et in Metaphysica probatum est, quapropter ex hac parte non magis repugnat fieri in tempore, quam in æternitate, vel e contrario. Deinde fiunt a Deo libere, et non ex necessitate naturali, quia Deus summe liber est, et Dominus omnium, ac sibi sufficiens, neque ad suam completam beatitudinem creaturis indiget : ergo ex hac parte nulla necessitas fuit creandi res æternas, ac proinde nec repugnantia esse potuit creandi illas in tempore. Denique neque ex parte creaturarum cogitari potest aliqua repugnantia, cum ipsæ de se non habeant esse, ac proinde sint veluti indifferentes, ut illud, quando sibi datum fuerit, recipiant. Neque etiam ex parte Dei, quia si aliqua cogitari, vel Aristotelem decipere, potuit maxime, quod non posset Deus ex æternitate non creans incipere in tempore creare sine mutatione sui : at hoc falsum est; quia potuit Deus ex æternitate habere propositum efficax et immutabile creandi in tali puncto, et ex vi ejus, actu, seu ad extra postea creare sine ulla sui mutatione.

5. *Averrois instantia excluditur.* — Sed instat Averroes 8, Physic., comm. 15, quia non potest a voluntate antiqua, actio nova prodire, sicut e contrario a voluntate nova actio antiqua prodire non potuit. Respondeo, dupliciter intelligi voluntatem esse antiquam, primo ut non tantum sit antiqua, sed (ut ita dicam) etiam antiquata, nimirum, quia fuit, et transiit, et non permanet, neque in se, neque in virtute sua : vel quia voluntas est antiquior actione, non tamen pertransiit, sed perseverat. In priori sensu vera est assumpta propositio, quia quod non est, jam agere non potest, etiamsi aliquando fuerit. Sed in hoc sensu inepte assumitur in præsenti illa propositio; quia voluntas Dei, etiamsi æterna sit, non est illo modo antiqua, quia non transit, nec est æterna tantum a parte ante, sed simpliciter in æternum permanet. At vero propositio assumpta intellecta de voluntate antiqua isto posteriori modo, evidenter falsa est, quia si voluntas antiqua durat cum actione, quæ de novo fit, non potest efficacitatem ejus impedire, quod antea fueri. Imo in creata et mutabili voluntate, etiamsi antiqua voluntas actu, et formaliter non perseveret, si saltem virtus ejus duret, poterit novam actionem efficere, sicut motio manus in scribente, vel citharizante interdum est a præterita voluntate, cujus virtus perseverat, quomodo solent theologi distinguere virtualem voluntatem a formali. Et in motu physico sæpe a contactu antiquo procedit novus motus per virtutem relictam, seu impetum : multo ergo magis voluntas æterna Dei in se formaliter perseverans poterit novam actionem in momento, ab ipsamet ab æterno præscripto, elicere. Et ideo non est similis alia comparatio, quæ fit voluntatis novæ ad antiquam actionem, nam voluntas eo ipso quod nova est, non potest esse æterna, vel existens in tempore antiquo; et ideo mirum non est, quod ab illa non potuerit actio antiqua prodire.

6. *Altera Aristotelis instantia.* — Sed urget ulterius Aristoteles 8, Physicor., text. 10 et 12 Metaphysicæ, cap. 6, quia si voluntas interna est antiquior actione seu productione externa : ergo causa mundi est prior effectu suo, non tantum natura, sed etiam duratione reali : ergo præcessit tempore suum effectum, quia realis prioritas in duratione, non potest esse sine tempore, quia tempus non est nisi duratio, in qua prius et posterius realiter invenitur: ergo præcessit tempus ante mundum. Hoc autem est impossibile, quia tempus est non sine motu cœli, nec motus sine cœlo, nec cœlum sine mundo : ergo impossibile est, aliquid esse prius duratione reali, quam mundus : sicut etiam impossibile est aliquid esse prius, quam tempus, quia ipsum *prius*, et *aliquando*, et *fuit* sunt temporis differentiæ. Confirmant hoc Proclus et Averroes, quia si daretur prius, in quo non esset hic mundus, spatium illud, quod nunc hic mundus replet, vacuum esset : at non potest dari vacuum : ergo non potuit dari duratio, in qua mundus non fuerit, ac proinde non potuit non esse æternus.

7. *Responsio ad instantiam Aristotelis.* — Respondeo has objectiones magis in verbis, eorumque abusu, vel male intellecta significatione, quam in re consistere. Dico enim, si sermo sit de tempore physico, materiali, ac suo modo corporeo, quod est veluti universalis mensura corporalium motuum : sic potuisse aliquid esse, quando tale tempus non erat, seu priusquam esset : imo statim ostendemus necessario ita fuisse. Neque inde sequitur aliquid temporis fuisse ante totum tempus. Primo quidem, quia in illis locutionibus adverbia illa, *quando*, *prius*, et *antequam* indicant quidem aliquam durationem realem, non tamen quæ

sit tempus physicum, sed quæ sit æternitas; vel etiam posset esse ævum, vel aliqua duratio permanens, si Deus vellet Angelos, vel cœlum empyreum, vel aliquid aliud ante cœlum primum nobile creare. Imo de facto ipsummet corpus cœleste primi mobilis fuit prius suo motu secundum aliquam durationem realem, quæ non fuit tempus, nec pars ejus, ut infra ostendemus. Secundo, quia illæ particulæ comparativæ *prius*, vel *antequam*, licet positivæ videantur, non significant positivam habitudinem, sed negationem alterius rei simul cum alia coexistentis. Sic enim dicitur Deus esse antequam quidquam faceret, quia in sua æternitate extitit, nulla re alia illi coexistente: et similiter dicitur esse prius quam mundus, quia habuit esse sine alterius rei, seu mundi coexistentia; quia vero non possumus hanc negationem concipere, aut explicare, nisi per modum positivæ habitudinis, aut comparationis ad nostrum tempus; ideo utimur eisdem terminis, quibus differentias, seu partes nostri temporis significare solemus, dicendo *quando, ante*, vel *prius*, per quas particulas non reale tempus, sed imaginarium, seu potentiale significamus, nam modo nostro intelligendi concipimus ante reale tempus infinitam quamdam imaginariam durationem, in qua tempus reale esse potuisset, re tamen vera nihil est præter divinam æternitatem, ut in compendio etiam Metaphysicæ Aristotelis, libro duodecimo, capite sexto, breviter attigi.

8. *Ad confirmationem ex Proclo, etc.*—Unde patet responsio ad confirmationem. Primo enim negamus sequelam, scilicet, vacuum esse debuisse, si mundus aliquando non fuit; nam vacuum dicit superficiem realem aptam repleri corpore, et non repletam, et ita ex parte fundamenti, seu continentis, aptitudine dicit spatium reale: hoc autem tunc non fuit ante mundum, quia nullum corpus, vel realis superficies fuit, sed spatium, quod imaginarium vocari solet, quod in se non positivum quid, sed tantum negativum est, a nobis autem instar positivi concipitur, et ideo adverbiis localibus illud significamus; et sic dicimus, extra mundum nihil esse, neque vacuum, sed spatium imaginarium: sic enim etiam Aristoteles ipse dixit, extra cœlum neque locum, neque vacuum, neque tempus esse, 1, de Cœlo, c. 9. text. 99. Addimus vero (quod Aristoteles, non concederet, quia divinam omnipotentiam non est assecutus) potuisse Deum non solum mundum denuo creare, sed etiam facere, ut ante mundum sensibilem nobis, et ante tempus primi motus vacuum præcesserit, creando, verbi gratia, cœlum empyreum solum, et totam ejus capacitatem, et concavam superficiem nullo reali corpore replendo. Quia licet hoc non sit secundum naturæ ordinem, non implicat contradictionem, nec defuerunt Patres, qui ita factum esse significaverint, ut postea videbimus.

9. *Secundum pronuntiatum seu assertio tertia in ordine bipartita.* — Secundo dicendum est, posse efficaciter dæmonstrari mundum hunc visibilem non potuisse esse æternum quoad successiones generationum et corruptionum, vel successivas alterationes, aut alias quascumque discretas mutationes, per quas res aliter se habeant, quam prius realiter et positive se haberent. Nec item, quoad motum physicum cœlestem, et consequenter nec quoad tempus ejus, quantumvis continuum. Hanc assertionem virtute tradidi in metaphysica, disput. 20, sect. 6, ubi ostendi res permanentes ab æterno creari potuisse, non tamen successivas. Nam ex hoc principio evidenter sequitur nec generationum et corruptionum successionem quasi discretam, nec motum continuum primi mobilis, ac proinde nec tempus ex tota æternitate esse potuisse. Quæ fuit etiam sententia Durandi, in 2, distinct. 1, quæst. 3, quam multi moderni secuti sunt, aliqui quoad utramque partem, alii quoad priorem tantum.

10. *Primam partem ut quidam probent.* — *Displicet tamen probatio.* — Solet autem illa pars de successione generationum a multis probari ab inconvenienti speciali, quod in specie humana sequeretur, scilicet, quod nunc simul durarent animæ actu infinitæ, quia cum sint immortales omnes, quæ successive creantur, simul perseverant: si autem series generationum fuisset æterna, infinitæ animæ successive creatæ fuissent, et consequenter nunc etiam simul permanerent. Propter quod inconveniens aliqui fatentur, fieri non potuisse, ut hominum generationes fuerint per successionem perpetuam ab æterno, quamvis in generationibus aliarum rerum, quarum formæ corruptibiles, vel mortales sunt, admittant illam successionem infinitarum generationum et corruptionum fuisse possibilem. Re tamen vera non loquuntur consequenter, quia si non est impossibile, quod infinitæ animæ equorum fuerint per successionem eductæ de potentia materiæ, et transierint, non est cur sit impossibile animas hominum similiter fuisse creatas successive in numero infinito, quia non est minor infinitas in numero, quam in alio, ne-

que inducit specialem repugnantiam, quod unus numerus totus simul conservetur, et non alius : tum quia hoc est materiale ex parte rerum, et ad formalitatem (ut sic dicam) nihil refert, tum etiam, quia posset Deus, si vellet, animas etiam equorum separatas conservare, neque illi esset difficilius omnes simul conservare, quam successive producere; neque etiam ex parte ipsarum rerum potest in hoc specialis repugnantia assignari. Quare in hujusmodi argumentis, quæ in hoc puncto ex alio de repugnantia infiniti sumi solent, non magnam vim facio, quia sunt lubrica et incerta, et fortasse non probant omne infinitum esse impossibile, et hoc saltem verissimum existimo, in numero rerum permanentium non magis repugnare esse infinitum simul, quam successive, id enim convincit ratio facta, et fatetur D. Thomas, 2, cont. Gent., cap. 38.

11. *Vera probatio.* — Propria ergo et efficax ratio illius partis est, quia non potuit species hominum, vel equorum, vel quarumlibet rerum corruptibilium tota transire de non esse ad esse, per generationum successionem, sed necessarium fuit, ut in aliquo, vel aliquibus individuis per creationem actualem existentiam acceperit. Hoc secundum fidem certum est, tum quia omnes species creatæ de se nihil sunt, et ideo non possunt absolute accipere esse, nihil per eductionem ex nihilo, ac subinde per creationem : tum etiam quia perfectiones species rerum immaterialium non possunt aliter existere : ergo nec species corruptibiles : tum denique, quia species non accipit esse, nisi in aliquo individuo : non possunt autem omnia individua alicujus speciei collective sumpta esse per generationem producta, ita ut unum sit genitum ab alio, et illud ab altero, et hoc ab alio, et sic in infinitum, sed necessario sistendum est in aliquo non genito ab alio individuo illius speciei, ac subinde immediate creato a Deo. Alioqui non omne esse existentiæ talis speciei ad Deum tanquam ad primum et proximum fontem totius esse reduceretur, quod est contra essentialem dependentiam omnium creaturarum a Deo, ad quam pertinet, ut tandem omne esse ad ipsum ut ad primam et proximam causam referatur, ut latius in Metaphysica, disputat. 29, sect. 1, numer. 32, et sequentibus usque ad 37, ostensum est.

12. *Objectio contra proximam probationem.* — *Solvitur.* — Ut autem magis hæc ratio explicetur, objici potest, quia de facto videmus, species rerum corruptibilium productas esse in rerum natura sine propria creatione alicujus individui, nam in ipsa specie humana nullus homo etiam primus ex nihilo factus est, sed ex præcedenti materia formatus, et similiter alia mixta ex præjacentibus elementis facta sunt, plantæ, herbæ, et bruta terrestria ex terra, pisces ex aqua, volatilia ex aere : ergo non est necesse, ut species incipiat in aliquo individuo immediate a Deo creata. Respondetur primo non esse contentione insistendum in verbo *creandi ;* nam in hoc solum efficacia rationis consistit, quod non potest in omnibus individuis unius speciei dari processus emanationis proxime unius ab alio, sed necessario sistendum esse in aliquo, qui immediate a Deo profluxerit, sive per rigorosam creationem immediatam, sive per aliam actionem Dei propriam, quia licet sit ex præjacente materia, est distincta a generationis modo, quo unum individuum ab altero ejusdem speciei generatur. Unde secundo additur, talem Dei actionem, licet præcise spectata, et condistincta a creatione et conservatione non sit rigorosa creatio, vocari nihilominus creationem in Scriptura, quia tota productio illius individui ut a Deo solo est, includit creationem materiæ, et æquivalet creationi totius, ac si in principio simul totum, una actione composita fuisset productum, sicut de cœlis et elementis in capite præcedenti, num. 12, declaratum est.

13. *Instantia expeditur juxta jam dicta.* — Unde si quis instet, quia nonnullæ sunt species rerum corruptibilium, quæ in nullo individuo immediate producuntur a Deo, sel vel a sole, aut cœlis, vel aliis astris, ut sunt mineralia, et plures species plantarum, seu herbarum, aut animalium imperfectorum : eadem danda est responsio, servata proportione. Nam hoc non contingit, nisi in speciebus imperfectis, quæ a causis creatis superioribus per productionem æquivocam generari possunt. Quæ species in duplici sunt differentia. Aliquæ ita sunt imperfectæ, ut individua earum non habeant virtutem generandi; et ideo in eis non est emanatio unius individui ab alio ejusdem speciei per univocam generationem, sed ipsa species in omnibus inviduis suis a cœlo, vel ab aliqua simili causa eminentiori in omnibus suis individuis immediate produci potest. Et tunc reductio ad Deum fit mediante ipsa superiori causa creata, quia si species mineralium, verbi gratia, vel herbarum incepit immediate per actionem Solis, virtus ipsius Solis ad superiorem causam referendo est, et in ea reduc-

tione tandem sistendum est in causa proxima creata, quæ a Deo solo immediate manaverit, et talis causa reputatur tanquam primum individuum eminenter continens inferiorem illam speciem. Aliquæ vero sunt hujusmodi species imperfectæ generabilium rerum, in quibus individua utroque modo fieri possunt, scilicet per univocam generationem unius individui ab alio, et per immediatam productionem æquivocam causæ superioris. Et in his etiam non potest procedi in successionibus generationum univocarum, quin sistatur in aliquo individuo non producto per talem generationem, nec ab alio individuo ejusdem speciei, sed vel a Deo, vel a cœlo, quod prius a Deo immediate manaverit. Atque ita in omnibus rerum speciebus absolute verum est productionem speciei necessario reducendam esse ad aliquam emanationem, quæ immediate a Deo sit. Sed quia id facilius cernitur in speciebus perfectis viventium corruptibilium, quarum individua non possunt naturaliter produci, nisi per generationem univocam unius individui ab alio; ideo de illis maxime locuti sumus. Est ergo evidens illud principium, quia species non fit, nisi in aliquo individuo, non potest autem in omnibus individuis fieri per univocam emanationem unius ab alio : ergo sistendum est in aliquo non sic producto.

14. *Concluditur superior vera probatio.* — Hoc ergo principio posito evidenter concluditur, seriem generationum unius individui ab alio ejusdem speciei, non posse esse æternam. Quia necessario sistendum est in aliqua prima, quæ æterna non fuerit, neque ab illa usque ad ultimam præcesserint generationes infinitæ a parte ante, quia in aliqua prima, et non æterna necessario sistendum est. Probatur hoc, quia necessario perveniendum est ad aliquam generationem factam ab homine, verbi gratia, non genito ab alio, sed immediate producto a Deo, ut probatum est. Vel igitur homo ille factus est ab æterno, vel in temporis initio, si in tempore omnino tollitur productio æterna : si vero ille creatus ponatur ab æterno, necesse est ut inter creationem illius, et generationem prolis ab ipso productæ æternitas quædam, et infinita duratio imaginaria seu objective possibilis successive præcesserit : ergo necessario danda est prima generatio propria in tempore facta. Minor probatur facile, quia homo creatus, et alius ab illo genitus non possunt esse simul duratione, quia generatio hominis non fit in instanti : ergo necessario homo generans, et non genitus antiquior est homine a se genito : ergo præcedit duratione : ergo æternitate, si ab æterno ponitur creatus. Quam rationem in citato loco Metaphysicæ latius prosecutus sum. Et æque procedit, sive unus tantum homo, sive plures in quocumque numero ponantur ab æterno creati, quia eadem proportione, si omnes genuerunt, in tempore genuerunt : ac proinde generationum successiones ab hominibus illis manantes in numero tantum finito esse potuerunt, nec potuit illa series, seu successio esse æterna quoad ipsas generationes. Quoad hanc ergo partem non potuit mundus esse æternus.

15. *Pro secunda parte assertionis de motu continuo cœli non dari firmas probationes sentit Vasquez.—Probatur tamen efficaciter primo.*— Nihilominus tamen quoad alteram partem de motu continuo cœli aliqui contendunt, non ita efficaciter demonstrari non potuisse esse æternum sicut de generationum serie, quia rationes, quibus id ostendi solet, solvi possunt. Ego vero contrarium cum Durando dixi, in dicta disputat. 20 Metaph., sect. ultim., et eamdem defendit Daniel Malonius, loco infra citando, ubi quibusdam rationibus, quæ supponunt infinitum esse impossibile, vel non posse pertransiri, utitur. Sed illis nunc prætermissis, aliæ, quæ ex conditione æternitatis, et productionis in ea factæ sumuntur, mihi rem demonstrare videntur non minus efficaciter, quam illæ, quæ de successione æterna generationum factæ sunt. Probatur ergo primo, quia cœlum, verbi gratia si ab æterno crearetur, deberet necessario in certo situ et dispositione creari : ergo in illa eadem dispositione et eodem situ permansurum erat necessario per infinitam durationem ; ergo non potuit motus ejus ex æternitate incipere, sed initium temporale necessario habere debuit. Consequentiæ sunt evidentes ex dictis in puncto proxime præcedente. Antecedens autem probatur, quia creatio etiamsi æterna, necessario futura est de re definita et singulari, et secundum omnes conditiones existentiæ determinata, una autem ex his conditionibus est situs, et ubi definitum ; ergo etiam in illo debuit habere certam dispositionem ex vi suæ creationis in loco, in quo creatus est. Ita ut non solum totum in tali loco totali, sed etiam pars ejus in definito loco partiali creata sit, ut sol in Oriente, vel in Occidente, vel in aliquo alio certo situ totius sui circuli.

16. *Adversariorum evasio. — Expugnatur.* — Sed aiunt, hoc argumentum supponere cœlum esse productum per primum sui esse, in

aliquo determinato situ, quod repugnat hypothesi de creatione æterna, et petit principium, nam hoc esset probandum. Unde respondent distinguendo propositionem assumptam, quod cœlum debuit creari in determinato situ. Nam vel hoc intelligitur de primo puncto creationis, et sic negatur assumptum, quia non datur tale punctum primum, et consequenter nec determinatum situm admittere necesse est. Vel illud intelligitur de productione cœli absoluta, et sic aiunt productum esse in determinato situ continuata creatione, et secundum illam in quovis situ fuisse productum. Hæc autem responsio non solum non satisfacit, verum etiam satis concipi non potest. Et imprimis falsum est, nos supponere in argumento cœlum esse productum per primum sui esse : solum enim supponimus debuisse produci per æternam productionem indivisibilem, et quæ sit tota simul, et hanc dicimus debuisse necessario in ipsa æternitate terminari ad cœlum in determinato situ creatum, et ad definitum ubi, cum ipsa substantia cœli, et ex vi ejusdem actionis concreatum. Quia hoc est de ratione omnis physicæ actionis ad extra : illa autem creatio licet esset æterna : physica et realis ac singularis esset. Et hinc inferimus illum situm debuisse necessario esse primum in tali corpore, non quidem primum per modum primi instantis, seu per existentiam in primo instanti essendi, sed primum per coexistentiam æternam, et per negationem prioris, quia et determinatus esse debuit, et ante illum nullus alius situs præcedere potuit. Ex quo tandem concludimus illummet situm necessario debuisse immutatum permanere per æternitatem, et infinitam aliquam durationem imaginabilem, seu possibilem ac proinde motum necessario debuisse in tempore incipere. Unde parum refert, quod illa creatio sit etiam conservatio æterna, quia sicut esset creatio et conservatio æternæ substantiæ, ita esset concreatio et conservatio æterni situs, quod repugnat æternitati motus.

17. *Probatur secundo pars prædicta.* — Secundo explicatur amplius vis hujus rationis, quia conservatio substantiæ cœli, quæ non est nisi continuata creatio, distincta actio est a motione locali cœli, ut est per se notum, tum quia talis motio non sequitur ex vi talis creationis, vel conservationis, tum etiam, quia sunt a distinctis proximis agentibus; nam conservatio est immediate a solo Deo, sicut creatio; motus autem localis est immediate ab intelligentia creata, et a Deo tantum ut concurrente cum illa, ut supponimus, et motum sic factum putavit Aristoteles, fuisse æternum, et dicti auctores putant fuisse possibilem. Contrarium vero probamus ex eo, quod dum res creatur sive in tempore, sive in æternitate, necessario habet determinatum situm proxime concreatum ab illo solo, a quo res creatur, et per illius intentionem, et voluntatem talem determinationem habentem, neque aliter intelligi potest determinata voluntas creandi aliquid practice et efficaciter seu executive : ergo situs ille æternus, quem cœlum habuit concreatum a Deo, non potuit dari ab Angelo per motum localem : ergo multo minus potuit auferri per motum æternum, quia quidquid concreatur cum re ab æterno creata, æternum est, et consequenter per æternitatem et durationem aliquam infinitam permanere debet, ut satis declaratum et probatum est.

18. *Probatur tertio.*—Tertio argumentor in hunc modum, quia proprius motus localis supponit mobile existens in aliquo loco non tantum ordine naturæ, sed etiam ordine realis existentiæ in aliqua duratione indivisibili, et ita tota simul, sive illa sit instans, sive æternitas. Ergo repugnat motum localem esse æque æternum ac ipsum mobile, et consequenter absolute et simpliciter repugnat esse æternum. Antecedens notum est in Philosophia, quia motus localis proprius non est transitus a non esse in loco ad esse in loco, sed est transitus ab uno esse in loco ad aliud esse locale, seu ab uno ubi ad aliud. Et hac ratione primus locus, in quo Angelus extitit, non potuit esse per motum localem, nec per voluntatem ipsius Angeli, sed necessario debuit esse per creationem, seu concreationem, et per voluntatem creantis Angelum, ut in superiori tractatu, libro quarto, capite undecimo, numero undecimo, probatum est. Et est verum, sive cogitetur Angelus in tempore productus, sive ex æternitate. Et similiter cœlum creatum in tempore non potuit incipere moveri ab Angelo, nisi prius saltem per instans existeret in tali loco determinato, quem sibi concreatum a suo creatore haberet : ergo similiter si cœlum esset ab æterno creatum, priusquam moveretur habere debuisset certum solum sibi concreatum, et a solo creatore datum : illud autem prius non potuit esse locum transitorium instans, sed indivisibilis æternitas, in qua supponitur tale corpus creatum : ergo non potuit tale corpus localiter moveri ex eadem æternitate.

19. *Probatur quarto ex comparatione loca-*

tionis rectæ.—Tandem declaratur hoc ex comparatione ad alios motus. Et imprimis omnes fatentur motum localem rectum non potuisse esse æternum. Illa autem repugnantia non potuit oriri ex defectu spatii, nam imaginaria spatia infinita sunt, et ex hac parte non repugnat motum rectum esse infinitum, seu in infinitum durare. Unde si Deus voluisset totum hunc mundum loco movere extra totum locum, seu spatium adæquatum ejus, sine dubio posset id facere, sicut posset alium mundum extra istum creare, et corpus per vacuum movere. Et eadem ratione posset motum illum totius mundi per infinitam successionem continuare, sicut posset alium, et alium mundum æqualem, vel majorem in infinitum producere: ergo ex parte spatii, seu capacitatis non repugnabat motum rectum esse æternum. Nec etiam repugnaret ex eo, quod per motum rectum deseritur totus locus, per circularem vero non nisi secundum partes; nam si aliunde ex parte spatii est capacitas ad occupationem novi loci totalis, et desertionem totius loci prioris, impertinens est illa differentia ad inferendam repugnantiam in uno motu potius quam in alio. Ratio ergo repugnantiæ in motu recto solum est, quia corpus mobile motu recto necessario supponi debet præexistens in aliquo certo loco, et consequenter si tale corpus est æternum, aliquem æternum locum concreatum habuit, quem in eadem æternitate amittere non potuit, ac proinde cum per motum localem priorem locum amittat, non potuit ab æterno, sed in tempore ita moveri. Quod æque procedit in motu circulari, quia licet non fit a toto loco respectu mobilis, fit per amissionem totius situs, et per mutationem uniuscujusque partis, aut astri, ut Solis, lunæ, et similium a toto loco suo, et ita est eadem ratio.

20. *Item ex comparatione alterationis.* — Idem videri potest in motu intensionis, seu alterationis: nam si homo ab æterno crearetur sine gratia concreata, non posset illam recipere nisi post infinitam durationem, ac proinde in tempore: vel si cum natura reciperet gratiam quasi concreatam, non posset illam nisi in aliquo determinato gradu recipere, quia oppositum repugnat actioni physicæ singulari: talis autem gratia non posset deinceps intendi successive per totam æternitatem, non solum quia fieret infinite intensa (nam hoc, consequenter loquendo, non repugnaret, cum latitudo intensiva gratiæ definita non sit) sed solum, quia res facta in æternitate in certo gradu, in eo necessario per æternitatem manet sine diminutione, vel augmento: eadem vero ratio est de situ determinato secundum singulas partes, ut declaratum est. Denique Angelus ab æterno productus cum aliqua cogitatione coexistente simul suæ creationi, non posset illam intendere, vel mutare, aut omittere, et ad aliam transire, nisi post infinitam durationem, solum quia res concreata cum re æterna est etiam æterna, ac proinde per infinitam durationem necessario permanens immutabilis. Idem ergo est de situ concreato ipsi cœlo. Ex quo evidenter concluditur non posse motum localem in corpore ab æterno creato esse æternum. Quoad has ergo duas partes evidenter probatur mundum non esse æternum.

21. *Tertium pronuntiatum, seu assertio quarta in ordine.* — Dico ergo tertio. Non potest evidenter et absolute demonstrari nullam rem mundi sive spiritualem, sive corpoream, sive corruptibilem, sive incorruptibilem esse æternam. Hoc late tractavi in dicta disputatione vigesima Metaphysicæ, sectione ultima, ostendendo non repugnare res permanentes ab æterno creari, et per æternitatem conservari sine ulla mutatione, quamdiu Deus illas ita conservare voluerit: quia de ratione creationis non est, ut nihil, seu non esse rei duratione præcedat creationem, sed satis est, quod præcedat naturæ ordine, quia res de se non habet esse, et nihil esset, nisi ab alio reciperet esse. Quam sententiam bene etiam descendit Vasquez, dicta disputat. 177, 1 part., cap. 3, et Daniel Malonius, in 2, dist. 1, disputat. 7, in 2 et 3 assertione. Dicit autem ille cum Durando res permanentes corruptibiles naturæ suæ relictas non potuisse ab æterno produci. Ego vero licet rem ab eo intentam veram esse censeam, nimirum rem corruptibilem, si crearetur ab æterno, necessario debuisse immunem a corruptione per æternitatem quamdam conservari, quod videtur a natura rei corruptibilis alienum: licet (inquam) hoc verum sit absolute loquendo, nihilominus ex suppositione, quod res corruptibilis sit creata ab æterno, necessario sequitur, ut corrumpi non possit per aliquam durationem infinitam, imo neque annihilari, quia repugnat rationi æternitatis omnis talis mutatio, ut probatum est. Quamvis illa duratio non habeat certum imaginarium terminum a parte post, sed voluntate divina determinandum sit, ut ibi declaravi, et ideo censui, non esse necessariam illam limitationem, seu conditionem, quia in ipsamet conditione æternitatis intrinsece includitur.

22. *Quartum pronuntiatum, seu assertio quinta*

in ordine, tripartita. — Probatur prima pars. — Probatur pars secunda. — Probatur tertia pars. — Unde dico quarto. Licet non possit absolute demonstrari omnes res creatas in tempore, et non ab æterno factas esse; nihilominus efficaciter ostendi potest, hoc et convenientius esset ex parte ipsius Dei, et magis consentaneum naturis creatarum rerum, et secundum extrinseca testimonia, vel indicia credibilius. Prima pars probatur, tum quia res creatæ in tempore evidentius ostendunt dependentiam a supremo ente per essentiam, et indigentiam influxus ejus, ut existere valeant, quam si ab æterno semper fuissent: tum etiam, quia hoc modo manifestatur apertius Deum non ex necessitate naturæ, sed libere, mundum et omnes res ejus produxisse : tum præterea, quia ita clarius constat, Deum non propter suum commodum, sed propter solam voluntatem benefaciendi aliis res procreasse. Cum enim Deus ab æterno statum sibi sufficientem et summe felicem, ac beatum habuerit sine creaturis, plane ostenditur, illis propter se non indiguisse, sed ex sola bonitate sua illis se, quando voluit, communicasse. Ergo ex parte Dei fuit hic modus creationis convenientior. Deinde ex parte creaturarum res clara est, quia omnis creata substantia vel est corruptibilis, aut saltem mutabilis, vel secundum locum, vel secundum aliquam qualitatem, et passionem saltem perfectivam, seu per actum immanentem: nec est consentaneum naturæ ejus, ut pro infinita duratione in eodem statu permaneat. Sed status æternitatis necessario secum affert hanc immobilitatem, ut declaravi : non est ergo a parte ante consentaneum naturis creatis æternas esse. Dico autem *a parte ante,* quia a parte post non ita repugnat, quia infinitas durationis in posterum nunquam actu completur; sicut a parte ante necessario esset asserendum posita æterna creatione. Pro tertia vero parte de credibilitate ex signis, vel testimoniis externis, præter testimonia fidei nostræ, induci possunt testimonia philosophorum ante Aristotelem, nam, ipso etiam teste lib. 1, de Cœlo, text. 102 : *Omnes mundum generant,* imo hic videtur fuisse communis fere consensus gentium, etiam infidelium. Item historiæ omnes tam divinæ, quam humanæ juvant, quia in eis ad summum inveniuntur vestigia antiquitatis mundi quinque, aut sex millium annorum, nam historia Moysis hanc antiquitatem non transcendit, et tamen creditur esse antiquior omni humana historia, ut Josephus, l. 1, contra Appionem, a principio, eleganter ostendit, cujus sententiam Patres confirmat. Clemens Alexandrinus, lib. 1 Stromat., Justinus, Apolog. 2, pro Christianis, versus finem, Tertullianus, in Apolog., capite 19, Eusebius, in Procem. ad Chron., et lib. 10, de Præparat. Evang., c. 3, et Augustinus, lib. 18, de Civit., cap. 8 et 37.

23. *An verba Genesis :* In Principio creavit, etc., *probent mundi creationem temporalem. — Partis negantis ratio.* — Unum vero superest theologicum dubium hujus loci proprium, videlicet, an veritas de mundi creatione temporali, et non æterna sufficienter probetur ex illis verbi, Genes. 1 ; *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Quod dubium de mundo visibili nunc tractamus, nam de Angelis, et supra in suo loco dictum est, et nunc an illorum creatio sub illis verbis comprehendatur, nondum discussimus. Ratio autem dubitandi est, quia ex loco habere plures sensus, et expositiones, nihil certi probari potest : sed ille locus est hujusmodi : ergo. Major videtur nota, quia si in alio sensu verba illa verificari possunt sufficienter, alium efficaciter, et de fide comprobare non possunt. Minor etiam constat ex variis sanctorum expositionibus, et ex ambiguitate illarum vocum in principio, utraque enim multiplicis significationis est. Nam particula *in,* licet frequenter sit designativa temporis, aut loci, juxta propriissimam Latinam significationem, tam in Scriptura sæpe ponitur pro particula *per,* ut ad Hebr. 1: *Novissime locutus est nobis in Filio,* id est, per Filium, et Psalm. 121 : *Fiat pax in virtute tua,* etc. Aliquando æquivalet dictioni *cum,* ut Oseæ 4 : *Lugebit terra, et infirmabitur omnis, qui habitat in ea, in bestia agri,* id est, cum bestia, et 2, Petr. 1 : *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam,* etc., Psalm. 2: *Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore.* Similiter etiam vox *principium,* significare quidem potest temporis initium, tamen etiam significare potest primam inter res creatas, illam scilicet ante quam non est alia producta, sicut fundamentum dici potest principium domus : item principium dicitur, quod in origine, seu productione activa est prius, et ita Pater inter divinas personas dicitur principium, et fons illarum, et Filius dicitur principium Spiritus sancti, et similiter Verbum divinum dicitur principium creaturarum, *quia omnia per ipsum facta sunt,* Joann. 1, et cap. 8, interrogatus Christus : *Tu quis es?* respondit, *Principium, qui et loquor vobis.* Aliter juxta proprietatem vocis Hebraicæ illi dictioni *prin-*

cipio correspondentis, dicitur, nomine principii significari aliquando principem, et ducem, et caput, vel summam totius rei.

24. *Primo. Et celebrior illorum verborum expositio.* — Hinc ergo variæ ortæ sunt lectiones et interpretationes illorum verborum. Inter quas illa est famosa et celebris, qua exponitur, *in principio*, id est, in Filio, quia Filius principium est, ut ex Joan. 8 diximus, et ita particula *in*, idem quod *per* significat, sicut ad Coloss. 1, ait Paulus, *In quo condita sunt universa*, et sicut de eodem ibidem dicit, *In quo habemus redemptionem*, et iterum infra: *Ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.* Et hanc expositionem probant Hilarius in id Psal. 39: *In capite libri scriptum est de me*, et Hieronymus, in principio Quæstion. Hebraic. in Genes., Ambrosius, lib. 1, Exaemer., cap. 3, 4 et 6, Augustinus, lib. 1, Genes., ad litter., c. 2, et lib. 11, de Civit., cap. 32, et lib. 12 Confession., c. 38, et in Imperfect. Genes. ad litter., cap. 4, et Origenes, hom. 1, in Genes. in princip., et Rupertus, lib. 1, cap. 3. Et ad hanc expositionem reducitur, quod alii dicunt, in sapientia, aut Verbo suo Deum creasse mundum.

25. *Expositio altera.* — Alia expositio illorum verborum est, *In principio creavit Deus cœlum et terram*, id est, res, quas Deus primum, et ante omnes alias creavit, sunt cœlum et terra, juxta illud Psalm. 101: *Initio tu, Domine, terram fundasti*, et sic videtur exponere Augustinus, lib. 11, de Civitat., cap. 6, cum dicit: *Porro si litteræ sacræ, maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum cœlum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius fecisse diceretur, si quid fecisset ante cætera cuncta, quæ fecit, procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.* Et hanc expositionem inter alias ponit, lib. 1 Genes. ad litter., c. 1, et in Imperfect. super Genes., c. 3, et Basilius, homil. 1, Exaemer., dicens: *Ad hæc deprehendes cœlum et terram, quasi fundamenta quædam, et bases fulcrales universi prius facta fuisse, et perstructa.* Et similiter loquitur Ambrosius, lib. 1, cap. 4, Eucherius, lib. 1, in Genes., cap. 1. Omitto alias expositiones, tum quia minus probabiles sunt: tum etiam, quia hæc sufficere videntur ad hujus testimonii vim eludendam contra mundi æternitatem. Quia etsi mundus ab æterno creatus esset, factus fuisset *in principio*, id est, in Verbo, sapientia, vel Filio, et inter omnia creata prima essent cœlum et terra, ita ut ante illa nihil creasset Deus, sed illa essent veluti fundamenta cæterarum rerum, nam in eadem æternitate id habere potuissent.

26. *Pars affirmans de fide est.—Probatur.* — Nihilominus dicendum est, hoc testimonio efficaciter, et de Fide probari mundum non ab æterno, sed in tempore, vel cum tempore, seu in initio temporis, vel instantis, aut alicujus creatæ durationis fuisse creatum. Probatur primo, quia verba ipsa simpliciter, et sine ulla vi, aut proprietate intellecta hunc sensum præ se ferunt, et ideo nullo modo excludendus est. Præsertim, quia cum sermo ille sit historicus, in omni proprietate ac simplicitate sermonis verba ejus accipi debent. Secundo, quia illud principium assignat Moyses tanquam initium tam illorum sex dierum, in quibus completa est mundi institutio, quam totius temporis subsequentis. Unde optime colligit Basilius, dicta homil. 1, ex illo testimonio convinci, *non fuisse plures annos durationis temporis, seu mundi, quam possint usque ad illud principium supputari.* Tertio, quia in cap. *Firmiter*, de Summa Trinitate, definit Concilium Lateranense Deum sua omnipotenti virtute *ab initio temporis* condidisse mundum, in quo tacite exponit verba Moysi de initio temporis, et ita ibi esse definitum hunc sensum conspirant omnes Patres; nam licet alios adjungant, hunc tanquam proprium et primarium, et fundamentalem supponunt, ut videre licet in Hieronymo, Ambrosio et Basilio, locis citatis, et Chrysostomo, homil. 2, in Genes., Athanasio, in illa verba: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, Tertulliano, advers. Hermogen., cap. 19, et sequentibus, Cyrillo, libro quinto Thesauri, cap. 6, et consentit Augustinus, dicto lib. 11, de Civitate, cap. 6; et libro primo Geneseos et ad litter., cap. 1 et 2, lib. 12, Confess., a cap. 28 usque ad finem, D. Thomas, 1 p., quæst. 46, art. 3.

27. *Satisfit expositionibus allatis n. 24 et 25.* — Neque obstant, quæ de aliis expositionibus allata sunt: nam qui ut litterales illas admiserit, non debet ullo modo hanc excludere, sed in eadem littera plures litterales sensus admittere, ut probabilior theologorum sententia fert, de qua re alibi; et quidem posterior sensus ex duobus primis satis consentaneus est litteræ et proprietati verborum, multumque a Patribus approbatus. Videtur tamen nihilita involvere et includere hunc tertium sensum, ut necessario illum inferat, nec separari commode possint. Quia ita Moyses affirmat cœlum et terram esse primas res creatas a Deo saltem ex visibilibus, ut etiam affirmet, creationem

illarum incepisse, cum antea non fuisset, et ita simul tradit principium ipsius creationis et rerum, a quibus mundus incepit. Altera vero expositio licet rejicienda non sit, maxime propter Patrum auctoritatem, vel est addita allegorice, ut quidam loquuntur, vel secundum sensum litteralem reconditum, et ab Spiritu sancto intentum, non tamen ad verborum contextum, et historiæ veritatem necessarium.

CAPUT III.

AN CŒLUM ÆTHEREUM IN PRINCIPIO TEMPORIS CREATUM FUERIT.

1. *Pro hac quæstione suppositio prima.—Secunda suppositio.— Tertia suppositio.*—Hactenus explicuimus, quando, quomodo, et a quo mundus hic visibilis creatus fuerit, et consequenter verba illa, *In principio creavit Deus* exposuimus, nunc de rebus ipsis per hanc propriam creationem productis dicendum superest, et consequenter sententia verba, *cœlum et terram,* exponemus. Unde supponimus, nomine *principii* nos semper intelligere illud primum instans, in quo mundus per propriam et rigorosam creationem factus est, priusque de cœlo, postea de terra dicemus. Deinde supponimus cœlum illud fuisse corpus quantum ex se sensibile, et locum corporalem replens; nam licet Augustinus interdum de solis Angelis id interpretari videatur, ut infra videbimus, certissimum nihilominus est, non esse excludendum verum et corporale cœlum; quia hæc est propria significatio vocis, et non est admittenda improprietas, ac metaphora in ingressu historicæ narrationis sine cogente necessitate, quæ nulla hic est, nec auctoritas; quin potius cum Ecclesia in symbolis fidei unum creatorem cœli et terræ confitetur, ita plane cœli nomen interpretari videtur. Idemque argumentum ex capite *Firmiter* desumitur, et ex Patribus statim ostendetur. Suppono denique triplex esse cœlum ex modo loquendi Scripturæ et Patrum, scilicet, empyreum, æthereum et aereum : empyreum vocatur supremum omnium cœlorum, quod est veluti per antonomasiam sedes Dei, et proprius locus beatorum; aereum notum est; sub æthereo ergo omnia corpora simplicia inter cœlum empyreum et elementum aeris contenta comprehendimus, de quibus primo tractamus, quia empyreum minus notum est; et aer juxta communem et philosophicum morem non tam proprie cœlum nominatur.

2. *Jam suadetur pars negans quæstionis.— Confirmatur.*—Ratio ergo dubitandi est, quia unum, vel præcipuum ex his cœlis est firmamentum, in quo fixæ stellæ insunt : sed firmamentum non fuit creatum in primo instanti creationis mundi : ergo nec cœlum æthereum, neque aliquod ex cæteris in dicto spatio contentis. Major nota est ex usu theologorum cum D. Thoma, 1 p., q. 68, art. 1, et sequentibus, et potest sumi ex illo Daniel 12 : *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui ad justitiam erudiunt multos quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Minor autem probatur, quia paulo post in eodem cap. 1, Genes., dicitur firmamentum die secundo factum. Consequentia denique probatur, tum quia eadem ratio est de cæteris cœlis illius ordinis, quæ de cœlo stellato, cum sit illud spatium interjectum inter cœlum empyreum, aut cristallinum, seu primum mobile, et supremum planetarum, non debuit vacuum in eo instanti relinqui ; neque etiam debuit aliquo corruptibili corpore postea inde ejiciendo, vel in aliud transmutando repleri, cum vicina corpora superius et inferius essent incorruptilia. Ergo melius consequenter dicitur nullum cœlum æthereum tunc fuisse creatum, sed illud totum spatium, quod hi cœli replent, tunc vel aere, vel materia informi, vel imperfecte formata plenum fuisse, donec cœli fuere formati; et hoc confirmatur, quia legimus solem, lunam et stellas quarto die fuisse facta : eadem est autem ratio totius, et partis : ergo omnes isti cœli non primo instanti creati, sed postea successive facti sunt.

3. *Opinio quædam refertur, et paulatim inferius enodanda remittitur.*— Potest imprimis hoc loco referri opinio dicens, nomine cœli non significari determinata corpora, sed summatim sub illis vocibus comprehendi omnes res universi. Sed hæc sententia non est modo tractanda, quia potest et verum, et falsum sensum habere, et ideo in discursu hujus libri paulatim enodabitur, et in fine illius vera resolutio concludetur; utcumque vero intelligatur, negari non potest, quin per illas voces corpora diversa, seu partes distinctæ universi significentur. Hoc enim et verborum distinctio, et propria uniuscujusque significatio convincit. Ideoque, ita sunt semper communi sensu Ecclesiæ et Patrum intellecta ; et ideo prius videndum est, quid per se et proprie illius nominibus significatum sit, et consequenter di-

cemus, an aliæ res sint sub illis primis significatis comprehensæ, et quæ illæ sint, et qua ratione sub hac vel illa indicari intelligantur.

4. *Altera opinio nomine cœli intelligit empyreum.* — Igitur in præsenti puncto propter rationem factam dixerunt aliqui in eo instanti non fuisse creatum cœlum æthereum, de quo nunc loquimur, sed nomine cœli solum empyreum significari. Hæc fuit sententia Bedæ, in principio Exaemeron, quod etiam Junilio tribuitur, et ibi allegatur Hieronymus, de cujus sententia infra dicemus. Citatur etiam pro hac sententia Damascenus, libro primo, capite sexto, ait enim : *In universitatis hujus procreatione cœlum illud conditum fuisse, quod ii, qui apud exteros sapientiæ laude floruerunt, Mosi dogmata sibi vendicantes, orbem syderum expertem vocant.* Sed hæc verba optime de primo mobili,seu cœlo crystallino intelliguntur; et in eis Damascenus cæteros cœlos non excludit. Imo illi cœlo statim subjungit firmamentum, de quo et de aliis cœlis varias opiniones refert, et concludit : *Cæterum quoquo modo hæc se habeant, omnia certe divino jussu facta ac stabiita sunt, divinamque voluntatem, atque consilium pro fundamento habent.* In quo loquendi modo potius significat cœlos creatos esse simul quam successive, licet neutrum expresse declaret. Magis indicant hanc sententiam Basilius, homilia tertia Exaemeron, ponens firmamentum factum quoad substantiam secundo die, et ab elementis distinctum, licet sentiat ex eorum materia fuisse productum. Item Origenes, homilia prima in Genes., cœlum a principio factum a firmamento distinguit, et sedem Dei appellat. Item Anselmus, lib. 1, de Imagin. mundi, cap. 28, et Hugo Victorinus, in Sum. senten., tract. 2, c. 1, in fin., et Glossa ordinaria Strabonis, et Abulensis, Gen. 1, et ex scholasticis Bonaventura, in 2, dist. 12, in primo dubio litterali. Pluresque alios antiquos et modernos auctores refert pro hac sententia Pererii, lib. 1, in Genes., circa illa verba, *cœlum et terram.* Hanc vero sententiam ex modernis theologis acriter defendit Molina, in tract. de Opere sex dierum, disp. 2, et Salmeron 2, Petr. 3, disp. 4.

5. *Auctoris assertio communis.* — Nihilominus dicendum est, in illo principio mundi, seu primo instanti creationis ejus creata esse omnia cœlestia corpora mobilia a primo mobili usque ad ultimam lunæ sphæram inclusive. In assertione non excludo cœlum empyreum, nec in ea parte præcedenti sententiæ contradico, sed illam in caput sequens tractandam relinquo: tantum ergo assero reliquos cœlos tunc esse creatos, sive illud aliud sit, sive non sit. Sic ergo assertio communis est inter scolasticos, in 2, distinc. 12, quos paulo post referemus ; et præsertim sumitur ex divo Thoma, 1 part., quæst. 66, art. 1, juncto alio, art. 1, quæst. 68, et paulo post auctoritate Patrum comprobabitur. Ratione igitur probatur ; quia verba Scripturæ huic assertioni non repugnant, imo illis est valde consentanea, et alioqui est valde conformis rationi naturali ; ergo. Major per se patet ex propria significatione nominis *cœli,* et statim in numero septimo magis declarabitur. Probatur ergo minor primo, quia nihil factum est a Deo per propriam et rigorosam creationem, nisi in illo primo instanti : quidquid enim postea factum est, ex materia præjacente formatum est, ut omnes fatentur, et ex discursu totius fabricationis mundi aperte constabit ; sed cœlum æthereum quoad omnia dicta corpora cœlestia, non est producibile natura sua, nisi per creationem : ergo in illo primo instanti factum est. Consequentia est nota, quia non est credibile Deum in prima creatione rerum aliter creasse cœlum, quam natura ejus postulet, vel quam sit naturæ illius consentaneum : id enim neque ad manifestandam divinam sapientiam, neque omnipotentiam pertinebat, utraque enim magis ostendebatur subito, et uno momento, ac imperio, nobilissima corpora, nobilissimo etiam modo, prout natura illorum postulabat, ex nihilo creando ; neque alius modus productionis cœlorum in Scriptura fundamentum, aut vestigium habet. Probatur ergo minor, quia cœlum est corpus natura sua incorruptibile et inalterabile : ergo etiam est in generabile natura sua ex præjacente materia, ac subinde natura sua postulat per creationem produci.

6. *Cœlorum incorruptibilitas multipliciter suadetur.* — Assumptio de cœli incorruptibiliate intrinseca non potest quidem aut demonsratione convinci, aut ex Scriptura efficaciter probari. Nihilominus est aperta sententia Dionysii, cap. 4, de Divin. Nominibus, in prima ejus parte, quam scholastici et philosophi tam gentiles, quam Christiani communiter magis probant. Et quidem si rationem spectemus, est multo verisimilior, tum quia cœli facti sunt, ut perpetuo durent sine ulla transmutatione etiam partiali, diminutione, vel augmento, quæ proprietates melius quadrant cum substantia natura sua incorruptibili, tum etiam quia facti sunt, ut per ipsorum continuam influentiam uniformiter difformem inferiora om-

nia per continuas generationes, et corruptiones conservarentur perpetuo, quantum est ex parte talis constitutionis universi, ad quem finem aptior etiam erat natura incorruptibilis: tum præterea, quia nullum indicium corruptionis, vel mutationis tendentis ad illam, in tanto temporis decursu in eis observatum est: tum quarto, quia per se videtur incredibile, solem, vel astra cætera esse corruptibilia, nec magis credibile est, corpori corruptibili, aut ordinis inferioris esse affixa: tum quinto, quia motus circularis cœli de se perpetuus aliquod etiam indicium, et argumentum præbet incorruptibilitatis cœli, ut maxime Aristoteles ponderavit: tum denique, quia corruptibilitas ab intrinseco proxime provenit ex qualitatibus, et dispositionibus habentibus contrarium, quas cœlum non habet, nec cum aliquo fundamento ei tribui possunt. Cum ergo hæc omnia incorruptibilitati faveant, et alioqui non fuerit Deo difficile, nedum repugnans, talia corpora de se incorruptibilia facere, hicque modus constitutionis universi sit nobilior, magisque Dei omnipotentiam et sapientiam commendet, non est, cur de incorruptibilitate cœlorum dubitemus, si rationem (inquam) spectemus. In Scriptura autem nihil invenitur huic veritati contrarium: imo prima verba Geneseos illam confirmant, ut statim ponderabimus; difficultatibus autem, quæ ex operibus secundi et quarti diei oriri videbantur, in secundo libro explicando illorum dierum opera, plene, ut spero, satisfaciemus. Facit etiam quod Psalm. 148, postquam de cœlis dicitur: *Ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt,* additur: *Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi,* etc. Ac denique Job 37, de cœlis dicitur: *Solidissimi, et quasi ære fusi sunt* quod de cœlis aere superioribus Gregorius, D. Thomas, et fere omnes interpretantur, eorumque incorruptibilem soliditatem ibi describi intelligunt, quamvis alii de aere subtiliter interpretantur.

7. *Probatur jam principalis rationis major propositio.* — Addimus præterea (estque principalis rationis major propositio) veritatem hanc de creatione cœli ætherei in primo instanti creationis mundi magis esse consentaneam narrationi Moysis dicentis: *In principio creavit Deus cœlum.* Probatur primo ratione, in qua imprimis suppono id, in quo omnes videntur convenire, ibi nomine cœli non significari solum elementum ignis, vel aeris, sive illam etiam sub cœli nomine comprehendantur, sive non, quod postea videbimus. Hoc ergo posito, non apparet verisimile Moysem de solo empyreo cœlo fuisse locutum: ergo maxime locutus est de cœlo æthereo, etiamsi aliud non excluserit. Probatur antecedens, quia, ut Sancti illa verba exponentes dicunt, Moyses cum creationis mundi exordia rudi populo vellet proponere, uti debuit verbis in significatione omnibus nota et familiari: at vero nomine cœli communiter omnes intelligunt hæc corpora superiora visibilia, et omnium cognitioni exposita: ergo credendum est illa maxime nomine cœli significasse, et non tantum cœlum empyreum invisibile nobis, et sive per motum, sive per alios effectus valde ignotum. Accedit, quod de illo cœlo empyreo vel nulla, vel certe valde rara mentio in Scriptura fit, ut capite sequenti videbimus: alii vero cœli, qui moventur, et in hæc inferiora influunt, passim nomine cœli vel cœlorum significantur: ergo maxime probabile est non fuisse exclusos a significatione nominis cœli in illis primis verbis: *In principio creavit Deus cœlum.* Denique postea ostendemus, etiam aerem sub illa voce comprehendi: ergo multo magis cœli inter aerem et empyreum cœlum comprehensi sunt.

8. *Confirmaturque ex Patribus.* — Deinde ex sanctis Patribus aperte hanc sententiam sequuntur Basilius, homilia 1, Exaemer. dicens sub terra comprehendi cætera elementa, cœlum autem esse corpus illud supremum, quod supra elementa existit; et in homil. 2 dicit cœlum, quod in principio fuit creatum, postea fuisse luce et stellis ornatum, quod de cœlo empyreo dicere non potuit. Ambrosius etiam, lib. 1 Exaemer, cap. 6, per cœlum illud intelligit, *quod est prærogativa generationis et causæ,* utique universalis et efficiens, nam materialem dicit esse terram. Apertius id docuerat Tertullianus, cont. Hermogen., cap. 26, ubi etiam firmamentum dicit esse illud cœlum quod in principio factum dicitur, de quo postea videbimus. Favet item Hieronymus, epist. 139, ad Cyprianum, dicens Moysem illis verbis creationem tantum rerum visibilium exposuisse, quod licet nimium videatur propter particulam exclusivam *tantum,* nihilominus satis significat Moysem de his cœlis visibilibus locutum fuisse; et Augustinus, lib. 2, Genes. ad litter., per quatuor prima capita non putat improbandam sententiam, quæ negat cœlum sidereum esse firmamentum die secundo factum, ex quo plane fit, fuisse in principio creatum. In quam etiam sententiam magis inclinat divus Thomas, 1 p, quæst. 68, art. 1, ad 1,

ubi varias opiniones referens, hanc ultimo loco ponit. Eamdemque optime suadet ac defendit Pererius supra in discursu expositionis illorum verborum : *In principio creavit Deus cœlum*, et ibid. Eugubinus et Cajetanus, et plures alios hujus interpretationis sectatores refert ibi, Ascanius Martinengus in glossa magna.

9. *Bipartitum consectarium ex proxime dictis.* — *Ejus prior ostenditur.* — Ex quibus a fortiori concludimus non significari in illis verbis nomine *cœli* materiam informem, ex qua postea formari, seu producti sunt orbes cœlestes, qui sub empyreo usque ad lunam continentur, sive per materiam informam intelligatur materia pura carens omni substantiali forma ejusdem, vel alterius speciei a materia rerum generabilium : sive intelligatur corpus aliquod imperfectum materia et forma constans, ex quo postea per introductionem formarum perfectiorum cœlestia corpora substantialiter producta fuerint. Utroque enim modo de illa materia informi opinati aliqui sunt ; neuter autem juxta litteræ proprietatem, aut veram rationem potest subsistere. De priori patet, quia materia cœli nuda, et quæ nunquam fuit informata forma cœli, nec ad illam recipiendam proxime disposita, non potest nisi abusive, et cum magna multumque voluntaria improprietate cœlum appellari. Talis enim significatio nec in aliquo usu habet fundamentum, nec in Scriptura illius vestigium invenitur ; ergo sic exponere non est interpretari fideliter, sed ad libitum Scripturam corrumpere, quod in nomine *terræ* latius infra videbimus. Ut omittam esse contra omnem rationem fingere illud miraculum, vel monstrum creandi puram materiam sine forma, sicut de elementari etiam dicemus.

10. *Ostenditur etiam posterior.* — In altera item opinione , licet ut probabile admitteretur cœlos esse productos ex aliqua præjacente substantia aquea, vel simili, nihilominus non esset probabile illam significatam esse nomine cœli, tum propter rationem factam cum proportione applicatam ; tum etiam quia alias non posset ex illo loco probari aliquod cœleste corpus factum esse per creationem propriam in illo principio, quod est contra omnes Patres, et contra omnem rationem. Sequela autem est clara, quia si substantia illa imperfecta dicta est cœlum, quia ex illa formandi erant cœli ; eadem facilitate posset quis dicere cœlum etiam empyreum ex eadem materia esse formatum, quia est eadem ratio, et quia non potest oppositum ex Scriptura ostendi, vel efficaci ratione probari, data hypothesi, quod alii cœli essent ex tali materia formati. Quod autem nec in reipsa facta fuerit talis substantia imperfecta transmutanda postea in substantiam cœlestem, ratione a nobis ostensum est, quantum materia patitur, nec ad ostensionem divinæ omnipotentiæ confert, multo enim magis illam manifestat, quod subito, et quasi unico et indivisibili fluxu perfectissima cœlestia corpora ex nihilo procreaverit. Quod vero talis materia, seu substantia imperfecta per nomina *terræ*, aut *aquæ* in illo principio Geneseos significata non fuerit, in sequentibus ostendemus et ad difficultatem sumptam ex productione firmamenti in libro sequenti, capite secundo, explicando opus secundi diei, respondebimus, quia non potest aliter plene dubitationi satisfieri ; nunc ergo solum negamus firmamentum secunda die factum, fuisse cœlum stellatum, vel aliquod ex cœlis supra elementa constitutis, quid autem fuerit, ibi dicemus, et de sole, luna, et stellis in opere quartæ diei dicendum erit.

CAPUT IV.

UTRUM SUB CŒLO IN PRINCIPIO CREATO CŒLUM EMPYREUM COMPREHENDATUR.

Præsentis capitis puncta quatuor. — Nunc superest examinanda sententia Patrum superiori capite relata quoad partem affirmantem de cœlo empyreo, quod sub nomine cœli in illa prima sententia comprehendatur. In quo dubio quatuor puncta breviter tractanda occurrunt. Primum, an tale cœlum sit? secundum, an æternum sit? tertium, si temporale est quando creatum sit? quartum, an de illo in verbis illis Moyses fuerit locutus, de quibus suo ordine breviter dicemus.

1. *Cajetani opinio circa primum punctum.* — Circa primum Cajetanus , in cap. 12 secundæ ad Corinth., sentit non esse tale cœlum. Affirmat enim primum mobile, quod proxime est, supra cœlum stellatum esse supremum, et illum esse cœlestem patriam , in qua Deus, et beati habitare dicuntur , et addidit, *Empyreum siquidem cœlum a posterioribus traditum, nullibi invenitur in Scriptura.* Ex quo inferre vult , non est tale cœlum supra primum mobile, alias non satis intentionem suam probasset ; eamdem sententiam tribuunt aliqui Augustino Eugubino, in cap. 1, Gen., ut illum a graviori errore liberent , de quo in secundo puncto dicemus, et pro hac sententia allegari

potest Damascenus, lib. 1, cap. 6, ubi supra firmamentum et cœlum stellatum solum unum cœlum agnoscit, quod instellatum, seu stellis expertem vocat. Et infra, illud cœlum cœli, et primum cœlum appellat, et a philosophis cognitum esse dicit : unde non immobile, sed potius primum mobile illud manifeste ponit, et consequenter empyreum excludit. Basilius etiam, hom. 3, Exaemer., duos tantum cœlos ultra aereum agnoscere videtur, et indicat Theodoretus, q. 11, de cujus sententia plura statim.

2. *Opposita sententia in prædicto puncto communior probatur a theologis et Patribus.* — Sed veritas communiter in Ecclesia recepta, et omnino certa est, ultra omnes cœlos mobiles dari quoddam cœlum immobile, nobilius cæteris, et lucidissimum, ac pulcherrimum beatorum domicilium, quod empyreum appellatur. Non quia sit igneæ naturæ (ut quiddam falso putarunt, eo quod πῦρ Græce ignem significet), sed quia sicut ignis natura sua totus est lucidus, ita corpus illud lucidissimum est. Unde Magister, in 2, d. 2, dixit vocatum esse empyreum, id est, igneum a splendore, non a calore. Potest etiam alia proportio inter hæc corpora considerari, quod sicut ignis supremus est inter elementa, ita et hoc cœlum inter omnes superiores orbes. Hanc ergo sententiam communiter receperunt scholastici omnes cum Magistro, in 2, d. 2, eamque tribuunt Bedæ in Exaemer., et Straboni, in glossa ordinaria, quos etiam Magister allegat, et D. Thomas, 1 p., q. 66, art. 3. et quæst. 68, art. 1, ad 1, eamdem secuti sunt Alcuinus, Rabanus, Lyranus et fere alii, in Gen., et Hugo de sancto Victore, in Sum. sententiar., tract. 2, cap. 1, in fide, et Abulensis, Gen. 1, in explicatione operis quintæ diei, et in cap. 23 Exod., q. 52 et 53, et ante omnes indicavit hanc sententiam Basilius, nam licet, loco citato, duos tantum cœlos cum mundo visibili constituat, tamen in homil. 1, Exaemer., sicut dicit Angelos fuisse mundo visibili antiquiores, ita etiam ponit *quoddam antiquius cœlum illis substantiis mundo visibili præstantioribus conveniens*, etc. Hoc autem cœlum esse non potest, nisi quod nunc empyreum appellamus. Theodoretus etiam, d. q. 11, in Gen., ponit quoddam cœlum primum prima die ante lucem factum, et ab illo distinguit firmamentum secundo die factum, quod dicit factum ex aquis, tamen esse verum cœlum, in quo sunt luminaria; et inter firmamentum, et primum cœlum fatetur esse aquas firmamento proxime conjunctas, et (ut ait) luminarium ardorem temperantes, quas tamen cœlum non appellat, et supra illas solum cœlum primo creatum constituit. De quo concludit, quod *quemadmodum cœlum istud nobis est pro tegmine, terra autem pro pavimento, ita cœlum quod videmus, pro tegmine supra propositum cœlum habet.* Hoc ergo idem esse videtur, quod empyreum, quia supra omnes cœlos visibiles, et ultra aquas supra cœlos visibiles existentes illud invisibile constituit, unde etiam videtur immobile, et ad officium cœli empyrei illud constituere. Tandem antiquior his omnibus Anacletus papa, in epist. 2, decret. in fine, de Verbo sic dicit : *Dominus ex cœlesti aura ac empyreo domicilio in castissimæ Virginis potissimum uterum pro nostra redemptione carnem suscipiens, advenit.*

3. *Secunda probatio eamdem sententiam ex Scriptura.* — Secundo censetur hæc sententia consentanea divinis Scripturis : nam licet propter ambiguitatem nominis cœli vel cœlorum, certa esse non possit : nihilominus ubi Scriptura loquitur de cœlo quod est singularis domus Dei, et domicilium beatorum, de hoc loqui censetur, ut Psalm. 102 : *Dominus in cœlo paravit sedem suam, et regnum ipsius omnibus dominabitur,* et Psalm. 113 : *Cœlum cœli Domino,* ubi Theodoretus : *Non hoc, quod videtur, sed illud, quod superius est, quod hujusce veluti tectum est, quemadmodum hoc quod videmus, nostrum est tectum ;* et simili modo recte intelligitur illud Deut. 10 : *Domini Dei tui cœlum est, et cœlum cœli,* et illud, quod de Christo dicitur Psal. 67 : *Ascendisti in altum,* etc., et postea : *Psallite Deo, qui ascendit super cœlum cœli ad Orientem.* Ita enim de Christo exposuit Paulus, ad Ephes. 4, et profecto per se verisimile est, præparasse Deum Christo peculiare cœlum, excellentius omni cœlo mobili, stabile, ac quietum, sicut decebat corporis Christi majestatem. Unde de eodem cœlo recte intelliguntur alia loca, in quibus Christus dicitur sedere *ad dexteram majestatis in excelsis* ad Hebr. 1, et similia. Item illud 2, Corinth. 5 : *Scimus, quia si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur, habitationem habemus in cœlis, domum non manu factam, æternam in cœlis,* et similia multa possunt per congruentem interpretationem induci, licet non cogant.

4. *Tertio suadetur rationibus.-Prima ratio.-Secunda ratio.* — Tertio addi possunt rationes, non quidem demonstrantes, sed multum suadentes, præsertim suppositis aliis nostræ fidei mysteriis. Cum enim in hoc cœlo non sit mo-

tus, ut supponimus, nec etiam sint astra, nec lumen ejus ad oculos nostros perveniat, et influentia ejus vel nulla sit, vel non possit experimento cognosci, nulla superest nobis via demonstrandi cœlum illud creatum esse. Supposito autem articulo fidei, in quo credimus supernaturalem gloriam electis omnibus esse in cœlo paratam, nimis credibile fit, illud cœlum esse distinctum ab omnibus cœlis, qui circa terram existunt, omnesque sicut loco, ita etiam natura, et perfectione excellens. Moveor primo quidem, ac præcipue propter honorem corporis Christi, de quo certum est in supremum cœlum ascendisse, ut latius ostendi, et declaravi in 2 tom., 3 p., disp. 51, sect. 1, conclu. 3. Non est autem verisimile Christum stare supra cœlum in motu perpetuo existans, alias vel non haberet fixos pedes in certa parte cœli, sed sub illis semper cœlum percurreret, vel cum ipso cœlo semper Christus raperetur : hoc autem secundum absurdissimum est, et primum parum decens. Deinde procedit etiam hæc ratio in corpore sanctissimæ Virginis, et aliorum, qui forte jam sunt cum suis corporibus in cœlo. Moveor secundo, quia omnes cœli mobiles facti sunt quasi in ministerium viatorum hominum, et ut illis suo modo deservirent : ergo decuit, ut aliquod excellentius fieret solum ut esset locus gloriæ beatorum et quasi thronus corporalis, in quo Deus specialiter regnet ; ut sicut inter Angelos dantur quidam ministrantes, alii assistentes; ita inter corpora cœlestia præter ea, quæ sunt ad ministerium generationum, aliquid sit solum, ut in eo sancti spiritus, et homines Deo assistant.

5. *Tertia ratio.* — *Quarta ratio.* — Moveor tertio, quia in damnatorum supplicium Deus specialem locum et ignem inferni ab initio destinavit, qui nullum alium usum in mundo habet : ergo majori ratione credendum est destinasse quoddam cœlum, quod futurum esset regnum et sedes beatorum, ut de illo etiam corporaliter intelligatur Christi verbum Matth. 25 : *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi* · non enim ab origine mundi præparata fuit spiritualis gloria, nam hæc in prædestinatione ante mundi originem in æternitate præparata est, ut habetur ad Ephes. 1, in executione autem non præparatur, nisi quando datur : locus autem illius gloriæ, ad extra, et in executione ab origine mundi præparari potuit, sicut ignis æternus Angelis et damnatis paratus fuit. Ultimo hujus cœli constituto non parum ad universi complementum pertinet, ejusque pulchritudinem auget, sic enim totum universum corporeum inter duo extrema fixa, et immobilia clausum est, quæ sicut situ extreme distant, ita etiam proprietatibus : nam unum est maxime densum et opacum, alterum lucidissimum et subtilissimum, et in utroque aptissima proportio in ordine ad fines bonorum et malorum hominum, et Angelorum invenitur ; neque contra veritatem hanc difficultas alicujus momenti invenitur.

6. *Circa primum punctum quid Eugubinus opinatus credatur a quibusdam.* — Secundum punctum erat de antiquitate hujus cœli, an videlicet æternum sit : quod potest interrogari vel de æternitate per se, et ab intrinseco, vel de æternitate per effectionem æternam Dei. Priori modo videtur potuisse hoc cœlum æternum Augustinus Eugubinus, in cap. Gen. 1, in principio expositionis illorum verborum : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cujus auctoris propria verba hic referre non possum, quia in correcto codice, quo utor, obliterata omnino sunt. et expuncta. Benedic. autem Pererius refert, illum docuisse, *cœlum empyreum esse quippiam æternum et increatum, hoc est, esse lucem et claritatem quamdam manantem ex Dei essentia, in qua Deus est, et ad cujus participationem, atque fruitionem tam boni Angeli, quam viri justi admittuntur.* Unde ipse intelligit Eugubinum asseruisse cœlum empyreum esse aliquid, quod non est Deus, et nihilominus æternum et increatum esse. Ideoque illam sententiam per absurdam, execrandam, et a Christi disciplina abhorrentem vocat. Alii vero simpliciter errorem in fide vocant, ut Catherinus, in Genes, et Molina, 1 p., tract. de Opere sex dierum, disp. 3, et alii.

7. *Illum Malonius ad meliorem sensum reducit.*—At vero Daniel Malonius, in d., disp.7, ut Eugubinum ab hac nota liberet, dicit, per cœlum empyreum illum non intellexisse corpus aliquod, nec lumen spirituale reipsa distinctum a Deo, sed claritatem divinam, quæ Deus ipse est. Ac proinde Eugubinum abusum fuisse nomine cœli empyrei, maleque illud interpretatum fuisse, ac proinde negasse verum cœlum empyreum corporeum, non tamen in jam absurdum errorem incidisse, ut aliquid distinctum a Deo, et quod Deus non sit, increatum esse affirmaverit. Potestque interpretatio hæc fieri verisimilis ex testimoniis Scripturæ, quæ pro sua sententia Eugubinus inducit,quale est illud Psalm. 103 : *Amictus lumine, sicut vestimento,* et 1, Tim. 6: *Qui lucem habitat*

inaccessibilem , et illud Joan. 17: *Clarifica me Pater claritate, quam habui, priusquam mundus fieret apud te.* Item quia dicit cœlum empyreum esse illam lucem et claritatem Dei , quæ justis pro mercede promittitur, quæ certe non est nisi lumen increatum Dei. Multaque similia leguntur apud Eugubinum, in lib. de Rebus incorporeis et invisibilibus , in quibus hunc sensum indicat. Ait enim, *esse lucem divinitatis, quam semper cum Deo fuisse necesse est* , et adjungit : *Et hæc si cœlum empyreum est , semper ab æterno fuit cœlum empyreum, id est, immensa lux divinatis, id est, beatissimum illud, quod est supra cœlum, quod appellare non audeo: nam neque locus est, neque corpus.*

8. *Malonii patrocinium aliis ipsius Eugubini locis non cohæret.*— Addit vero Eugubinus multa, quæ sensum hunc destruere videntur: imprimis de illa luce ait: *Hæc lux manet duntaxat a Deo*, et infra: *Hoc est cœlum empyreum nascens, proficiscens, manans a divinitate. Quod nunquam dixerim ego creatum, paratus recantare si male sentio ;* et quod mirandum magis est, de hoc ipso cœlo, seu luce ait, *hæc lux an corporea sit, an incorporea quædam, non facile dixerim* quod de luce divinitatis, et quæ Deus est, dicere stolidissimum esset, et plusquam hæreticum, si fas est dicere: maxime quia subjungit : *Arbitraret tamen talem esse ut hæc corporea, et nostra possit esse, et dici quasi simulacrum ejus, ut illa sit divinissima lux nota, visibilisque et animo et oculis, qualem Christus ostendit, cum vestimenta ejus facta sunt alba ut nix, et facies ejus ut sol enituit, et qualem ostendit Moysi in rubo.* Si ergo lux illa visibilis est corporeis oculis, quomodo potest esse ipsa divinitas? Accedit, quod in Cosmopœia in initio expositionis operis secundi diei *globos cœlestes*, ait, *esse cœlestes aulas, quarum una est aula Dei, ab splendore perenni vocata ab antiquis cœlum empyreum.* Si ergo est globus cœlestis, quomodo non est corporeus? Denique in Recognitione Geneseos, cap. 2, in principio refert Theodoreti sententiam constituentis differentiam inter cœlum empyreum, et firmamentum, quod illud ante lucem, hoc cum luce factum est , illud ex nihilo , hoc ex aqua est conditum, quam sententiam ipse valde approbat, atque laudat, quid ergo est, quod aliis locis dicit esse increatum.

9. *Discutitur et expugnatur Eugubini sententia.*—Perplexa quidem est sententia Eugubini , et non potest a gravi lapsu et errore excusari : nam si sentit cœlum empyreum esse rem distinctam a divinitate, et esse omnino increatam, et per se æternam, manifesta est hæresis, et contra expressum fidei articulum, quod Deus sit creator omnium visibilium et invisibilium. Si vero non putavit illam lucem esse omnino improductam a Deo, sed manentem ab ipso, ut loquitur, non per temporalem effectionem liberam, sed per naturalem dimanationem, id enim significat, cum ait, esse *lucem, quam semper a Deo fuisse necesse est*, sic duos alios errores involvit. Prior est, Deum extra se aliquid necessario producere, alter aliquid esse æternum, licet sit factum a Deo; utrumque enim horum hæreticum esse supra ostensum est, et tractando de creatione Angelorum idem diximus, et in Metaphysica de creatione disputando, et præterea errat etiam negando fore creatum quid, quod tali etiam modo a Deo factum esset, ut in eisdem locis ostendi. Et præterea dum Eugubinus hanc lucem manantem a Deo dicit esse præmium beatis promissum, si illa lux non est Deus, incidit in errorem dicentium beatos non videre Deum in sua substantia, sed quamdam lucem et splendorem a divinitate manentem , quam in 1 p. libri secundi de Attributis , cap. 7 , impugnavimus. Ad hæc explicare nullo modo potest, qualis sit illa lux, ita ut sit res a divinitate distincta; quia si cogitatur accidens, debet esse in aliqua substantia? si substantia, aut est spiritualis, et sic erit aliqua intelligentia creata, et non cœlum: aut est corporea, et sic frustra fingitur æterna, et a Deo ex necessitate manans. Et præterea utroque modo ineptissime ad illam applicantur Scripturæ testimonia, quæ vel de luce inaccessibili et increata divinitatis, vel de lumine, quod est præmium beatitudinis nostræ , loquuntur. Denique si non putavit cœlum empyreum esse aliquid a divinitate, et luce ejus increata distinctum, ineptissime vocat illud lumen cœlum empyreum contra sensum omnium, qui de cœlo illo scripserunt, vel locuti sunt: et vehementem suspicionem erroris circa rem ipsam omnibus tribuit; et deinde sibi contradicit, cum lucem hanc dicit ex necessitate manare a Deo, tum quia fides catholica non agnoscit aliud lumen de lumine, nisi verbum divinum, tum etiam quia lux illa absoluta res est : intra Deum autem nihil est absolutum a Deo, vel divinitate manans; ac denique in dictis illius auctoris aliæ sunt repugnantiæ, et totus ejus sermo partim metaphoricus est, partim inconstans. Ideoque illa sententia rejecta , certissime statuendum est cœlum empyreum corpus quoddam creatum esse, ac proinde non esse æternum.

10. *Circa idem secundum punctum sententia Basilii exponitur.* — Statim autem occurrit nobis sententia Basilii, qui homil. 1 Exaemer., videtur ponere hoc cœlum æternum saltem posteriori modo, et per liberam Dei creationem quamvis sine novitate essendi. Dicit enim credibile esse, ante hujus visibilis mundi creationem fuisse alium, intelligentiis superioribus accommodatum, tempore anteriorem, æternum nimirum ac perpetem, et substantiis spiritualibus ornatum. Verumtamen certissimum est (ut dixi) etiam hoc modo cœlum empyreum non esse æternum, quod de Angelis supra ostensum est, et eadem, vel major ratio est de hoc cœlo, et ex statim dicendis confirmabitur. Locum autem illum Basilii quatenus ad Angelos pertinet, de æternitate a parte post, et intrinseca incorruptibilitate, seu substantiali immutabilitate, supra exposuimus : eademque declaratio ad cœlum empyreum applicanda est. Sic enim Paulus 2, Cor. 5, cœlum illud vocat *domum non manu factam, æternam in cœlis.*

11. *De tertio puncto Basilii, et quorumdam aliorum opinio. — Veræ sententiæ propositio prima suadetur.* — Jam vero succedit tertium punctum, videlicet, an cœlum empyreum simul cum hoc mundo visibili creatum sit, vel ante illum, quamvis enim temporale sit, ut diximus, potuit esse antiquius hoc mundo, utpote ante omnia visibilia creatum. Imo hoc saltem sensisse Basilium loco proxime citato negare non possumus. Idemque opinati esse videntur omnes, qui Angelos ante hunc mundum creatos esse dixerunt; nam multi illorum declarant fuisse creatos in aliquo reali loco cum ipsis producto : verumtamen omnino certum est cœlum empyreum non esse factum ante illud principium, de quo scriptum est : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Ita sentiunt imprimis omnes qui putant verba illa de solo cœlo empyreo intelligi. Item omnes, qui exponunt illud principium comparative, et excludendo omne ante factum, id est, ante omnia fecit cœlum et terram; nam omnes, qui verba illa de principio ex parte rerum factarum exponunt, quia initium creandi a cœlo et terra fecit Deus ? necesse est, ut fateantur cœlum empyreum non fuisse ante terram creatum, et consequenter neque ante alios cœlos, supponendo fuisse, simul cum terra creatos, ut jam ostendimus. Præterea in superiori tractatu, lib. 1, cap. 3, a. n. 7, ostendimus Angelos non fuisse ante mundum sensibilem creatos, et omnia ibi adducta idem de cœlo æthereo convincunt: tum quia testimonia Scripturæ et Conciliorum ibi inducta de omnibus rebus creatis generaliter procedunt, et ideo tantam certitudinem de cœlo empyreo sicut de Angelis faciunt : tum etiam quia si quod esset fundamentum cogitandi creationem cœli empyrei ante hunc mundum visibilem, esset propter Angelos sanctos : ergo quæ ostendunt Angelos non fuisse antea creatos, idem consequenter de cœlo empyreo demonstrant. Essetque nimis voluntarium et vanum , talem creationem antiquiorem angelica sine ullo fundamento introducere.

12. *Secunda propositio probatur primo auctoritate.* — Quibus addendum est cœlum empyreum non fuisse creatum post alios cœlos et terram. Unde optime concluditur esse simul cum illis creatum; hæc propositio quoad utramque partem sequitur ex communi opinione theologorum asserentium cum Beda, Strabone, et aliis Angelos fuisse creatos in cœlo empyreo; nam Angeli fuerunt creati non ante, nec post hunc visibilem mundum, sed cum illo; ergo similiter cœlum empyreum, non ante inferiora corpora, sub illo contenta, sed cum illis factum est, quia vero in superiori tractatu, lib. 1, c. 4, probabile diximus esse Angelos, non in cœlo empyreo, sed in crystallino, vel stellato fuisse creatos, neque sanctos Angelos ascendisse ad cœlum empyreum, antequam beati facti sunt: ideo cogitare posset aliquis cœlum empyreum non in primo instanti universalis creationis, sed in tertio beatitudinis Angelorum fuisse creatum. Sed hoc neque fundamentum habet, neque est verisimile: tum quia non oportet domum in illomet momento incipere esse, in quo incipit habitari, sed prius ædificari ac præparari potest et debet, tum etiam, quia licet Deus inferiorem mundum visibilem ut domicilium hominum viatorum creaverit, nihilominus prius illum creavit et disposuit, et postea hominem creavit, et quod amplius est, etiam paradisum terrestrem prius creavit, et postea hominem extra illum produxit, ac tandem in illum transtulit; ergo multo magis præparavit a principio, tam Angelis sanctis, quam omnibus hominibus prædestinatis domum empyrei cœli, etiamsi non in eodem momento, sed paulo post ab ipsis esset ornandum et habitandum.

13. *Secundo probatur ratione. — Probatur tandem ex Scriptura et Concilio Lateranensi.* — Præterea cœlum empyreum non erat condendum ex alio corpore, vel subjecta materia, sed absolute ex nihilo producendum : ergo non erat, cur ejus productio creationi aliarum re-

rum, quæ ex nihilo fiunt, postponeretur. In quo est magnum discrimen inter animam rationalem et cœlum empyreum. Nam licet anima fiat ex nihilo, postulat tamen connaturaliter conjunctionem cum corpore; et ideo non est simul creata cum aliis rebus ex nihilo factis, sed supposito corpore, et satis disposito. Cœlum autem empyreum est per se integra et absoluta substantia, quæ non præsupponit ex sua intrinseca ratione alia corpora, ex quibus fiat, vel in quibus, et ideo non oportuit posterius creari, sed simul. Atque ita etiam optime hoc confirmatur ex verbis illis: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul,* auditis aliis similibus Concilii Lateranensis, in capite *Firmiter*, prout supra de Angelis tractata sunt. Unde merito addidit Guillielmus Parisiensis, in libro de Universo, cap. 35, de ordine empyrei cœli ad alia, sub titulo: *Nota solutionem quæstionis superius dictæ*, cœlum empyreum non solum fuisse simul tempore cum aliis creatum, sed etiam prius ordine naturæ, *quia est velut amictus splendoris totius mundi, et velut tectum pulchritudinis præclari palatii Dei, et velut operimentum speciosissimum templi Dei, et quasi domus regia, et habitaculum gloriæ ipsius, et quasi palatium proprium Regis, ad quod cæteræ mundi partes, quasi officinæ domus, ad propriam Regis aulam comparantur.*— Unde et propter dignitatem tanti operis, et propter totius universi complementum, et perfectionem necessarium fuit, ut nullum corpus ante hoc cœlum crearetur. Unde concluditur fuisse creatum simul tempore, quidquid sit de ordine naturæ, qui magis est considerationis, et secundum rationem, quam secundum propriam causalitatem.

14. *Circa quartum punctum quorumdam sententia negans.—Ejus fundamentum.—Confirmatio prima.—Confirmatio secunda.*—Ultimo superest quartum punctum, an hoc cœlum fuerit, a Moyse sub illo verbo, creavit cœlum, comprehensum. Aliqui enim negant fuisse intentum Moysi de cœlo empyreo loqui, ac proinde sub nomine cœli illud comprehendisse. Fundantur, quia Moyses solum de creatione mundi visibilis scripsit, ut populum rudem instrueret, eumque a cultu et adoratione cœlorum, aut syderum, aut aliarum visibilium rerum abstraheret. Unde Hieronymus, Epistol. 139, ad Cyprian., circa principium, dicit Moysem nos docuisse originem creaturarum, *earum duntaxat, quæ visibilia sunt.* Et idem ex professo docet Chrysostomus, in id Psalm. 8. Quoniam videbo cœlos tuos, etc.; cœlum autem empyreum est invisibile et nullum habet commercium cum mundo visibili: nihil ergo de illo locutus est. Confirmatur primo, quia hoc cœlum alterius est naturæ a cæteris inferioribus mundi corporibus, et nullam influentiam habet in hæc inferiora, et consequenter nullam connexionem cum illis: sed Moyses tantum descripsit productionem et formationem hujus mundi, prout usui hominum, et generationibus rerum deservit: ergo in verbis illis hoc cœlum non comprehendit. Confirmatur secundo, quia in hoc puncto eadem est ratio de cœlo empyreo, quæ est de Angelorum creatione, quia et invisibile est, sicut Angeli, et propter ipsorum et aliorum beatorum gloriam creatum est: sed Moyses tacuit de creatione Angelorum, propter dictam causam: ergo etiam sermonem de cœlo empyreo prætermisit.

15. *Vera resolutio.—Prima objectio solvitur.*—Dicendum vero est, quamvis ex illis verbis, *In principio creavit Deus cœlum,* per se spectatis non possit efficaciter convinci, dari, aut creatum esse cœlum empyreum: nihilominus supponendo ex aliis testimoniis, aut principiis dari cœlum empyreum, longe verius est, comprehensum esse a Moyse sub illis verbis, et specialiter sub nomine cœli, licet alii cœli excludendi non sint, ut diximus. Hæc resolutio fit certa ex communi consensu Patrum et theologorum, nec invenio aliquem contradicentem ex his, qui cœlum hoc existere et creatum esse fatentur. Ratio vero est, quia hoc est verum cœlum: ergo non potest magis excludi ab illo verbo, *creavit cœlum,* quam cæteri cœli. Dices, Moysem tantum de uno cœlo locutum esse, et ideo necessarium esse dicere potius de visibili, quam de invisibili cœlo esse locutum. Respondeo si alterum esset necessario excludendum, fateor dicendum esse, potius de cœlo isto nobis familiari, quam de illo supremo et invisibili esse locutum, sicut in capite præcedenti dixi. Nulla vero est talis necessitas excludendi alterum ex illis cœlis. Nam quod ponderatur de singularitate vocis *cœlum,* nullius momenti est: tum quia etiam sub empyreo cœlo non est tantum unum cœlum, sed plures, qui simul in illo principio creati sunt, et sub illa voce *cœlum,* non obstante singularitate vocis comprehenduntur, ut capite præcedenti ostensum est: ergo eadem ratione poterit etiam cœlum empyreum comprehendi. Tum etiam, quia nomen *cœlum* non est nomen singulare, sed commune, et ideo capax est distributionis tam formalis et expressæ, quam tacitæ et virtualis, qualis esse solet in indefinita locutione doctrinali, et ita

perinde fuit dicere: *In principio creavit Deus cœlum,* ac si diceretur, *omne cœlum:* quia non est verisimile terminum communem fuisse æquivoce et ambigue propositum ; et ideo ut rem certam significet, debet tacitam distributionem continere. Vel certe debet per modum termini collectivi accipi, ut cœlum dicatur totus orbis superior incorruptibilis, et supra omnia elementa constitutus. Et ita dixit Deus per Isaiam, cap. 48: *Ego cœlum extendi, manus mea terram fundavit.* Et Paulus Actor. 17: *DEUS, qui fecit cœlum et terram,* etc. Et ob eamdem causam sicut in his locis utitur Scriptura numero singulari, ita in aliis explicat per plurale, ut Psalm. 8: *Quoniam videbo cœlos tuos, opera manuum tuarum,* etc., et Psal. 32: *Verbo Domini cœli firmati sunt,* et Psalm. 71: *Initio, tu Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* Et Genes. 2: *Igitur perfecti sunt cœli,* et similia.

16. *Secunda objectio multipliciter diluitur.* —Neque etiam obstat huic veræ interpretationi, quod cœlum empyreum sit nobis invisibile. Primo quidem, quia secundum se, ac per se lucidum, et visibile est, nam oculis corporeis videri potest, licet nos illud propter distantiam videre non possimus. Denique quia licet Moyses fortasse proxime voluerit mentes Hebræorum a superstitione Gentilium corpora sensibilia colentium abducere, et ad unius creatoris cogitationem sublevare : nihilominus ad hoc persuadendum , absolute docuit Deum esse creatorem omnium corporum, quæ sub cœlo et terra comprehenduntur, nihil distinguens inter ea, quæ a nobis videntur, vel non videntur : alias non satis ad unius creatoris cogitationem et notitiam homines induxisset. Atque ita videtur Ecclesia intellexisse verba illa : *In principio creavit Deus cœlum,* nam ex illis sumpsit articulum fidei in Symbolo contentum : *Credo in unum Deum, omnipotentem, creatorem cœli et terræ,* ubi nomine cœli omnes superiores orbes intelligit, sive a nobis videantur, sive non, ut verba sequentia, *visibilium omnium et invisibilium,* satis aperte declarant. Denique cum ostenderimus Moysem locutum esse de cœlo tanquam de uno corpore, vel superiori universo, etiamsi plura corpora complectatur, licet fateamur de cœlo visibili esse locutum, non est necesse, ut loquatur de cœlo tantum secundum illam partem, quæ visu attingi potest, nam hæc machina cœli simpliciter visibilis est, licet non possit tota visu penetrari, et ideo cum dicitur Deus creator cœlestis machinæ, non intelligitur tantum creasse illam quoad illam partem, quæ visibilis est, sed absolute totam, atque adeo etiam empyreum cœlum. Quæ argumenta sicut recte probant cœlum empyreum ibi esse comprehensum, ita a fortiori convincunt cœlos visibiles non esse exclusos, ut in superiori capite traditum est.

17. *An fundamentum contrarium in num. 14. —Pro confirmatione prima ibid. adducta caput sequens instituitur.* —Atque ita responsum est ad fundamentum contrariæ sententiæ, et loca etiam Patrum obiter explicata sunt. Prima vero confirmatio petit, ut de hujus cœli natura, proprietatibus, et efficientia, seu effectibus aliquid dicamus. Quamvis enim hæc philosophica esse videantur, re tamen vera physica non sunt, quia cœlum illud, licet ens materiale sit, in rigore tamen non est ens mobile secundum ordinariam potentiam, nec per motum cognosci potest. Et propter similem rationem non cadit sub Metaphysicæ naturalis considerationem : præsertim quia hujusmodi cœlum, etiam est extra objectum ejus, eo quod materiale sit. Sola ergo theologia potest aliquid de proprietatibus hujus cœli investigare, nam per reductionem quamdam ad accidentalem gloriam beatorum pertinet. Et nihilominus etiam theologi vix possunt de natura vel proprietatibus hujus cœli quippiam invenire, quia nihil fere de illo revelatum est. Et ideo longa disputatione omissa, quæ in his, quæ proposui, verisimiliora videntur, breviter attingam.

CAPUT V.

DUBIUM INCIDENS DE NATURA CŒLI EMPYREI.

1. *Assertio prima quod cœlum empyreum materia et forma constat.—Prædicta materia cujusmodi naturæ sit, inquiritur. — Primus dicendi modus non placet.—Secundus etiam modus parum probatur.* — Primo igitur de natura et substantia hujus cœli probabilius censeo esse compositum ex materia et forma, nam supponitur esse quantum et corporeum, quod sine materia esse non potest : at quia perfectius cæteris esse creditur, formam etiam habere necesse est, quia illa maxime ad perfectionem pertinet ; et ideo in omnibus cœlis ponitur, ut probabilior opinio fert. An vero materia illius cœli sit altioris rationis, quam materiæ aliorum corporum tam cœlestium, quam inferiorum, controverti potest. Sciendumque est hanc comparationem fieri solere

inter inferiores cœlos, et elementa, cæteraque inferiora corpora, seu mixta, et in ea esse varias opiniones, quas tractavi in disp. 13 Metaphysicæ, sect. 11. Qui ergo putant materiam cœlorum et elementorum esse ejusdem rationis, quia in pura potentia non existimant specificam differentiam posse inveniri, consequenter dicent, etiam materiam cœli empyrei esse ejusdem speciei cum reliquis, quia etiam est pura substantialis potentia. At illud fundamentum debile est, ut in citato loco ostendi. Qui vero putant materiam cœli crystallini, et inferiorum esse ejusdem rationis cum elementari, quia omnia sunt ab intrinseco, et de se corruptibilia ex parte materiæ, licet ex parte formæ habeant aliquem modum incorruptibilitatis ; nihilominus dicere possunt materiam cœli empyrei esse altioris rationis, quia ab intrinseco incorruptibile est et inalterabile : et ita sentiunt moderni, qui solum cœlum empyreum in primo creationis instanti productum ex nihilo, alios vero cœlos postea ex aqua formatos autumant, ut Molina et Salmeron.

2. *In eodem secundo modo astruendo excessit Abulensis.* — Idemque opinatur Abulensis, in cap. 23 Exodi, quæst. 53, excedit tamen, quia non solum dicit cœlum illud licet corpus sit, et ideo non sit totaliter spirituale, quia non est de materia aliorum cœlorum, sed etiam addit : *Imo non dicitur esse de materia, et sic illud est sexta essentia : quod autem materiale non est, non convenit cum rebus materialis in natura, quovis modo.* In quibus verbis obscurum est, in quo vero sensu dicat, cœlum empyreum non dici essse de materia ; nam si ex vera materia constat, quomodo non est de materia ? Fortasse tamen intellexit non esse de materia, id est, non esse factum ex materia præjacente, sicut ipse de aliis cœlis opinatur, quos habere materiam ejusdem rationis cum elementari, et ex illa præexistente fuisse progenitos arbitratur, et ita in hoc constituit differentiam inter cœlum empyreum et reliquos. Et nihilominus illud dicit esse sextam essentiam, quia licet ponat alios cœlos ejusdem materiæ cum elementis ; nihilominus illos dicit esse quintam essentiam respectu elementorum, quia non tantum ab illis specie differunt, sicut ipsa elementa inter se distinguntur, sed etiam ratione formæ sunt incorruptibiles, in quo inter se conveniunt, et ideo cujusdam quintæ essentiæ esse dicuntur. At empyreum dicitur esse sexta essentia, quia secundum materiam et formam est incorruptibile, ac subinde alterius rationis : atque hæc cum probabilitate et consequenter dicta sunt. Quod vero ultimo hinc infert cœlum empyreum convenire cum rebus materialibus quovis modo, nullam consecutionem, vel probabilitatem habet : quia esto omnia illa essent vera, nihilominus cœlum empyreum cum cæteris corporibus incorruptibilibus in compositione essentiali ex materia et forma generatim sumptis, et in capacitate trinæ dimensionis et quantitatis, et in aliqua perpetuitate ab intrinseco : cum cæteris vero elementis in ratione communi corporis simplicis conveniret.

3. *Verior auctoris sententia de materia cœli empyrei.*—At vero juxta opinionem D. Thomæ, quam veriorem existimamus, quod materia cœlestis est diversæ rationis ab elementari, non oportet in cœlo empyreo fingere altioris ordinis materiam, sed ejusdem generis cum cœlesti, licet intra illud sit perfectioris speciei eo modo, quo in pura materia species esse potest, quia ex natura sua est ad nobiliorem formam determinata. Hæc enim differentia cum proportione etiam inter materia inferiorum cœlorum invenitur, supponendo cœlos ipsos inter se specie distingui, ut in dicto loco Metaphysicæ, consequenter loquendo, asserendum esse docui. Verumtamen, etiamsi quis opinionem illam amplectatur, quæ totam materiam cœlorum mobilium dicit esse ejusdem rationis, licet ab elementari sit distincta : nihilominus sine repugnantia, et cum majori probabilitate dicere potest, materiam cœli empyrei esse altioris rationis a reliquorum cœlorum materia : non quia id sit simpliciter necessarium ad incorruptibilitatem ab intrinseco, sed quia ad majorem perfectionem essentialem, nobilioremque modum incorruptibilitatis spectat ; et quia tota illa perfectio cœlo empyreo tribuenda est, quia fini, propter quem creatum est, est maxime proportionata. Atque ita consequenter etiam dicere possunt sic opinantes cœlum illud esse cujusdam sextæ essentiæ, ut explicavi. Nos vero quia credimus hanc perfectionem habendi materiam specificam et determinatam ad suam formam esse communem omnibus corporibus cœlestibus specie diversis ; ideo non judicamus necessarium tribuere cœlo empyreo sextam essentiam, sed nobilissimum gradum specificum in illo genere quintæ naturæ simplicis, in quo cœlo omnes superiores elementis creati sunt.

4. *De forma quoque cœli empyrei vera resolutio.* — De forma vero empyrei cœli solum quæri potest, an sit anima. Sed in hoc credimus

eamdem omnino esse rationem in illo cœlo, ac in cæteris inferioribus, ac proinde omnino certum esse illud cœlum non esse animatum, nec formam ejus esse animam sicut de formis aliorum cœlorum in philosophicis quæstionibus de cœlo, quæstione 5, dixi, et ex dictis supra de Angelorum substantia sufficienter intelligi potest. Nam forma, quæ in corpore, et per corpus non potest actionem vitæ exercere, non potest esse anima : at vero forma cœli empyrei non potest in illo corpore exercere opera vitæ vegetativæ, quia incorruptibile et ingenerabile est : neque etiam potest per illud cognoscere, quia cum sit simplex et incapax alterationis, non potest habere organa sensuum, quæ per talis cognitio, omnisque operatio animæ sentientis fit. Opera autem vitæ intellectualis proprie non exercerentur per corpus, nec forma, quæ est principium intellectualis cognitionis, esse potest forma corporis, nisi possit illo uti ad talem cognitionem acquirendam, ut de Angelis ostensum est. Ergo materia illa cœli empyrei, quantumvis sub alia ratione sit subtilior et perfectior, non est capax formæ, quæ sit vera anima, et quoad hoc eadem ratio est de illo, quæ de inferioribus. Unde quidquid difficultatis in hoc puncto occurrere potest, ex generali quæstione et ostensione, quod cœlum non sit animatum, petendum est.

5. *Secunda assertio de cœli empyrei proprietatibus.—Primo quod sit incorruptibile ab intrinseco.— Secundo quod mobile ex se.* —Secundo de proprietatibus hujus cœli. Primum communiter receptum est illud esse ab intrinseco incorruptibile, ut jam declaratum est, et consequenter etiam mensurari ævo, sicut de Angelorum substantia, et aliarum rerum interruptibilium existentia dictum alibi est, præsertim disput. 50 Metaphysicæ, section. 5 et 6. Dicitur etiam hoc cœlum esse immobile, quod sano modo intelligendum est. Non est enim ita immobile, ut sit omnino incapax motus localis proprii ac physici : nam eo ipso, quod verum corpus, et quantum est, habet potentiam passivam ad localem motum saltem neutram, ut Scotus loquitur : quia est vere in loco physico et finito, et potest esse propinquius, vel remotius ad alia corpora, saltem secundum partes suas. Unde si Deus voluisset, moveri ab aliqua intelligentia potuisset, neque id esset violentum tali corpori, quia nulla naturali perfectione propterea privaretur : quiescere enim nulla perfectio talis corporis est, licet respectu universi possit esse conveniens. Unde solum non movetur, quia esset superfluum, et fini, propter quem a Deo creatum est, minime consentaneum, tamen hoc totum respectu particularis naturæ talis cœli extrinsecum est, et ideo non est illi quies ita naturalis, ut motus circularis violentus futurus esset, si fieret, quamvis secundum legem ordinariam, et respectu ordinis totius universi posset dici extraordinarius et miraculosus. Neque etiam obstaret, quod hoc cœlum supremum sit; et ideo non habeat extrinsecum locum continentem, in quo possit moveri; tum quia hoc solum est verum de facto, non posset Deus aliud cœlum supra creare, nulla facta violentia tali cœlo, sed juxta consilium voluntatis suæ universum totum augendo; tum etiam, quia ad circularem motum non est necessarius superior locus extrinsecus continens : sed absque illo physice ac naturaliter fieri posset, sicut philosophi de primo mobili existimaverunt. Accedit, quod cœlum empyreum uniforme, ac prorsus homogeneum esse creditur, totum lucidissimum, et secundum omnes suas partes æque splendidissimum, ac subinde æque perfectum : et ideo nec indiget motu circulari, ut secundum varias partes aliter, et aliter aliis partibus orbis applicetur. Neque si ita moveretur peculiarem violentiam pateretur, quia nulla ejus pars magis postulat esse in hac parte universi, quam in altera, vel in hoc hemisphærio potius, quam in alio, cum omnes ejusdem rationis sint. Est ergo immobilitas illius corporis ex recto ordine universi, non ex peculiari debito (ut sic dicam) talis naturæ.

6. *Tertio proprietatem addit Malonius, quod sit fluidum.—Rejicitur tamen tripliciter.*—Interrogant autem aliqui theologi, an cœlum illud solidum, vel flexibile, seu fluidum sit. Quod dubium specialiter tractat Daniel Malonius, in 2, d. 2, disp. 7, sect. 5. Et probabilius censet esse corpus fluidum accidens, et recedens secundum partes. Fundatur, quia si esset solidum, non posset inservire corporibus beatis vel ad motum, vel ad locutionem, aut respirationem : item quia alia daretur perpetua corporum penetratio. Quas rationes ipsemet fatetur posse dissolvi, nihilominus tamen probabiliores esse, quam quæ in contrarium adduci possunt. Mihi tamen oppositum videtur longe probabilius. Primo quidem, quia si illud corpus fluidum est, profecto est mobile intra eumdem locum secundum varias partes, et modum fluxus et refluxus, seu accessus et recessus. Hoc autem est contra receptum dogma

omnium potentium illud cœlum prorsus immotum. Secundo, quia illa species motus localis valde imperfecta est, non enim potest intelligi sine aliqua divisione, condensatione, et rarefactione partium talis corporis, quæ repugnant corpori incorruptibili. Antecedens declaratur, quia si corpus beati ascendens ad illud cœlum, non penetrat per illud manens immotum, sed cœlum illud cedit corpori beati, necesse est, ut partes talis corporis dividantur, ut dent locum humano corpori subintranti, et consequenter necesse est, ut partes secundum latera comprimantur, et postea transeunte corpore beati, rarefiant, ut ad priorem locum revertantur, et continuitatem iterum accipiant, sicut nunc fit in aere, vel aqua. Tertio, quia ante ascendum corporum beatorum cœlum illud replebat adæquate totum spatium, in quo creatus est : si ergo postea ad eumdem locum, sed ad idem spatium ascendant innumera multitudo corporum beatorum et intra illud spatium, et cœlum recipiantur, et singula occupent spatia sibi proportionata, et cum partibus cœli non penetrentur, profecto necesse est corpus illud cœleste condensari, ut in minori spatio recipi possit, vel extra illud totum spatium dilatari, seu ascendere per plures suas, quia non potest intelligi sine mutatione figuræ, et dispositionis antiquæ, aliisque similibus imperfectionibus, illi perfectissimæ naturæ repugnantibus.

7. *Ad fundamenta Malonii in numero præcedenti.*—Denique ex alterius sententiæ conjecturis non fit probabilius illa sententia, quia necessitas illius proprietatis cœli empyrei ad usum corporum beatorum nec probabiliter suadetur. Nam imprimis quod spectat ad motum localem, poterunt beatorum corpora in illo cœlo, vel per illud moveri, sicut per inferiores cœlos possunt autem per cæteros moveri, vel transire, etiamsi divisibiles, vel fluxibiles non sint : ergo fidem erit in cœlo empyreo. Nec refert, quia diutius vel permanentius in empyreo cœlo sint commoraturi, tum quia eadem ratio de longa, vel brevi mora, et de pluribus, vel paucioribus motibus : tum etiam quia post diem Judicii quando omnes sancti homines jam erunt in corpore, et anima beati, libere discurrent per alios cœlos, vel per totum universum, ut alibi tractatum est. Deinde ad loquendum non indigebunt corpore cœlesti tanquam instrumento, quo ad vocem formandam utantur, sicut nos aere utimur. Quia (ut ex materia de Beatitudine suppono) corpus gloriosum non erit in partibus internis vacuum, sed omnia illa interiora loca corporis, quæ nunc alimentis, excrementis, superfluis humoribus, aut aere replentur, tunc purissimo, ac lucidissimo aere replebuntur : illo ergo utentur ad formandam vocem, et in cœlo empyreo solas intentionales species emittent, ut ab aliis audiantur, quia sine ulla commotione, vel fluxu cœlestis corporis fieri poterit æque ac immutatio visus. Præterea respiratio in illis corporibus necessaria non erit alteratio, et ita neque corda eorum nimia calefactione efficientur, propter quam respiratione indigeant. Denique corpora beata non erunt semper intra corpus cœli empyrei, sed supra convexum illius plantas pedum habebunt, quando voluerint. Imo hic est quasi proprius illorum situs et locus, sicut de Christi corpore alibi ostendimus. Quando vero beati intra ipsum cœlum empyreum esse voluerit, nullum est inconveniens, quod semper penetrent illud, idem enim erit de aliis cœlis, quando per illa suo arbitrio transire, vel discurrere voluerint.

8. *Ultima proprietas de influxu empyrei in corpora subjecta discutitur.—Prima opinio negans.—Primum argumentum.*—Ultimo circa vim agendi cœli empyrei in alia corpora, vel in hæc inferiora dubitant theologi an illud cœlum hæc inferiora influat, vel ex se lumen, aut aliquam qualitatem emittat. Res tamen est adeo ignora nobis ostendi. Nihilominus tamen sunt opiniones. Prima negat aliquid influere. Hanc tenuit D. Thomas, in 2, dist. 2, quæst. 2, art. 3, ubi aliis etiam nonnullis placet, et Alensis, 2 part., quæst. 47, memb. 1. Prima ratio a priori esse potest, quia cœlum empyreum non est factum ad conservandas res corruptibiles vel in individuo, vel in specie per continuam generationum successionem : sed tantum est factum propter perfectionem universi, præsertim in ordine ad finem supernaturalem, ut sit beatorum domicilium; ergo est omnino abstractum ab influentia in hæc inferiora. Secundo, quia cœli non agunt nisi mediante motu, ut de cæteris patet, unde dici solet, quod si motus cœlorum cessarent, omnia hæc inferiora perirent, quia cœli nihil in ea influerent. Addi etiam solet, quod corpus non movet nisi motum : sed cœlum empyreum est immotum : ergo non influit. Tertia illud supremum cœlum nihil influit in cœlos sibi proximos : ergo neque in remota elementa. Consequentia clara est, quia juxta principia bonæ Philosophiæ corpus remotum non agit in distans nisi per proximum, vel agendo in illud. Antecedens vero patet, quia corpus illud

influit lumen in alia corpora cœlestia, licet in se lucidissimum sit, alioqui videri posset; sed cœlum non influit, nisi per lumen : ergo. Quarto explicari non potest, qualis influentia hæc sit.

9. *Secunda opinio affirmans et aliquanto probatior. — Prima ratio, sed infirma.* — Altera nihilominus sententia docet cœlum illud influere in hunc mundum inferiorem. Hanc sententiam prætulit D. Thomas, 1 p., q. 66, art. 3, ad 2, et quodl. 6, quæst. 11, a. 19, ubi expresse contrariam sententiam retractat, ut notat etiam Cajetanus circa dictam solutionem ad 2, qui hanc ultimam sententiam amplectendam censet. Et eamdem sequuntur Richardus, in 2, dist. 2, art. 3, quæst. 3, Durandus, q. 2, Ægidius, quæst. 2, art. 4, Argentina, quæst. 2, art. 1. Variæ autem rationes ad hoc suadendum afferuntur. Prima, quia unum quodque corpus materiale conservatur a proximo superiori corpore tanquam a loco naturali, in quo continetur; ergo primum mobile hoc modo conservatur a cœlo empyreo, in quo continetur : ergo necesse est, ut cœlum empyreum in illud influat, et consequenter per illam influentiam aget in inferiora, quatenus virtutem influendi ejus continet, vel roborat. Sed hæc ratio parvi momenti est. Nam major intellecta de conservatione propria per propriam actionem, veramque efficientiam falsa est, ut bene notavit Durandus supra n. 7, quia elementum ignis in sua sphæra existens locus naturalis est purissimi aeris vicini, quem circumdat, et continet ignis autem ille nihil influit in aerem, alioqui vel illum calefaceret plus, quam natura ejus postulet, vel humiditatem ejus minueret, quod non esset illud conservare, sed ad corruptionem disponere. Fingere autem aliam influentiam in igne, commentitium est. Item illud principium, quod omne corpus conservatur a loco naturali, nullum habet fundamentum. Nam si corpus contentum sit per se factum per creationem, quia est natura sua incorruptibile, non indiget alia causa conservante præter suum creatorem : imo a nullo alio conservari potest, quia a nullo alio pendet in esse, sicut neque in fieri. Si vero corpus illud sit natura sua corruptibile ut aer, et quodlibet elementum : etiam illud non indiget conservante per se præter Deum, sed solum indigebit conservante per accidens, id est, non corrumpente, seu removente prohibens, et sic se habet ignis ad aerem, et ad hoc non est necessaria influentia positiva, ut per se patet. Ergo ut cœlum empyreum sit locus suo modo naturalis proximi inferioris cœli, non est necessaria influentia, sed continentia cum debito et connaturali ordine.

10. *Secunda ratio etiam debilis.* — Secunda ratio est, quia si cœlum empyreum nullam influentiam haberet, non pertineret ad unitatem universi, quod est inconveniens. Sequela probatur, quia unitas universi est unitas ordinis : ordo autem hic attenditur secundum influentiam superiorum in inferiora, quia est unitas regiminis, quatenus inferiora per superiora reguntur. Verumtamen hæc ratio parum etiam cogit, quia unitas universi, quantum ad corpora attinet, per ordinem situum, et subordinationem corporum simplicium consentaneum naturis eorum sufficienter salvatur. Sicut enim domus est una, et imago etiam est una, etiamsi una pars non habeat in aliam activam influentiam; ita hic mundus potest esse unus, et aliquod corpus potest pertinere ad unitatem ejus sine influentia, secundum alium convenientem ordinem. Sic ergo ut cœlum empyreum ad unitatem mundi pertineat satis est, quod sit quasi pulcherrimum tectum totius universi continens, et quasi complens illud. Accedit, quod influentia, quæ nunc est, non est principaliter propter unitatem, sed supposita unitate universi, ad ejus conservationem et perpetuitatem ordinatur. Unde elementum ignis per se nihil influit in inferiora, sed per illud influunt cœli, quia non potest influentia transire ad remota corpora, nisi proxima prius afficiat. Si tamen posset fieri, ut cœlum lunæ nihil influeret in ignem : nihilominus ad unitatem universi pertineret. Et declaratur ex statu universi post diem Judicii; cessabit enim influentia, et nihilominus unitas mundi permanebit.

11. *Tertia ratio satis verisimilis.* — Tertia ratio philosophica, et valde verisimilis est, quia omne corpus naturale habet aliquam vim activam, et hoc videtur pertinere ad perfectionem formæ : hæc autem virtus in rebus non viventibus non est ad agendum in seipsis, sed ad agendum in alia. At vero cœlum empyreum est substantia constans forma quadam valde perfecta in illo ordine : ergo non caret omni virtute agendi; non est autem ita perfectum, ut gradum animæ attingat : ergo virtus ejus non est activa immanente actione : ergo transeunte : ergo est potens influere in alia : ergo de facto influit. Hæc ultima consequentia probatur, quia illa virtus de se naturaliter, et necessario agit, quia non est libera, ut suspendere influentiam valeat, ut est per se notum.

Neque etiam est verisimile, ut proximum cœlum sit incapax influentiæ ejus, ut hac ratione sit perpetuo otiosa, et carens actione ob defectum passi capacis, quia non videtur hoc optimæ dispositioni corporum universi, et sapientissimæ providentiæ divinæ consentaneum: ergo illa vis activa cœli empyrei semper est in actu, ac subinde in cætera corpora continue influit. Et hac ratione utuntur Durandus, Richardus et Ægidius. Alii addunt probationem ab experimento quodam, de quo statim videbimus.

12. *Confirmatur proxima ratio.* — *Ad primum argumentum in num.* 8. — *Ad secundum argumentum.* — Atque hæc ratio maxime confirmatur, quia hic ordo rerum per se pertinet ad perfectionem, et nullum habet incommodum, ut patebit respondendo ad motiva contrariæ sententiæ. Ad primum non negatur consequentia: nam licet hoc cœlum per se primo non sit factum propter influentiam, consequenter, et quasi per se secundo illam habere necessarium fuit; quia debuit esse perfectissimum, ac proinde maxime activum nec debuit carere proportionato subjecto, in quo suam virtutem exercere posset. Ad secundum falsa est imprimis illa universalis propositio, quod corpus non movet nisi motum. Nam licet fortasse in motu locali id habeat verum, quando unum corpus per se, ac immediate movet, et impellit aliud, in motu alterationis non est ita, potest enim unum corpus quietum localiter manens, aliud movere per alterationem proprie, aut late sumptam, prout illuminationem, et omnem mutationem ad qualitatem per se tendentem comprehendit, quia nulla est ratio, ob quam illa conditio motus localis in agente ad alterationem, vel similem actionem necessaria sit, ut alibi latius dictum est. In aliis autem cœlis necessarius est motus ad influendum, non per se, nec quia simpliciter necessarius sit in cœlo, vel astris ad agendum, absolute in inferiora, sed quia est necessarius ad ordinate agendum, prout ad conservationem universi necessarium erat. Unde ille motus solum est necessarius ut applicatio agentis ad passum, id est, ut sol, luna, etc., ad diversas mundi partes applicentur, et ita possit horum astrorum influentia ad universum extendi cum intermissione et vicissitudine ad ejus utilitatem necessaria. Nam si sol, verbi gratia, in uno situ semper quiesceret, res sibi præsentes corrumperet, et aliæ propter ejus absentiam perirent. Idemque suo modo verum est in cæteris planetis. Et in hoc sensu verum est mundum hunc inferiorem periturum fore, si cœli quiescerent, et non alio, ut in philosophia tradidi, et attigi in Metaphysica, disput. 21, section. 3, et disp. 22, sect. 5, præsertim in fine. At vero ad influentiam cœli empyrei non fuit necessarius motus ejus, quia, ut supra dixi, in suo esse, et compositione partium est uniforme, et omnino homogeneum, et ideo non plus, neque aliter in unam partem orbis, quam in aliam influeret, etiamsi circulariter moveretur, quia per talem motum non fieret huic, vel illi hemisphærio propinquior secundum partes magis, vel minus, vel alio, et alio modo effectrices, sed tantum secundum diversas partes materiales, quæ varietas ad influentiam nihil refert. Non desunt tamen, qui tribuant illi cœlo varias influentias secundum partes diversas, de qua opinione in responsione ad quartum videbimus.

13. *Ad tertium. Responsio prima.*—*Responsio secunda.*—Ad tertium dicimus primo, non esse necessarium, ut omnes cœlestes influentiæ fiant per lumen, nam possunt habere alias innatas proprietates, per quas agant, ut in singulis planetis mihi probabilius est. Unde juxta specificam diversitatem cœlorum vel astrorum est etiam varietas in proprietatibus, et consequenter in influentiis, quæ ab illis manant. Sic ergo esto esset verum, cœlum empyreum non influere per lumen, poterit influere per aliam, vel alias virtutes sibi connaturales, per quas non influet illuminando, sed immediate efficiendo in cœlo sibi propinquo aliquam aliam qualitatem nobis ignotam non repugnantem incorruptibili corpori, quia non disponit ullo modo ad corruptionem, sed tantum perficit, ad modum luminis, vel similium qualitatum. Quod optime confirmat Richardus, quia influentia lunæ vel Solis attingit, ubi lumen ejus non attingit, ut ad viscera terræ, et alia opaca loca: sic ergo poterit cœlum empyreum aliquid influere in primum mobile, esto radios luminis in illud non mittat. Addo vero licet sit probabile, lumen cœli empyrei non emittere radios luminosos, vel quia ejus splendor est alterius rationis a luce Solis, vel quia est corpus adeo rarum, vel subtile, ut ad illuminandum, non sufficiat: nihilominus hoc non esse certum, nam fortasse etiam crystallinum cœlum fulget in se ex vicina influentia cœli empyrei. Nulla enim experientia aliud constare nobis potest: nam fieri optime potest, ut illa influentia sit, et a nobis non videatur. Vel quia primum mobile est corpus ita densum et opacum, ut penetrari non possit lumine, sed potius

radios superioris corporis in se contineat, et umbram reddat, ut corpus lunæ, et similia : vel quia propter nimiam distantiam non potest lumen illud huc pertingere. Sicut etiam cœlum empyreum cum sit lucidum et visibile, sine dubio visibiles species ex se emittit, et nihilominus a nobis videri non potest, quia propter nimiam distantiam, vel obstaculum alicujus cœli intermedii species visibiles ipsius ad nos non pertingunt. Idem ergo potest esse de lumine.

14. *Circa quartum argumentum opinio prima.* — *Rejicitur.* — In ultimo argumento petitur, quæ sit influentia illius cœli. In quo puncto aliqui antiqui, ut Alensis, et D. Thomas supra referunt, dixerunt influentiam hujus cœli consistere in quodam speciali lumine necessario ad conjunctionem animæ rationalis cum corpore : nam ad conjunctionem animæ sentientis ponunt aliam specialem influentiam cœli crystallini : ad unionem vero animæ vegetativæ influentiam cœli stellati. Sed hæc opinio antiquata, et merito rejecta est, quia sine fundamento confingit illorum luminum necessitatem, cum explicare non possit, quod sint, vel cur excogitentur. Nam ad conjunctionem cujuscumque animæ, sive formæ corporis, nullum medium est necessarium præter ultimam dispositionem, vel organizationem animæ proportionatam : hæc autem dispositio permixtionem elementorum cum communi influentia cœlorum, coefficiente, si opus sit, proxima causa univoca, ut in viventibus perfectis invenitur sufficienter fit. Ergo frustra fingitur influentia cœli empyrei propter conjunctionem animæ rationalis cum corpore : nam licet fieri possit, ut illud cœlum in eam influat, tamen sine illa influentia posset etiam facile subsistere et intelligi, prout ab Aristotele dicente, *sol, et homo generat hominem,* intellecta est.

15. *Secunda opinio.* — *Impugnatur primo.* — Alii tribuunt huic influentiæ cœli empyrei diversas inclinationes et dispositiones hominum in distinctis, ac distantibus orbis plagis habitantibus. Nam cum omnes illi habeant omnes influentias cœlorum mobilium, et nihilominus semper inter se habeant illam diversitatem complexionum et proprietatum connaturalium, et quasi individualium, non potest illa diversitas oriri ex influentia cœlorum mobilium. Unde concludunt, provenire ex cœlo immobili quod semper habet diversas influentias in omnibus illis regionibus et plagis universi, ita ut in unaquaque semper sit eadem, et inter se sint distinctæ propter diversas partes cœli immobilis semper immobiliter influentis. Quam sententiam referens Richardus, supra de illa dicit *evidentius rationi concordare.* At hæc sententia supponit cœlum empyreum ex se, et per se distinctas qualitates et proprietates influere per distinctas partes suas correspondentes diversis hemisphæriis, ac regionibus terræ. Hoc autem repugnat his, quæ de homogeneitate talis cœli diximus : nam si partes ejus sunt omnino similes in substantia, et dispositionibus suis, quomodo possunt in vi agendi esse dissimiles et variæ, cum vis agendi vel fit per formam et dispositiones, vel certe ex forma ut informante materiam sic dispositam consequatur. Quapropter cum Richardus, dicto art. 3, quæst. 2, fateatur illud cœlum esse homogeneum, et uniforme in esse suarum partium, non videtur loqui consequenter in quæst. 3, distinctas influentias per se illis partibus attribuens.

16. *Impugnatur secundo.* — *Tandem impugnatur.* — Deinde illa experientia nullum signum est talis diversitatis influentiarum a cœlo empyreo secundum diversas ejus partes provenientium. Quia potest ex aliis causis tum materialibus tum etiam efficientibus provenire. Nam in variis regionibus orbis potest terra esse diversimode disposita, et aliis elementis aliter, et aliter mixta. Unde provenire potest, ut, cæteris paribus diversa mixta ex illa generentur, et corpora etiam complexiones varias sortiantur. Accedit, quod Solis, et aliorum planetarum aspectus, et respectus sunt varii respectu diversarum regionum, vel secundum propinquitatem, vel distantiam ad orientem, vel alias plagas orbis, vel secundum aspectum directum, aut obliquum, tam respectu Solis, et singulorum planetarum, quam secundum varios ipsorum, et aliarum stellarum concursus. Hæc autem habitudo et dispositio ex parte terræ semper est eadem propter immobilitatem ejus, et ideo semper in illis regionibus pro illarum diversitate eadem distinctio in effectibus, vel conditionibus eorum reperitur. Non provenit ergo ex solo cœlo empyreo, quamvis, supposita influentia hujus cœli, possit ad illam cooperari, non quia in partibus suis ex se habet distinctam virtutem influendi, sed quia eadem virtus aliter concurrens cum aliis causis universalibus, vel particularibus efficientibus, et materialibus, potest ad diversos effectus cooperari, sicut in variis conjunctionibus planetarum contingit.

17. *Vera resolutio prædictæ influentiæ.* —

Dico ergo, non constare nobis, quam specialem proprietatem, vel effectum influat cœlum empyreum per se spectatum, et sola sua virtute efficiendo in aliud corpus. Neque propter hunc defectum nostræ cognitionis negare debemus omnem illius cœli influentiam, quia evidens nobis est, in rebus nobis vicinioribus esse plures virtutes agendi, quas ignoramus, quia earum effectus experti non sumus, nec satis experiri, aut ab aliis causis distinguere possumus. Satis ergo est, quod in generali, et veluti a priori ex illius corporis nobilitate colligamus, non posse carere omni agendi virtute. Unde D. Thomas, dicta solut. ad 2, in generali dixit, influere illud cœlum in sibi proximum aliquid ad dignitatem pertinens. In dicto autem quolibet dicit cooperari ad perpetuitatem et stabilitatem universi. Verisimile autem est, de facto non influere in hæc inferiora, nisi coadjuvando et cooperando aliis astris et cœlis: et ita non habere aliquem specialem effectum præter eos, qui ab aliis cœlis proveniunt, quamvis ex influentia cœli empyrei vel majori virtute et efficacia fiant, vel etiam aliter temperentur et disponantur. Neque de ista influentia ita occulta aliquid aliud dici cum fundamento posse existimo. Nam quod quidam dicunt, habiturum specialem influentiam in corpora beatorum, incertum satis est, si de influentia distincta ab emissione intensionalium specierum intelligatur: nam sine dubio delectabuntur beati splendore, et pulchritudine illius cœli non tantum mente, sed etiam oculis visa, et ad hoc ab illo species recipient. Alia vero influentia, non video, qua fundamento asseratur.

CAPUT VI.

UTRUM IN VERBIS ILLIS: IN PRINCIPIO CREAVIT DEUS COELUM, CREATIO ETIAM ANGELORUM COMPREHENSA SIT.

1. *Duplex quæstio in titulo capitis distinguenda.* — Altera confirmatio in cap. 4, n. 14, prætermissa hoc incidens dubium petebat, quod in superiori tract., libro primo, capite tertio, numero duodecimo, attigimus, et in hunc locum plenius tractandum remisimus. Duæ igitur quæstiones hic distinguendæ sunt; una est, an Moyses in tota illa narratione creationis mundi creationem Angelorum prætermiserit. Altera est, si illam non prætermisit, quo verbo, et quomodo illam significaverit. Et ita hæc posterior quæstio bipartita est, solum non possunt Angeli comprehendi in toto illo capite vel sub nomine cœli, vel sub nomine lucis, quia in nullo alio verbo aliquod fundamentum, aut vestigium illius significationis cogitari potest, et ita de illis tantum duobus variæ opiniones fuere. Nunc ergo solum de creatione cœli agimus, de lucis productione in libro sequenti videbimus.

2. *In quæstione nunc tractanda prima opinio negans. — Ejus fundamentum principale. —Accedit triplex congruentia.*— Est ergo opinio satis antiqua et recepta, Moysem in eo capite nullam de creatione Angelorum mentionem fecisse, imo ex instituto illam prætermisisse. Ita supponunt Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 16, et homil. 1, Exaemer., et Chrysostomus, hom. de Jejuniis, et Gen. lectione, quæ habetur post homilias in Gen., idemque habet hom. 2, in Gen., et in id Ps. 8: *Quoniam videbo cœlos tuos.* Epiphanius, hæres. 65, in principio, Cyrillus, lib. 3, contra Julian., § 5, *Igitur quod,* Athanasius, quæst. 1, ad Antioch., Theodoretus, quæst. 2, in Gen., et indicat Hieronymus, epist. 139, ad Cyprianum, in principio, dicens Moysem visibilium tantum rerum creationem narrasse. Præterea in hac sententia conveniunt omnes, qui senserunt Angelos fuisse creatos ante illud principium, de quo locutus est Moyses cum dixit: *In principio creavit Deus cœlum,* quos supra suo loco retulimus. Quia Moyses tantum narrat creationem earum rerum, quæ in illo principio creata sunt: ergo si jam erant Angeli, non potuerunt sub illa narratione comprehendi. Et simili modo ejusdem opinionis necessario sunt, qui dicunt Angelos fuisse creatos post primum diem, quia sic etiam non possunt sub illis verbis comprehendi. Sed hæ opiniones in superiori tractatu rejectæ sunt. Verumtamen licet Angeli fuerint creati simul cum cœlo, ut ibi posuimus, fieri potuit, ut Moyses in sua narratione illam prætermiserit. Quod autem ita sit, probatur ex verborum proprietate, nam quod ad præsens attinet, nomen cœli non significat rem spiritualem, sed corpoream; ergo in narratione historica vox illa est in sua proprietate accipienda. Cur autem Moyses Angelos prætermiserit, variæ rationes a Patribus redduntur. Prima est Athanasii, Chrysostomi et Theodoreti ne rudis ille populus Angelos ut Deos coleret, si illorum notitiam reciperet. Secunda, quia Hebræi tunc erant incapaces, et non poterant creaturas spirituales concipere; ideoque satius visum est, eis occasionem præbere, ut ex visibilibus ad invisibilia ascenderent, quam statim de spiritualibus rebus sermonem eis fa-

cere. Ita indicant Chrysostomus et Basilius, et favet Ambrosius, lib. 1, Exaemer., cap. 5, et Cyrillus dicens : *Non oportebat dicere ea, quæ intelligi nequibant.* Tertia, quia narratio de Angelis aliena erat a scopo Moysis, qui erat rudem populum ad Dei cultum, et ad Messiæ expectationem per res et cæremonias sensibiles disponere, altioribus rebus prætermissis. Ita significat Cyrillus, libro 2, cont. Julian., § 4, vers. *Igitur de Mose,* cum sequente.

3. *Secunda opinio extreme contraria præcedenti.*—Secunda sententia huic extreme contraria est, Moysem in illis verbis, *in principio creavit Deus cœlum et terram,* per se ac immediate locutum esse de Angelis, illosque solos nomine cœli significasse, quamvis non sine aliqua metaphora per cœlum intelligendo supremum ordinem rerum, quibus hic mundus componitur. Sicut enim unus homo, qui microcosmos dicitur, corpore et spiritu constat, ita mundus ex rebus spiritualibus et corporalibus componitur : illæ ergo nomine *cœli,* hæ vero nomine *terra* significatæ sunt, vel quoad totam earum existentiam, vel quoad materiam, ex qua omnes corporeæ formatæ sunt. In qua expositione posterior pars de nomine terræ postea expendetur, quoad priorem vero huc pertinet. Et approbat illam Augustinus, lib. 12 Confes. , cap. 8 et 9, sequitur Gregorius 37, Moral., cap. 24, alias 5.

4. *Prima assertio.* — Verumtamen sine ulla dubitatione dicendum est primo Moysem nomine cœli non significasse solos Angelos. Hanc assertionem probant sufficienter, quæ, cap. 3 et 4, copiose tractata sunt. Estque communis sententia antiquorum Patrum, præter citatos in priori sententia, Dionysius, cap. 4, de divin. Nomin., in prima ejus parte, Basilius, hom. 1, Exaemer., et sæpe in sequenti, et præsertim in hom. 9, ubi has allegorias, quæ simplicem ac litteralem sensum excludant, graviter reprehendit. Unde Gregorius etiam Nissenus, in principio Exaemer., in eam curam incumbendum esse dicit, *ut vocibus in significatione propria manentibus, certam rerum procreationis seriem contemplemur.* Eademque est sententia Ambrosii, toto lib. 1, Exaemer., et lib. 2, cap. 1, et sunt postea secuti Beda, in Exaemer., initio. Hugo de S. Victore, in Elucidat. Gen., cap. 3 et 9, ibidem Glossæ, et moderni expositores communiter, et D. Thomas, dicta quæst. 65, 66, 67 et seq. Et scholastici communiter cum Magistro, in 2, d. 12. Et fundamentum præcipuum nititur in principio sumpto ex doctrina ejusdem Augustini, et ad fidei stabilitatem valde necessario, verba Scripturæ in proprio sensu esse accipienda, quando evidens ratio, vel auctoritas ad metaphoram non compellit, quæ regula maxime verum habet in rebus, quæ ad dogmata fidei vel ad historias pertinent. At illa verba, *in principio creavit cœlum et terram,* et dogma fidei continent, et historiam referunt, et nulla est ratio inducens, nedum cogens ad metaphoram, auctoritas etiam Patrum in propria significatione verbum illud accipit. Ergo nulla ratione excludendus est sensus proprius propter metaphoricum. Et hanc regulam etiam ad verba Moysis singulariter applicatam, et subinde totam rationem a nobis factam confirmant non solum Basilius, homil. 3 et 9, in Genes., et Beda, et Hugo de Sancto Victore supra, sed etiam Augustinus, lib. 8, Gen. ad litter., cap. 1 et 2, ubi expresse rejicit in hac parte sensus allegoricos, quos in aliis libris de Genesi contra Manichæos prius scripserat. Accedit tandem, quod in aliis locis Scripturæ (ut supra etiam notavi) in propria significatione verba illa, et nomen *cœli* in eis positum explicatur, præsertim Psalm. 101: *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* Et Ecclesia ex eodem loco accipit primum articulum fidei in Symbolo contentum : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem creatorem cœli et terræ,* qui sine dubio in verborum proprietate accipiendus est.

5. *Ad Augustinum et Gregorium pro secunda opinione citatos.*—Quapropter sententia Augustini pie explicanda est, ut in sensu mystico, non excludendo proprium et litteralem, sit locutus. Quod multo certius est de Gregorio. Addendum item est, et pro sequentibus observandum, Augustinum in his interpretationibus Genesis magis disputando et inquirendo, quam asserendo, et verum sensum litteralem stabiliendo, processisse, ut ipse diserte admonuit, libr. 1 Genes. ad litter., cap. 20 et 21, et in Imperfect. Genes., cap 3, ubi hanc ipsam quæstionem, quam tractamus, an per cœlum superiores substantiæ, et per terram res inferiores intelligantur , disputat, et nihil resolvit. Quaproter etiam secundum mentem Augustini stabiliendus imprimis est, in illis verbis proprius , et litteralis sensus ; cui deinde mysticus supperaddi poterit. Unde quod idem Augustinus, lib. 12 Confession., cap. 25 et 31, ait, si plures dantur sensus, qui in se continent veritatem , non esse temere affirmandum, quid potissimum Moyses senserit, semper intelligendum est, salva verborum proprie-

tate in aliquo sensu, qui simul, et aliquid verum doceat, et proprietati verborum consentaneus sit.

6. *Secunda assertio.—Non est contra Patres citatos in n.* 2.—Secundo igitur dico, quamvis expresse Moyses non narraverit per illa verba Angelorum creationem, nihilominus non omnino illam prætermisisse, sed implicite sub nomine cœli illos comprehendisse. Hæc assertio imprimis est conformis Augustino, locis citatis, qui ubique in hanc partem inclinat, quod Angelorum creatio fuerit a Moyse prætermissa. Imo, in lib. de Civit., c. 9, id affirmat et probat, quia in c. 2 Gen. dicitur Deus *requievisse ab omni opere suo, quod patrarat. Opus autem* (inquit) *Dei esse Angelos, hic quidem licet non prætermissum, non tamen evidenter expressum, sed alibi hoc Scriptura clarissima voce testatur*, etc. Et Gregorius, lib. 32 Moral., cap. 9, alias 10, *cum simul factum cœlum, terraque describitur, simul spiritualia, atque corporalia facta esse indicatur*. Deinde hoc non est contra litteræ proprietatem, fatemur enim, nomine *cœli* verum et corporeum cœlum Moysem intellexisse, tamen addimus, sub nomine illo etiam comprehendisse totum cœli ornatum, qui magna ex parte in habitatoribus ejus, seu cœlicolis, qui sunt Angeli, consistit. Qui modus loquendi non est metaphoricus, sed proprius cum aliqua amplificatione, quæ licet aliqua ex parte includat illam metaphoram secundum quam continens pro contento accipitur : nihilominus quando ipsum continens non excluditur, adeo est usitata, ut proprietatem sermonis non excludat. Sic enim frequenter de civitate, vel domo loquimur, simul locum et habitatores comprehendendo. Præterea hæc assertio non est contra Patres pro priori sententia allegatos, illi enim de expressa narratione creationis Angelorum sufficienter explicantur. Præsertim cum alibi ipsi doceant, sub illis verbis, *Cœlum et terra*, multa Moysem comprehendisse, quæ per ipsa verba formaliter non exprimuntur. Nam Chrysostomus ait, in illis primis verbis summatim comprehendisse Moysem totius mundi opificium. Quod etiam approbat Augustinus, libr. 11, de Civit., cap. 33, Basilius etiam ait Moysem sub nomine terræ comprehendisse aquam et aerem, et sub extremis corporibus comprehendisse media : ergo eadem ratione dicere et credere possumus, sub nomine cœli comprehendisse omnia cœlestia, quæ cum cœlis, et in cœlis creata sunt, sicut nomine terræ comprehendi possunt omnia terrestria per propriam creationem facta, ut infra explicabimus. Denique hic optime applicari possunt verba Tertulliani, libr. contr. Hermogen., cap. 31, quatenus dicit : *Novum non est, ut id solum, quod continet, nominetur, quasummale : in isto autem intelligitur, et quod continetur, qua portionale.* Et ex hoc principio explicat illa verba, quamvis de Angelis nihil expresse dicat.

7. *Nec denique a sacris litteris dissonat.—Symbolum Nicænum capite Firmiter.*—Tertio in hoc sensu videtur in Scriptura frequenter vocari Deus creator cœli et terræ ; nam per illa verba intendit Scriptura explicare solum Deum esse increatum, et reliqua omnia quæ sunt, ab ipso esse creata. Sic loquitur Paulus, Actor. 17, *Deus, qui fecit mundum, et omnia quæ in eo sunt; hic cœli et terræ cum sit Dominus*, etc., ubi sub nomine cœli et terræ, mundum, et omnia, quæ in eo sunt, de quibus locutus fuerat, comprehendit. Et hic loquendi modus est frequens in Psalmis, in 32: *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum ;* Psal. 68: *Laudent illum cœli et terra*, et Psalm. 88 : *Tui sunt cœli et tua est terra*, et quasi explicando illa verba additur, *Orbem terræ et plenitudinem ejus tu fundasti*, et Psalm. 120 : *Auxilium a Domino, qui fecit cœlum et terram.* Et similia, quæ optime in dicto sensu intelliguntur. Accedit, quod in Symbolo Nicæno ita videntur illa verba, *Factorem cœli et terræ*, explicari per sequentia, *visibilium omnium et invisibilium.* Quod ut magis exponeret Concilium Lateranense addidit in capite *Firmiter: Spiritualium et corporalium. Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*, etc. Ac denique Catechism. Rom., 1 p., in expositione art. 1 Symboli, n. 16, dixit : *Nomine cœli et terræ quidquid cœlum et terra complectitur, intelligendum est.* Et num. 17, specialiter declarat Angelos sub nomine cœli esse comprehensos.

8. *Ad principale fundamentum primæ opinionis in n.* 2. — *Ad reliquas congruentias ibidem adductas.* —Neque huic assertioni obstant motiva prioris sententiæ, imo illam confirmare possunt. Nam principale fundamentum illius sententiæ probat præcedentem conclusionem, non tamen huic repugnat, ut jam satis explicatum est. Aliæ vero congruentiæ ad summum procedunt de formali, seu expressa commemoratione Angelorum, de qua illam sententiam explicuimus; ad excludendam autem implicitam insinuationem, parum valent. Imo aliquæ illarum rationum etiam in priori

sensu non sunt ad modum efficaces : nam licet Moyses expresse dixisset Deum creasse cœlos, et cœlestes spiritus, non propterea in idololatriæ periculum populum conjecisset. Quin potius dicendo illos esse creatos, diceret illos non esse Deos, neque latria adorandos, eo vel maxime quod paulo post facit mentionem Cherubim collocati ante paradisum, capitul. 3, et alterius Angeli, qui Agar in via occurrit, capitul. 16, et aliorum Angelorum, qui apparuerunt Abrahæ, capitul. 19, et in reliqua parte ejusdem libri, et sequentibus Pentateuchi frequenter de Angelis loquitur; ergo non prætermisit eorum expressam mentionem in principio propter periculum, vel incapacitatem populi : nam hæc necessitas non magis in illo principio, quam paulo post in illius libri lectione cogitari poterat. Quin potius existimo, antequam Moyses librum Genesis scriberet, familiarem et vulgatam fuisse in illo populo notitiam Angelorum ex traditione majorum. Nam verisimillimum est, quod sicut ille populus per traditionem retinebat expectationem Messiæ, necessitatem circumcisionis et similia, ita etiam habebat cognitionem plurium rerum, quarum historiam Moyses in Genesi scribit, ut peregrinationum Abrahæ, Isaac et Jacob, et plurium mirabilium rerum, quæ illis acciderant. Ergo credibile etiam est, habuisse notitiam Angelorum. Imo fortasse ideo Moyses contentus fuit, narrando creationem cœli et terræ, quia sciebat facile intellecturos omnes, nomine cœli omnes res cœlestes sive visibiles, sive invisibiles comprehendi, et de Angelis ibi distinctius non fuisse locutum, quia tunc ad suum munus non pertinebat; sicut etiam nec de cœlo empyreo expresse, et specifice locutus est. Et ita responsum est ad secundam confirmationem, in cap. 4, relictam in fine, num. 14.

CAPUT VII.

UTRUM AER FUERIT SIMUL CUM CŒLO CREATUS, ET SUB NOMINE CŒLI COMPREHENSUS.

1. *Cur de elemento ignis specialis quæstio non proponatur.* — Duo puncta in titulo proposito insinuantur, et breviter tractanda sunt: unum de creatione aeris absolute, et per se spectata : aliud de narratione illius in prædictis verbis Genesis. Quæ duo possunt etiam de elemento ignis investigari ; sed id facere omittimus, quia non est tam certum dari simplex elementum ignis in propria sphæra, sicut est de aere. Et juxta opinionem asserentem supremam regionem aeris attingere usque ad concavum lunæ, et non dari corpus ignis medium inter lunam et aerem, consequenter dicendum est non fuisse creatum elementum ignis in illo principio, ac proinde nec sub illis verbis esse comprehensum. Nam si creatum tunc esset in proprio loco connaturali, ibi profecto esset usque nunc conservatum, tum quia elementum secundum se totum non corrumpitur, tum quia nec a cœlis corruptum esset, nec ab inferioribus elementis, nullæ enim influentiæ, vel alterationes igni contrariæ ad illum locum perveniunt. Neque etiam Deus solus illud destruxisset, alias frustra illud produxisset ; et ideo non solet Deus sua sponte destruere, quæ creavit, sed per causas secundas, quando earum natura, et cursus id postulat. Si vero, ut probabilius creditur, elementum ignis in sua sphæra existit, et ad complementum universi pertinet : eadem ratio de illo erit, quæ de elemento aeris, et quæ de hoc dixerimus, facile ad illud applicabuntur, ideoque specialem quæstionem de igne movere necessarium non fuit.

2. *Prima sententia negans, et quinam illam amplectantur.*—Prima ergo sententia referri potest, negans elementum aeris sub propria forma et substantia creatum esse in illo principio, vel in verbis illis fuisse comprehensum. Hanc sententiam potissime docent, qui putant, in illo primo creationis instanti tantum creasse Deum materiam primam informem, ex qua postea cœlos, et elementa formavit. Vel, ut alii dicunt, solum creasse cœlum empyreum, et materiam informem communem, vel creasse cœlum empyreum cum elemento proprio terræ, et corpus aliquod aqueum, vel informe, quo totum spatium inter cœlum empyreum, et terram uniformiter replevit, ex quo postea cœlos, et alia elementa formavit et distinxit. De quibus sententiis in sequentibus capitibus dicturi sumus, ubi fundamenta etiam earum expendemus : nunc solum juxta illas colligimus, aerem non fuisse in principio creatum, sed solum materiam, ex qua postea productus est. At vero etiam stante nostra sententia hactenus fundata, quod in illo instanti facti sunt omnes orbes cœlestes, et supponendo tunc esse creata vera elementa terræ et aquæ, quod mox tractabimus, potest quis opinari non fuisse tunc creatum elementum aeris. Fundamentumque esse potest proxime positum, quod proprietati verborum standum est, Moyses autem in illis verbis cœlum et terram proprie nominat, et aquas etiam, ac earum abyssum

statim commemorat: aeris autem nullam mentionem facit: ergo licet dicamus, creatos esse cœlos, et illa duo elementa, non est, cur de aere idem asseramus.

3. *Prima assertio priori parti tituli respondens.*—Nihilominus existimo probabilius, aeris elementum in sua propria specie, ac substantia perfectum simul cum cœlis creatum esse. Hæc est communior sententia scholasticorum et fere modernorum scriptorum. Et sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 66, art. 1, in fine corporis, et art. 3, in corpore, et aliis locis, quæ in sequenti assertione, et capite sequenti expendemus. Et sumitur ex Augustino, Basilio, Chrysostomo, et aliis Patribus dicentibus, materiam rerum elementarium a principio fuisse creatam sub propriis substantialibus formis corporum, ut infra referemus, et intelligendum esse de formis corporum simplicium ostendemus. Est præterea sententia per se verisimilis, valdeque probabilis. Tum quia elementum aeris per se pertinet ad universi integritatem et compositionem: docuit autem Deum eodem et quasi unico momento mundum hunc perfectum producere saltem quoad ea corpora, ex quibus per se primo, et essentialiter componitur: hoc enim magis ipsius potentiam manifestat, suæque bonitati et sapientiæ satis consentaneum est. Tum etiam, quia integrum elementum aeris suo modo est incorruptibile et ingenerabile, ideoque quasi connaturaliter postulat, suo modo per creationem fieri: omnia autem, quæ per creationem facta sunt, simul facta sunt, quia cum non præsupponant ordine temporis materiam, ex qua fiant, non postulant inter se successionem in creatione sua; ideoque fingenda non est sine auctoritate, vel ratione cogente, quæ in præsenti nulla est, ut videbimus.

4. *Probatur ex verbis Genesis.* — Atque hæ rationes cæteris simplicibus elementis communes sunt. Specialiter autem probatur assertio ex verbis Genesis, quibus explicantur res factæ ante productionem lucis per illa verba, *fiat lux*, etc. Nam omnia illa, quæ ante lucem facta sunt, simul in illo momento, de quo dictum est: *In principio creavit Deus*, etc., facta sunt: sed in illis rebus tunc factis comprehenditur aer: ergo fuit simul creatus cum cœlis. Consequentia est evidens. Major autem partim ex supra dictis, partim ex verbis Genesis constat. Supra enim ostensum est, illud *principium*, fuisse temporis initium, et unum indivisibile instans, in quo simul cœlum et terra creata sunt. Post illam vero cœli et terræ creationem, nihil denuo Deus produxit, donec dixit, *fiat lux*, ut patet ex contextu Genesis. Prius enim dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, et statim additur: *Terra autem erat inanis, et tenebræ erant super faciem abyssi, et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Ubi pondero illa tria verba, *erat, erant, ferebatur*, quibus nihil denuo factum asseritur, sed quod factum fuerat, explicatur. Ergo quidquid sub illis verbis comprehenditur, per illa prima verba, *in principio*, simul factum refertur.

5. *Secunda assertio posteriori parti tituli satisfaciens.* — *Probatur primo ex verbis*, tenebræ erant, *etc.* — Superest probanda altera propositio, nimirum sub illis verbis elementum aeris comprehendi. Hoc autem probatur primo ex illis verbis: *Tenebræ erant super faciem abyssi*: nomine enim abyssi aquarum profunditas significata est, hoc enim vox illa in omni proprietate significat, a qua extrahenda, non est sine causa, juxta regulam in præcedenti capite positam. Maxime quia ob hanc causam fortasse ad hoc declarandum aquarum mentio statim facta est, dum adjungitur, *et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Super faciem autem abyssi, id est, supra convexum aquarum dicuntur fuisse tenebræ, quæ non poterant esse, nisi in aliquo corpore diaphano, et capaci luminis, quo tunc carebat: quod corpus erat distinctum ab aqua, et illi contiguum, et ideo dicitur fuisse super faciem abyssi: illud ergo corpus fuit aer. Probatur consequentia, quia non erat aliquod ex cœlis æthereis usque ad lunam, quia cœlum lunæ nunquam fuit proximum, et contiguum elemento aquæ, nec vera, et propria aqua ad altitudinem cœli pervenit, infra ut ostendam. Neque etiam illud corpus tenebrosum potuit esse ignis, quia ignis ab intrinseco in se lucet: ergo non est tenebrosus, nec esse potest, nisi per miraculum, quod in prima rerum creatione fingendum est, ut optime docuit Augustinus, lib. 2 Gen. ad litter., cap. 1, et in sequentibus sæpius repetemus. Si ergo ignis tunc creatus jam erat, lucidum in se erat, et non erant in eo tenebræ: erant ergo in aere. Eo vel maxime quod ignis etiam cogitari rationabiliter non potest creatus super faciem aquæ, proximeque illi contiguus, cum hoc non sit illi naturale. Recte ergo ex verbis illis colligimus, illas tenebras fuisse in aere, atque ita jam tunc aerem simul cum superioribus cœlis creatum.

6. *Secundo probatur exponendo alia* spiritus Domini, *etc.* — *Prima expositio Cajetani rejicitur.* — *Secunda quoque expositio Ægidii*

exploditur. — *Tertia etiam Chrysostomi non satisfacit.* — Secundo id probamus ex verbis illis, *spiritus Domini ferebatur super aquas,* quæ quidem verba varias habent expositiones, quas breviter perstringam. Prima est Cajetani exponentis de Angelis moventibus cœlos; quam ut novam et peregrinam merito impugnant Pererius et Ascanius. Eademque ratio est de opinione Ægidii, in 2, dist. 12, quæst. 2, art. 3, ad ejus argumenta, qui dixit motum cœlorum in principio non fuisse factum per Angelos, sed a Deo immediate, et Deum ut motorem cœlorum fuisse spiritum, qui ferebatur super aquas, quia movendo cœlum, ferebat cum illo, et rotabat aquas. Quæ sententia et cum eadem improprietate exponit verba Scripturæ, et falsum fundamentum supponit de primo motore cœli, ut infra dicam. Et præterea falso fingit, per motum cœli commotas fuisse aquas, quia ille motus non erat velocior, quam nunc sit : nunc autem motus raptus infra supremam regionem aeris non descendit. Tertia expositio ex Chrysostomo, homil. 3, qui per spiritum intelligit vim quamdam inditam aquis divinam et effectricem rerum ex aqua generandarum. Quam Pereira inter duas litterales secundo loco ponit, et Augustinus infra citandus eam non rejicit. Mihi vero placere non potest, tum quia in Scriptura per spiritum Domini nunquam significatur aliqua vis similis, nisi quando aliqua virtus creata Spiritu sancto attributa personæ, aut rei, de qua est sermo, infunditur, ut Judic. 4, dicitur *spiritus Domini irruisse in Sansonem,* vel in alios, 1, Reg. 11, 4. Reg. 2, Act. 8, etc. At in præsenti non video, quo fundamento asseratur talis vis indita aquis : nam id supernaturale opus esset, et miraculosum, quod in naturæ ipsius institutione fingendum non est sine fundamento : tum etiam, quia illo modo etiam spiritus Domini ferretur super terram : cur enim magis aquis esse indita virtus ad generanda ea, quæ ex aqua facta sunt, quam terræ, vel etiam aeri ad generanda ea, quæ ex ipsis facta sunt.

7. *Quarta expositio non contemnenda.* — Quarta expositio est, ut per spiritum Dei ipse Spiritus sanctus significetur, de quo dictum sit, quod ferebatur super aquas, quia illis assistebat, ut ex illis cætera perficeret : vel quia illas fovebat et conservabat. Sic exponunt Augustinus, in Imperfect. Gen., c. 4, et lib. 1, Gen. ad litter., cap. 7, et Tertullianus, lib. de Baptism., cap. 3, laudat enim aquam, quod in principio *fuerit divini spiritus sedes*, et idem repetit, c. 4 et 5, et Hieronymus, epist. 73, ad Ocean., et hanc magis probant Ambrosius et Diodorus ibi, et solum tradit Albinus, q. in Gen., quæst. 29, Beda in Exaemer., Origenes, Rupertus et alii, quos latissime refert Ascanius Martinengo in sua glossa magna, et illam pro viribus probat, ac defendit. Prætermissis vero conjecturis, et congruentiis, litterale (ut sic dicam) fundamentum est, quia non dicitur simpliciter *spiritus,* sed cum addito *Domini,* vel *Dei*, significationem extollente, et quasi determinante ad spiritum divinum significandum, juxta illud Isai. 11 : *Requiescet super eum spiritus Domini,* et cap. 40: *Quis adjuvit spiritum Domini?* et cap. 40 : *Spiritus Domini super me.* Denique non parum auctoritatis huic expositioni ex usu Ecclesiæ accrescit, quandoquidem in fontium benedictione illa usa est, dicens : *Tu super aquas futurus eas ferebaris.* Et iterum : *Deus, cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tum virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet.*

8. *Quinta expositio.*—Nihilominus est quinta expositio, quæ existimat verba illa de aeris elemento esse intelligenda, ut exponunt Tertullianus, contr. Hermogen., cap. 31 et 32, et Theodoretus, q. 8, in Gen., et Diodorus, hanc ut litteralem admittit. Et Origenes, l. 1, Periar., c. 3, priorem expositionem dicit esse juxta sensum spiritualem, hanc vero sentit esse juxta historiam. Et eamdem refert, et non rejicit, licet aliis non præferat, Basilius, homil. 2, Exaemer. ; Augustinus item in Imperfect. Gen., cap. 4, hanc expositionem ultimo loco ponit, et cæteras illi non præfert, et Anastasius Synaita, lib. 1 Exaemer., cum hanc expositionem posuisset. *Hæc* (inquit) *est congruenter litteræ Mosaicæ, quod ad ipsam attinet historiam.* Athanasius etiam, q. 81, quæ est secunda veteris Testamenti, hanc expositionem præcedentis præfert. Majori exaggeratione id facit Procopius in Gen. et placuit etiam Abulensi et Oleastro. Et ex modernis illam litteralem appellat ibi Pererius et præcedentem tantum mysticam, quod etiam sentit Vasquez, 1 part., disp. 108, c. 2. At Ludovicus Stella, in Gen., utramque litteralem admittit.

9. *Probatur.* — Potest autem probari primo destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, nam etiam aer, aut ventus solet in Scriptura vocari spiritus Domini, Isa. 40: *Exsiccatum est fœnum, et aruit flos, quia spiritus Domini sufflavit in eo.* Et cap. 59 : *Quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit.* Et Psal. 147 : *Flavit spiritus ejus* (id est, Domini) *et*

fluent aquæ. Itaque nomen *spiritus* non solum absolute, sed etiam cum illa adjectione significare solet in Scriptura aerem, aut ventum. Dicitur autem *Domini*, vel quia magnus, perfectus, aut vehemens, sicut dicitur mons Dei: vel quia a Deo factus et conservatus. Si enim spiritus malus, qui vexabat Saul, dicitur spiritus Dei et Domini, 1. Reg. 16, quia non sine speciali Dei ordinatione, aut permissione illum vexabat, cur non poterit aer in principio creatus a Deo, ut terram circumdaret, et suo modo foveret, spiritus Domini appellari? Deinde hæc significatio *spiritus* in illo loco est aptissima ad rem, de qua ibi agitur, narrat enim Moyses initia creationis mundi, et statim explicat dispositionem, in qua esse cœpit, et corpora, quibus statim compositus fuit, et præter cœlos commemorat terram et aquas, quibus tegebatur, additque statim spiritum circumdantem aquam: ergo aptissime intelligitur, nomine spiritus aerem significasse, qui et corpus est ad mundi hujus complementum, et integritatem necessarium, et naturaliter super aquam locum, et situm postulat. Accedit tertio, quod Spiritus sanctus commemoratio nec erat tunc illi loco adeo necessaria, vel opportuna secundum litteræ et historiæ consecutionem. Nec potest conveniens ratio reddi, cur magis dictus fuerit Spiritus sanctus ferri super aquas, quam super terram, vel cœlos, nisi valde metaphorice aquas interpretando, quod a sensu litterali alienum est, ut supra ostendi. Assumptum probatur, tum ex usu fere omnium auctorum, qui illam expositionem sequuntur, qui consequenter per aquas exponunt totam materiam informem, vel quid simile, ut videre licet in Augustino, et aliis: tum etiam ratione, quia Spiritus sanctus non magis fovebat, et conservabat aquas, vel eis assistebat ad res alias ex illis producendas, quam terram conservaret: sive assistebat, aut suo modo cœlis ut eos ornaret, et vim influendi, et producendi tribueret.

10. *Discutitur significatio verbi* ferebatur, *quod contra quintam expositionem objici solet.* — Tandem nihil est, quod in illis verbis, vel contextu huic interpretationi repugnet. Solum enim objici solet aut adjectio illa *Dei*, vel *Domini*, cui jam responsum est: aut verbum *ferebatur*, quod non potest cum proprietate aeri accommodari. Illud enim verbum proprie motum localem significat, non potuit autem aer tunc jam moveri. Primo quia nulla potest assignari causa talis motus. Aer enim non movetur in loco proprio ab intrinseco, sed naturale illi est ibi quiescere: unde moveri tunc intra eumdem locum, præternaturale esset, et ab extrinseca causa fieri deberet: nec potest alia excogitari nisi Deus, vel aliquis Angelus jussu ejus. Nam primum mobile nondum movebatur, ut secum aerem raperet ac moveret: præterquam quod raptus ille non transcendit primam regionem aeris, quod non satis esset: ut diceretur aer ferri super aquas, vel super facies aquarum, ut alii legunt. Attribuere autem hunc motum ipsi Deo moventi per se, vel per Angelum, non videtur verisimile, quia esset motus præternaturalis secundum naturam particularem aeris, et ad constitutionem mundi, seu naturæ universalis erat inutilis. Prior pars patet, quia neque ad aquarum conservationem, neque ad fœcundationem erat utile, quia nulla virtus, vel qualitas in aquis per illum motum producta cum fundamento cogitari potest, vel si aliqua esset, maxime calor, qui aquæ potius contrarius est, quam illa conservans. Unde naturaliter aqua in suo naturali loco sub aere quiescente melius conservatur. Altera vero pars de natura universali patet, quia tunc nondum cœperat Deus mundum disponere in ordine ad hominum habitationem, et commoditatem, aliorumque mixtorum generationem: unde augetur difficultas, quia illa verba, *terra autem erat inanis et vacua*, usque ad ea, quæ tractamus, *et spiritus Domini ferebatur super aquas*, omnia referuntur ad illud principium, et primum instans, in quo Deus fecit cœlum et terram, ut notavimus, in illo autem momento non poterat aer localiter moveri, aut ferri, ut constat: ergo non potest de aere proprio verificari.

11. *Prima solutio objectionis prædictæ juxta Oleastrum et Pererium.—Impugnatur tamen solutio.*—Hæc vero difficultas duobus modis solvitur: Prior est aerem fuisse tunc motum localiter ex ordinatione divina, vel motu vehementi et forti: vel motu levi et suavi, juxta diversas rationes illius motus, quæ excogitari possunt. Priorem modum tradit Oleaster, et non dissentit Pererius. Rationemque illius agitationis reddunt, quia aquæ erant statim exsiccandæ a terra, ventum, seu motum ad hoc fuisse immissum a Deo, ut coactis in unum locum aquis, terra exsiccaretur. Sed hoc voluntarium et difficile videtur: quia quod Deus fuerit usus ministerio venti, vel commotione aeris ad discooperiendam terram, et cogendas aquas in locum unum, Scriptura non loquitur: imo solo jussu Dei factum esse illis verbis significat: *Dixit vero Deus: Congregentur aquæ*,

quæ sub cælo sunt, in locum, et appareat arida, et factum est ita. Nec aeris agitatio erat accommodatum instrumentum ad hujusmodi effectum : oportebat enim in terra ipsa concavum locum efficere, et quasi effodere, in quo posset tanta multitudo aquarum recipi, qui locus per aeris commotionem sine magno miraculo fieri non poterat : sed virtute divina et imperio factus est, et fortasse tam accommodate, ut statim aquæ ex aliqua parte naturali impetu in illum defluerent, et consequenter alia ex parte appareret arida. Dicunt saltem ad exsiccandam terram, quæ segregatis aquis lutulenta, et cœnosa remanserant, fuisse motum aeris accommodatum. Et afferunt exempla de tempore diluvii, et de transitu Israel per mare rubrum, etc. Sed fortasse in illo principio mundi hoc non fuit necessarium, quia verisimile est, elementa aquæ et terræ tunc fuisse purissima , et in tali proportione, ac dispositione esse a Deo condita, ut unum in aliud non ageret secundum partes propinquas, neque etiam aqua ultra superficiem terræ penetraret, ideoque nec lutulentam, nec cœnosam illam relinqueret. Ac subinde fieri potuit, ut remota omnino aqua per motum localem, et in locum maris projecta statim terra sicca, et arida apparuerit. Et quod caput est, etiamsi per motum aeris hæc facta fuerint, non sunt tamen facta usque ad tertium diem : ad quid ergo motus ille aeris vehemens ante primum diem, et ante effectionem firmamenti incepisset.

12. *Secunda aliorum solutio minime satisfaciens.*—Alii ergo dicunt illum motum tenuem aspirationem ad modum suavis auræ fuisse, solum que a Deo excitatum esse, ut aer, qui minus est sensibilis, seu tangibilis, quam aqua, vel terra , sensu esset perceptibilior. Quæ ratio mihi non satisfacit, quia non oportebat tunc aerem fieri sensibilem tactui, magis quam visui : sicut ergo erat tenebrosus, ita poterat esse quietus, quia nemo tunc erat, qui altero ex illis sensibus posset illum percipere. Unde licet facile credam, potuisse Deum tunc movere aerem, et hunc posteriorem modum esse magis plausibilem : nihilominus fateor, me nullam sufficientem causam, vel rationem illius motus invenire : sed si Deus id fecit, propter occultas rationes providentiæ suæ fecisse credendus est. Et illo motu admisso, consequenter dicendum est, ante initium primi diei, aliquod tempus præcessisse, in quo aer ille moveri potuerit : quod etiam minus mihi probatur, ut in libro sequenti, capite primo et secundo dicam.

13. *Facilior solutio seu interpretatio verbi ferebatur.*—*Propriam auctoris interpretamentum.*—Facilior ergo interpretatio est, licet verba illa de aere intelligamus, non cogi nos ad interpretandum verbum *fertur* de motu locali, quia non semper hoc significat in communi Latinorum usu, et certe nulla ex aliis expositionibus de motu locali verbum illud interpretatur, quia nec Spiritus sanctus potuit localiter moveri, nec virtus, si qua est indita aquis, localiter mota est, aut movebat aquas. Ut omittam, docuisse Hieronymum, verbum Hebraicum illi respondens, non significare localiter ferri, sed *fovere,* vel incubare ; unde Theodoretus, dicta q. 8, dicens : *Verbum* ferebatur, *substantiam aeris mobilem indicat,* significat, verbum illud non significare actualem motum, sed naturam aeris, quæ est, *ut circa inferiora corpora feratur et agitetur.* Addi etiam potest Augustinum et alios juxta Septuaginta ibi uti verbo *superferendi,* unde optime verti posset : *Spiritus Domini superferebatur aquis,* verbum autem *superferor* non semper significat motum tendendi supra : sed naturam postulantem superiorem locum, vel situm rei, cui competit esse in superiori loco, et ita superferri aquis, vel ferri super aquas, nihil aliud denotat, quam quod aer esset super aquas, et circumdaret illas, quia natura sua hunc locum petit. In qua verbi interpretatione vel nulla est metaphora, vel si qua est, est tam usitata, ut tanquam propria haberi possit. Denique adjungo verbum in Hebræo non esse mere passivum, sed activum simul, ita ut exponi possit *ferebatur,* id est, ferebat se, non se movendo, sed quasi portando, et seipsum super aquas sustinendo : nam hoc etiam verbum *fero*, interdum significat, et potuit per facilem, et notam translationem ad id significandum accommodari. Omnibus ergo pensatis, adeo verisimile est, hunc esse litteralem sensum, ut non possit excludi, etiamsi præcedens admittendus sit, vel ut simul litteralis, vel saltem ut mysticus a Spiritu sancto intentus. Hoc autem satis est, ut ex illo loco confirmatum maneat, aerem cum cœlo, et terra simul esse productum.

14. *Tertia assertio pro eadem posteriori parte tituli.*—Unde consequenter in secundo puncto dicimus, probabilius nobis videri, in illis primis verbis : *In principio creavit Deus cœlum,* etc., elementum aeris sub nomine cœli esse comprehensum. Hujus sententiæ patronum habemus D. Thomas, 1 p., quæst. 66, art. 1, ubi in fine corporis sic inquit : *Cum præmisisset* (Moyses) *duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram,*

informitatem cœli expressit per hoc, quod dixit, tenebræ erant super faciem abyssi secundum quod sub cœlo aer etiam includitur. Idem habet Strabo in glossa ordinaria licet varie loquatur. Probatur autem hoc modo, quia quod aer sub illis verbis fuerit comprehensus, ex dictis constat, docentque Basilius, Theodoretus, multique alii Patres, multo autem congruentius sub nomine cœli, quam sub nomine terræ includi intelligitur : ergo ita intelligendum est. Consequentia patet, quia necesse est sub altero illorum terminorum includi, cum alius in ea oratione non sit. Quod si quis dicat sub neutro per se, sed sub utroque comprehendi, quia sub extremis intelliguntur media : licet hoc facile sustineri posset, magis tamen est confusum et implicitum ; et ideo melius sub aliqua determinata voce comprehendi debet, si commode fieri potest. Probatur ergo minor, quia cum aer sit valde disjunctus a terra, et immixtus illi saltem visibiliter, non solet communi usu aer nomine terræ comprehendi. At vero nomine cœli usitatissimum esse etiam in Scriptura significari aerem, vulgare, ac notum est, et in illomet cap. 1, Gen., interdum aer cœlum vocatur, ut in sequentibus videbimus, et præterea vox Hebræa שמים *samaim*, quæ cœlos proprie significat, totam hanc congeriem corporum diaphanorum, quæ est supra nos, comprehendit, et nomine *cœli* quasi collectiva significatione, a vulgato interprete significata est. Ergo optima, et propria significatione aer sub nomine cœli comprehenditur ; unde consequenter comprehendetur etiam ignis si in sua sphæra existit. Neque circa hoc nova difficultas occurrit : nam licet alii sentiant, nihil afferunt, quod novam responsionem postulet.

CAPUT VIII.

UTRUM IN PRINCIPIO TEMPORIS SIMUL CUM CŒLO ELEMENTA TERRÆ ET AQUÆ CREATA SINT.

Hactenus de superioribus partibus, et corporibus, quibus hic mundus primario constat, diximus, et consequenter prima illa verba : *In principio creavit Deus cœlum*, exposuimus. Nunc de inferioribus corporibus, et consequenter de altera particula, *et terram*, dicendum superest.

1. *Prima sententia principalis negans, ac adeo astruens nomine terræ solum intelligi materiam informem. — In prædicta sententia quid materiæ vocabulo apud Augustinum interdum accipi videatur. — Proxima materiæ declaratio non placet.* — Primum ergo tractanda est hoc loco sententia, quæ negat, elementum terræ sub propria forma in illo temporis principio fuisse creatum : quæ consequenter nomine *terra* non elementum aliquod, sed materiam informem, ex qua cætera corpora postea creata sunt, interpretatur. In quo dicendi modo sunt variæ opiniones, quæ licet in priori parte negante conveniant, in posteriori de materia informi diversis modis illam declarant, tam quoad substantiam ipsius materiæ, quam quoad modum informationis ejus. Nam de substantia materiæ informis est prima opinio dicens totam materiam omnium corporum tam cœlestium, quam terrestrium, et tam simplicium, quam mixtorum prius creatam fuisse informem, et illam non tantum terræ, sed etiam cœli nomine significatam fuisse, quia ex illa formandi postea erant cœli et terra, non quia statim sub propriis formis fuerint creata. Hanc sententiam solus fere Augustinus proposuit, lib. 1, de Gen. cont. Manich., cap. 7, et non rejicit. Videtur tamen inquirendo potius quam affirmando eam commemorasse. Aliis vero locis dixit quidem in illo principio ex corporibus solam materiam informem omnium illorum fuisse productam, et illam totam esse significatam nomine terræ, et nomine cœli angelicam naturam fuisse significatam. Sed utroque modo interpretatio illa est durissima et minime recipienda. Et quia de translatione nominis cœli ad significandos Angelos dictum jam est, addendum superest, magis inusitatam esse translationem ejusdem nominis cœli ad materiam informem significandam, tum quia in Scriptura nullum simile exemplum reperietur. Imo quoties in ea Deus laudatur et magnificatur, quod creator cœli et terræ sit, nomine cœli significatur verum cœlum, et tota hæc machina superior, quæ homines in admirationem et magnam æstimationem artificis sui rapit. Tum etiam, quia cœli non sunt facti ex præjacente materia, ut probatum est, sed ex nihilo, ut dicitur 2, Machab. 7 : *Peto nate ut aspicias cœlum et terram, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus.* Ex quo loco etiam convinci potest, terræ nomine significari substantiam a cœlo distinctam, non ex præjacente materia, sed ex nihilo creatam. Video responderi posse ex Augustino hæc omnia dici creata ex nihilo, quia materia ipsa ex nihilo facta est ab eodem artifice, qui ex illa cætera formavit. Sed licet hæc doctrina locum habeat in mixtis, non tamen in elementis, ut jam dicam, multoque minus in cœlis, ut supra probatum est.

2. *Materiam prædictam strictus aliquanto declarant alii.—Rejiciuntur tamen.*—Secunda opinio in hoc cum præcedenti convenit, quod existimat, totam materiam inferiorum corporum et cœlorum mobilium prius fuisse informem productam, excipit tamen solum empyreum cœlum, in quo a præcedenti opinione differt, et consequenter etiam dissentit in interpretatione verborum Genesis quoad significationem nominis cœli: negat enim significare materiam informem, sed cœlum empyreum omnino formatum et perfectum. Consentit tamen in expositione nominis terræ quoad hoc, ut non significet verum terræ elementum, sed totam materiam informem, ex qua cæteri cœli et elementa, et reliqua omnia corpora formata sunt, et quoad cœlos habet fundamentum supra tractatum, cap. 2, quoad inferiora vero corpora habet fundamentum commune cum sequenti sententia. Hæc vero opinio quoad priorem partem de cœlis mobilibus in discursu præcedentium capitum satis refutata est, et a fortiori refelletur per ea, quæ de altera parte corporum inferiorum, et de propria significatione nominis *terræ* in dictis verbis Genesis contra sequentem sententiam dicemus; nam quoad hoc communis est causa, et ratio illius, et hujus, ac præcedentis opinionis. Solum potest specialiter impugnari hæc sententia juxta opiniones magis in philosophia receptas, quod cœli sunt ab intrinseco incorruptibiles, et habent materiam diversæ rationis a materia horum inferiorum; sed hæc non sunt tam certa, quin negari facile possent, si aliquid conformius Scripturæ cogeret: cum autem nihil tale inveniatur, non est, cur receptas philosophorum sententias, et præsertim illam, quæ est de incoruptibilitate cœlorum, relinquamus. Nam altera retenta posset aliquis dicere, materiam informem prius creatam non fuisse uniformem (ut sic dicam) seu ejusdem rationis, sed alteram ad cœlos condendos, alteram ad inferiora corpora producenda. Hoc tamen nec cum fundamento diceretur, nec consequenter, quia si cœlum est incorruptibile, et habet materiam suæ formæ additam: vel non potest sine tali forma produci, vel non sine magno miraculo, et contra, vel supra naturam talis substantiæ. Ponere autem talia miracula in prima rerum creatione, sine revelatione, præter omnem rationem est, ut sæpe cum Augustino, lib. 2, de Genes. ad litter, cap. 1, diximus et dicemus.

3. *Tandem alii materiæ vocabulum magis adhuc restringunt.* — Tertia ergo opinio est, quæ nomine terræ intelligendam putat materiam informem omnium rerum generabilium et corruptibilium, et consequenter omnium sublunarium, quæ etiam ex parte est contraria his, quæ diximus, scilicet, quoad elementa ignis et aeris, nam ex eadem materia, qua res aliæ inferiores constant: et ex hac parte sufficiunt, quæ ex dictis in capite præcedenti colligi possunt: nunc vero quoad alias partes de elemento terræ et aquæ tractanda est. Hanc sententiam tenuit Philastrius, lib. de Hæresib., cap. 47, cum tanta exaggeratione, ut inter hæreses ponat opinionem, quæ præter hanc terram elementarem aliam non agnoscit, *quæ veluti matrix est omnium rerum, universaque continet, quæ quasi Hyle, id est, materia reperitur in Scripturis, quæ est invisibilis et incomposita quæ a Deo facta est in primo die*, etc. Tenet etiam Abulensis, in Genes., et aliqui scholastici infra citandi. Fundantur in littera Genesis, videlicet, *Terra autem erat inanis et vacua*, ubi Septuaginta legunt: *Terra autem erat invisibilis et incomposita*, nam per hæc significatur informitas materiæ, quæ per se spectata merito invisibilis dicitur, quia per se cognosci non potest, sed per analogiam ad materiam artificialium rerum, ut Aristoteles 1, Physicor., dixit, vel adulterina cognitione, sicut dixit Plato in Timæo. Dicitur etiam incomposita, vel quia simplicissima est, vel quia est informis et inordinata, ut legit Augustinus, in Imperfect. Gen., cap. 4. Confirmatur autem hic locus, ejusque interpretatio ex alio testimonio Sapient. 11, ubi Deo dicitur: *Omnipotens, manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa*, ubi aperte est sermo de orbe sublunari, hic enim dicitur proprie orbis terrarum, ut distinguatur a cœlesti, et cum hic orbis dicitur creatus ex materia invisa, aperte significatur materiam invisam, id est, informem suppositam fuisse hujus orbis creationi, id est, formationi et productioni per divinam omnipotentiam factæ, ac proinde materiam prius creatam fuisse informem, quia non poterat, nisi per creationem existere, et in hoc sensu videtur dixisse Paulus ad Hebræos, undecimo: *Fide aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus, visibilia fierent.*

4. *Confectarium prædictorum auctorum.* — Atque hinc inferunt eamdem rem esse, quæ in principio Genesis prius vocatur terra, et postea aqua, et abyssus, in illis verbis: *Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi, et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Quia cum omnia illa dicantur

de terra, quæ in principio creata est a cœlo distincta, et in illa terra non fuerit, nisi unica simplex materia informis, necesse est, ut de illa eadem materia omnia illa verba dicta intelligantur : ergo illa una res tribus illis nominibus significata est. Appellata est autem *terra*, quia sicut elementum terræ subest formis omnibus, et est imperfectior illis. *Aqua* vero dicta est, quia sicut aqua est maxime transmutabilis in varias formas et figuras, ita materia aptissima est, ut secundum diversas formas transmutetur et formetur. Denique vocata est *abyssus*, quia sicut abyssus tenebrosa impenetrabilis visu est, ita materia de se impenetrabilis, seu incognoscibilis est, ingenio præsertim humano. Ita fere refert D. Thomas, 1 part., quæst. 66, art. 1, ad 12, ex Augustino, lib. 1, de Genes., cont. Manich., cap. 5 et 7.

5. *Rursus in prædicta sententia principali, quo pacto nonnulli informitatem materiæ exponant.* — Hæ sunt opiniones de substantia (ut ita dicam) illius terræ, quia in principio facta est. De informitate autem ejus tres etiam sunt opiniones. Prima dicit fuisse materiam omni forma substantiali carentem cum sola quantitate absque alio accidente realiter a quantitate distincto, quod addo propter figuram, quam hæc opinio in materia admittit saltem per proportionem ad corpus, in quo continebatur. Hæc opinio communiter tribuitur Marsilio, in 2, quæst 8, art. 2, in tertia ejus parte. Ille autem nihil satis affirmat, nam prius ait potuisse Deum materiam in eo statu creare, nescire autem se, an ita fecerit, quia nec ex Scriptura, nec ex ratione satis convinci potest. Deinde vero in prima conclusione ait, satis probabile esse, ita factum esse. Fundatur, quia potuit fieri, et Sancti ita videntur Scripturam exponere, citatque Augustinum, lib. 1, de Genesi, contra Manichæos, c. 7, Ambrosium et Bedam in illa verba : *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Et addit rationem, quia si tunc esset formata propriis formis elementorum, non esset confusa, nec dici posset chaos, vel quid simile, sed esset distincta et ordinata, quod non consonat verbis Genesis. At postea concludit, se nihil asserere, sed dubium manere ; sic etiam Gabriel, in 2, d. 12, quæst. 1, art. 3, in ultimis fere verbis tractans quæstionem hanc, et inter alios referens hunc modum, concludit : *Hæc omnia possibilia fuere apud Deum. Quid autem horum factum sit, ipse novit, qui fecit.* Pro hac vero sententia refert Augustinum, l. 12 Confess., cap. 3, dicentem, quod priusquam Deus hanc materiam formaret, *non erat aliquid, non figura, non color, non corpus, non spiritus, nec tamen omnino nihil.*

6. *Quo pacto dictam informitatem interpretetur Abulensis.* — Secunda opinio de hac informitate est, quod non fuerit per carentiam omnis formæ substantialis, quia licet materia caruerit tunc formis substantialibus quoad specificam rationem earum, et consequenter etiam formis accidentalibus, quæ tales formas consequuntur : nihilominus habuit formam communem substantialem corporeitatis, ac subinde quantitatem sine alia pulchritudine, aut perfectione. Hanc opinionem tenet Abulensis, et illam tribuit Bedæ et Straboni , quibus etiam Lyra illam tribuit, et alii Hugonem allegant. Sed oppositum in eis invenio, ut dicam. Supponitque distinctionem formæ corporis generalem ab specificis. Qua distinctione supposita opus minus monstruosum, et miraculosum astruit. Loquiturque consequenter, qui in aliis fundamentis, et expositionibus verborum Genesis cum præcedenti opinione convenit.

7. *Ultimo alii de informitate accidentali interpretantur.* — Tertia vero opinio est, hanc informitatem esse accidentalem, de qua infra dicetur. Nunc solum referam opinionem aliquorum, qui licet elementa cum propriis formis substantialibus creata esse confiteantur, informitatem in hoc ponunt, quia non fuerunt locis distincta, sed ita inter se secundum minimas quasdam particulas permixta, ut discerni non possint, sicut in cœno, et luto terra, aqua, et aer confusa inveniuntur, et congeriem illam horum elementorum, præsertim aquæ, et terræ volunt, nomine terræ prius in dictis verbis, et postea in sequentibus nomine aquarum esse significatam, et eamdem vocant materiam invisam, seu informem, ex qua hic mundus factus esse dicitur, illamque permixtionem, et partium divisionem informitatem illius materiæ esse dicunt, quia in illa erant elementa confusa et invisa, cum visu distingui non possent. Hanc sententiam refert, et ut probabilem sustinet Marsilius supra, eamque Magistro tribuit, in 2, d. 12, cap. 5 et 6. Qui permixtionem illam non in terra, sed in tribus aliis elementis, quæ facilius dividi, et permisceri possunt, ponere videtur. Eugubinus vero, lib. 7, de peren. Philos., cap. 9, et in Cosmopæia in Gen., in terra et aqua illam permixtionem et informitatem præcipue ponit.

8. *Suppositio bimembris pro statuenda vera resolutione hujus capitis.* — *Probatur prius membrum.* — Ad explicandam sententiam, quam probabiliorem veramque esse existima-

mus, supponimus primo, materiam primam, quæ est essentialis pars substantiæ corporeæ, a Deo esse creatam ex nihilo in illo primo momento, in quo cœlum et terram, id est, mundum creavit, et non antea. Hoc totum fundamentum de fide est, et imprimis materiam esse productam a Deo, quasi per se notum in fide catholica est. Docemur enim in Symbolo, Deum esse creatorem omnium, visibilium et invisibilium. Quorum verborum catholicus sensus est, non tantum quod Deus solus sit creator, ac subinde solus sit auctor omnium, quæ per creationem facta sunt, sed etiam quod quidquid extra Deum est, ab ipso effective productum est, vel immediate ex nihilo, vel ex aliquo subjecto, quod Deus fecerit ex nihilo, et hic est communis sensus Ecclesiæ, et Patrum omnium passim, quos proinde in particulari referre, non est necesse. Materia autem aliquid est a Deo distinctum, ut per se notum : imo summe a Deo distans, cum sit pura potentia, et prope nihil, ut Augustinus dixit, Deus autem purus actus, et summum ens : ergo facta est a Deo ; non est autem facta ex præsupposito subjecto, quia ipsa est primum subjectum, quod aliud non supponit: ergo est facta ex nihilo. Ratione item naturali est evidens hæc veritas, ut contra veteres philosophos et hæreticos probavi in disp. 13 Metaphysicæ, sect. 5, n. 15, et disp. 20, sect. 1, a n. 17, usque ad 20, ubi sanctos Patres allegavi, et Tertullianum, qui toto libro contr. Hermogen., late adversus illum errorem invehitur ; et in præsenti materia idem docent super Genes., Ambrosius, lib. 1, Exaemer., cap. 1 et 5, et Basilius, homil. 1, Exaemer., et Anastasius Synaita, lib. 1, Exaemer., in principio, Augustinus, lib. 1, Gen. ad litter., cap. 14, et lib. de vera Relig. cap. 18, optima ratione id probat, et tacite omnes difficultates solvit, et videri potest D. Thomas, 1 p., quæst. 45, art. 2.

9. *Prima assertio pro posteriori ejusdem suppositionis membro.* — Atque hinc concluditur altera pars. In qua imprimis contra eosdem antiquos Philosophos, et nonnullos hæreticos dicimus materiam non esse coæternam Deo, quia nihil creatum est coæternum Deo, ut capite secundo ostensum est : sed materia est creata ; ergo non est æterna. Deinde addimus non solum non esse materiam æternam, verum etiam neque esse anteriorem cœlo et terra, temporali, seu reali duratione. Hoc etiam constat ex verbis illis : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* quæ, ut supra indicavi, duo includunt, nempe hæc et in primo temporis initio, et ante omnes res alias creata fuisse, seu (quod idem est) Deum ab his rebus mundi creationem inchoasse : ergo absolute ante cœlum et terram nihil fuit creatum; ergo nec materia, quæ licet parum, aliquid est. Denique in hoc etiam continetur, quod materia non fuerit posterior duratione, quam cœli et terræ creatio, quia hæc non potuerunt esse sine materia, quod saltem est certum de terra, et elementis, cum ex illa essentialiter componantur. Quod etiam de cœlis probabilius est. Præsertim quia fingi non potest, harum rerum corporalium formas prius sine materia fuisse, cum id sit contra ipsarum naturam, nec possit sine miraculo cogitari quod in ipsa naturæ constitutione sine fundamento fingendum non est.

10. *Secunda assertio.* — Secundo dicimus materiam primam in primo suæ creationis instanti non caruisse omni forma substantiali, ac proinde nomine terræ non fuisse significatam materiam generabilium rerum prorsus informem, id est, omni forma substantiali carentem. Hoc ipsum intelligi potest de cœlo, et cœli nomine supposito quod cœlum ex materia componatur, sive ejusdem, sive alterius rationis, tamen quia de cœlis jam satis diximus, et quia ab inferioribus rebus, scilicet ab elementis, eorumque materia a fortiori concludunt argumenta, ideo in particulari de terra tractamus, eademque est ratio de aqua, quantum ad præsentem assertionem attinet. Hæc ergo assertio est D. Thomæ, 1 p., q. 66, a. 1, et Magistri cum cæteris fere scholasticis, in 2, dist. 12; et probatur ex Scriptura, et regula supra posita, quod verba narrationis Geneseos historica sunt, et ideo cum proprietate intelligenda : sed Moyses non dicit Deum in principio creasse materiam, sed terram, quæ non tantum materiam, sed etiam formam includit: ergo ex vi verborum Scripturæ non fuit sola materia prius creata. Secundo , quia alias cœlum et terra non fuissent ex nihilo creata, quia fuissent producta ex præjacente materia: consequens autem imprimis est contra illud 2, Machab. 7 : *Peto nate, ut aspicias ad cœlum et terram, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus.* Deinde repugnat Concilio Lateranensi, in capite *Firmiter* dicenti: *Deus simul ab initio temporis utramque condidit creaturam spiritualem scilicet, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam.* Nam per creaturam corporalem et mundanam non intelligit materiam primam, sed hunc mundum corporeum et visibilem, ut per se notum est. Tertio est communis senten-

tia Patrum in Exaemer. vel expositionibus Genesis, et expresse Augustinus, lib. 1, Genes. ad litter., cap. 15, dicit informitatem materiæ non duratione, sed naturæ ordine formationem et corporum productionem præcessisse.

11. *Qua ratione eamdem assertionem probet divus Thomas, cui subscribunt Bonaventura, Durandus et alii.— Prædicta ratio non placet, et verbis Augustini infringitur.*—Ratione probat D. Thomas dictam assertionem, quia impossibile est materiam primam puram sine omni forma substantiali esse, aut produci, sentitque ita esse impossibile, ut contradictionem implicet, quia si materia existit, est ens actu, et si caret omni forma, caret omni actu, cum sit pura potentia, et in hoc sensu defendunt hanc rationem et fundamentum ejus, scilicet, materiam non esse sine omni forma, Thomistæ communiter, et nonnulli scholastici, in 2, dist. 12, præsertim Bonaventura et Durandus. Ego vero censeo, sine ulla repugnantia potuisse id fieri a Deo, sicut in disp. 15 Metaphysicæ, sect. 2, cum Scoto, Henrico, Gregorio, Marsilio et multis aliis defendi, et fundamenta ejus jeci in disput. 13, sect. 4 et 5. Repugnantiæ autem inductæ verbis Augustini, lib. de vera Relig., cap. 18, satisfieri potest: ait enim: *Etiamsi ex aliqua informi materia factus sit mundus, hæc ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio aliquid formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est, et capacitas formæ et ideo bonorum omnium auctor, qui præstat formam, ipse facit etiam posse formari.* Et infra: *Omne formatum, in quantum formatum est, et omne formabile, in quantum formari potest, ex Deo habet.* Ex his enim verbis colligitur, materiam factam a Deo aliquam in se habere actualem entitatem, quæ licet formata non sit, et ideo dicatur pura potentia respectu actus informantis: nihilominus aliquid factum sit, habens propriam entitatem actualem cum propria existentia distincta ab actu formæ. Ratione cujus dixit idem Augustinus 12, Confes., cap. 3 et 6, materiam informem, licet sit prope nihil, aliquid tamen esse, nam utcumque erat, ut caperet formas istas visibiles; et lib. 4, Gen. ad litter., cap. 15, dicit fuisse prius natura creatam: eadem ergo ratione posset prius tempore creari sine contradictione, quia licet non haberet actum formalem, entitativum habere potuisset.

12. *Vera oratio pro assertione.* — Ad probandam ergo ratione naturali assertionem positam, satis est, quod materia ex natura rei non possit sine forma conservari, aut esse, ut est probabilior philosophorum et theologorum opinio, ut in citatis locis Metaphysicæ dixi; tum ratione propriæ et particularis naturæ, quæ naturaliter postulat conjunctionem cum forma, et ab illa pendet, sicut accidens a subjecto, licet in diverso genere causæ; tum ratione universalis naturæ, quæ hujusmodi vacuitatem in materia (ut sic dicam) abhorret, multo magis, quam fugiat vacuum in spatiis localibus inter corpora interjacentibus. At vero (ut sæpe cum Augustino diximus) in prima rerum creatione non sunt fingenda miracula, et quasi monstra præternaturalia sine cogente fundamento: ergo nec est cogitanda materia ita informis, ut pro aliqua duratione reali sine omni forma extiterit: hoc enim miraculosum, seu præternaturale est, et nullum habet rationis fundamentum, ut per se notum est, nec auctoritatis, ut videbimus.

13. *Tertia assertio.— Auctoritate probatur.* — Dico tertio. In principio creationis cœli et terræ non fuit creatum corpus sub generali ratione corporis ab omni specie corporis abstracta, ac proinde nec fuit creata materia cum sola forma substantiali corporeitatis ab omni specifica differentia substantialis formæ in reipsa separata. Hæc assertio mihi certa videtur tam theologice, quam philosophice loquendo, et ita illam docent D. Thomas et alii theologi allegati, et sumitur ex eisdem Patribus, et ex Scriptura, quia nomen terræ non significat vere, ac proprie corpus abstractum, sed certum quoddam corpus ab aliis distinctum: fingere autem analogiam, vel metaphoram, ubi non solum necessaria non est, sed potius historicæ narrationi adversatur, non est Scripturam sincere interpretari, sed eludere. Accedit, quod in ipso Scripturæ contextu aperte distinguitur terra ab aliis creatis corporibus, et non solum a cœlo, sed etiam ab aqua, ut statim expendemus. Ergo nomine terræ non significatur corpus abstractum, nec corpus etiam corruptibile ratione materiæ, et abstractum ratione formæ, sed significat aliquod corpus determinatæ speciei, et naturæ ab aliis distinctum: ac proinde non sola forma corporeitatis, sed aliqua specifica forma constitutum. Ergo materia sub tali forma fuit a principio creata, et non tantum sub generali forma et gradu corporis.

14. *Firmatur item ratione.*—Ratione autem est apud me hæc assertio evidentior, quam præcedens, quia evidentius ostenditur esse impossibilem realem separationem materiæ

corporatæ (ut sic dicam) ab omni specifico gradu corporis, quam separationem puræ materiæ ab omni forma. Probatur, quia sicut ex una parte materia appetit naturaliter conjungi formæ, et ab illa pendet: ita licet fingatur illa forma corporeitatis, compositum ex illa materia naturaliter appetit ultiorem formam, et ab illa pendebit; quia sicut materia est naturalis potentia ad formam, ut cum illa per se componat unum totum, ita compositum illud ex materia, et forma corporeitatis esse potentia ad ulteriorem formam specificam, cum qua unum compositum per se componeret: ergo sicut est monstrosum, et contra naturam esse materiam sine forma; ita et esse illud genericum compositum sine ulteriori forma: ergo tam est contra rationem hoc monstrum fingere in prima rerum creatione, sicut illud prius. Aliunde vero est major, et, ut existimo, absoluta repugnantia, quia materia realiter distinguitur a forma; et ideo quod sine illa in sua entitate pura et informi fieri, et conservari possit, mirum non est: gradus autem genericus non distinguitur in reipsa ab specifico, sed ratione tantum cum aliquo fundamento virtuali in reipsa; et ideo fieri non potest, ut in reipsa sit forma dans genericum gradum separatum ab omni specifico; sicut non potest fingi substantia in re existens in genere substantiæ solo, sine specie corporis, vel spiritus: nec in specie spiritus subalterna, et non in hac, vel in illa specie Angeli, vel animæ. Sic ergo repugnat dari formam sub generali ratione corporis, et in re existens sine determinatione ad aliquam speciem, ut latius dixi in disp. 13 Metaphysicæ, sect. 13, concl. 3, et disp. 15, sect. 10, num. 8 et sequentibus.

30. *Quarta assertio.* — Dico quarto. In illo principio, in quo Deus cœlum et terram creavit, proprium, verum et specificum elementum terræ de nihilo produxit, ac proinde materiam ejus simul fecit, et substantiali forma terræ formavit. Hæc assertio concluditur ex præcedentibus a sufficienti partium enumeratione, nam exclusis omnibus aliis falsis opinionibus de materia informi, nullum fundamentum reliquitur ad negandum, veram terram fuisse in illo initio creatam; et hoc maxime urget, addita regula sæpe tradita quod verba Scripturæ non sunt sine causa a propria significatione extrahenda: sed Scriptura vocat terram illam, quam in principio creavit, et potest de proprio elemento terræ intelligi sine difficultate, vel repugnantia cum aliis ejusdem Scripturæ verbis: ergo. Quo argumento Tertullianus supra maxime premit Hermogenem. Illudque alii Patres antiqui in Exaemer., vel expositione Genesis, confirmant: nam illa verba de propria terra intelligunt tam in illa prima sententia, quam in sequentibus operibus tertii et sexti diei. Ex quibus novum et efficax argumentum sumitur: nam terram, quam Deus in principio condidit, in tertio die apparere fecit, sic enim habet: *Cougregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum, et appareat arida, factumque est ita, et vocavit Deus aridam terram.* Hæc ergo terra eadem est, quam in principio produxit: de nulla enim alia postea fit mentio, nec aliam formationem usque tunc ei adjunxit, præterquam quod illam discooperuit aquis, et apparere fecit. At postea de eadem subjunxit: *Germinet terra herbam*, etc. *Et factum est ita, et protulit herbam virentem*, etc. Hæc autem necessario sunt intelligenda de proprio elemento terræ: ergo de eodem est sermo in principio capitis. Nam in illo tertio non fecit Deus substantiam terræ, nec Scriptura hoc commemorat, sed supponendo terram, dicit, ipsam jussu Dei herbas protulisse. Idemque argumentum sumitur ex opere sexti diei, in quo Deus jussit animalia ex terra produci: ergo ante omnes hos dies supponitur creatum elementum terræ: ergo in illo principio: nullum enim aliud tempus productionis ejus cum fundamento assignari potest. Ac tandem hoc confirmant alia Scripturæ testimonia, ut est illud Psalmi 101: *Initio tu Domine terram fundasti*, Et Psal. 135: *Qui firmavit terram super aquas.* Denique ubicumque in Scriptura de operibus creationis agitur, et in hac propria significatione terra sumitur, et inter prima Dei opera numeratur, et tanquam fundamentum hujus mundi visibilis ponitur, quia est infimum omnium, et quasi centrum, circa quod cœlum volutatur, ut Aristoteles 2, de Cœlo, text. 17, dixit. Ergo hoc fundamentum in principio totius ædificii actum est, ac proinde terra in illo principio fuit facta. Quod etiam ex sequenti assertione et responsionibus objectionum evidentius fiet.

16. *Quinta assertio pro elemento aquæ, tradita a Basilio, Beda et aliis.* — Dico quinto. In eodem principio elementum aquæ in propria forma, et loco, et a terra distinctum creatum est. Hæc est etiam sententia Basilii, Bedæ, et aliorum in principio Genesis, seu Exaemer., et Damasceni, lib. 2, cap. 5, dicentis, Deum in principio produxisse cuncta visibilia, cum antea non essent: *Partim haudquaquam ex antecedenti materia, ut cœlum et terram, aerem,*

ignem, aquam; partim ex his ab eo procreatis elementis ut animantia, etc. Et hanc sententiam communiter scholastici sequuntur, et moderni magis probant. Et imprimis est magis consentanea verbis Scripturæ; nam licet in illis primis verbis: *Creavit Deus cœlum et terram*, aqua non exprimatur : nihilominus, sub extremis media intelliguntur, ut Basilius, et alii notant. In quo tantum sensu verum habet sententia Chrysostomi , homil. 3 , in Genes. , dicentis Moysem in illis primis verbis summatim universum mundi opificium comprehendisse; quod etiam non displicet Augustino 11, de Civit., cap. 33 et 2, de Gen. contra Manichæos, cap. 3, et admitti potest, dummodo verba *cœli et terræ*, a propriis significatis non extrahantur, et sub illis media corpora comprehensa intelligantur. Et in præsenti hoc maxime confirmat, quod statim post illa prima verba : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, ante aliud opus in eo die factum addit Moyses, et *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, quod de aqua elementari, et propria intelligendum esse, regula tradita persuadet. Ergo jam tunc factæ erant aquæ, et non post primum instans creationis, quia tota illa narratio ad opus in principio factum refertur, ut in superioribus de aere annotavi : sed post illud primum instans nihil Deus fecit usque ad productionem lucis : ergo necessario intelligendum est, aquam factam esse in primo instanti.

Suadetur etiam ratione philosophica. — Et hoc etiam confirmat vox *abyssi* ibidem adjuncta, quia proprie *abyssus* profunditatem aquarum visu impenetrabilem indicat; ut Augustinus 22, contr. Faust., c. 11, et alii communiter docent. Ratione item philosophica eadem assertio ostenditur, quia posito uno contrariorum in rerum natura, consequens est, ut aliud etiam ponatur (ut Aristoteles etiam argumentatur); et ideo, creata terra, opportunum, et quasi connaturale fuit creari ignem, ut maxime in levitate ab ea distantem, his autem factis extremis, etiam alia media necessaria fuere : tum quia sicut aer in qualitatibus primis terræ opponitur, ita proprium contrarium ignis est aqua : tum etiam quia creatis duobus elementis alia etiam duo ad complementum quasi essentiale universi necessaria fuerunt. Quæ ratio, et similes licet cogentes non sint, tamen dum aliunde non ostenditur noluisse Deum hunc connaturalem ordinem ordinem servare, multo credibilius est, in hac perfectione, et integritate simplicem mundum in principio condidisse.

17. *Primum corollarium et proxima assertio.* — Ex quibus colligimus primo, aquam illam, quæ in principio cum terra fuit condita, illam que cooperiebat, non fuisse tenue aliquod corpus per modum vaporis, aut nebulæ, sed fuisse verum aquæ elementum in sua substantia , et dispositione existens. Hoc enim evincunt citata Scripturæ verba, et rationes factæ suadent, et nullam est fundamentum ad proprietatem verbi aquæ fugiendam : vel ad cogitandum, aut fingendum aliud corpus diversæ rationis per illam vocem significatum : nam si erat substantialiter diversum ab aqua, revera non erat aqua pura, nec poterat esse nisi aliquod corpus mixtum imperfectum, quia primæ creationi ex nihilo non est accommodatum, quia mixta ex simplicibus postea facta fuere, ut videbimus, nec etiam ad primariam universi constitutionem pertinere poterat : frustra ergo sine testimonio Scripturæ cogente tale corpus loco aquæ creatum confingitur.

18. *Secundum corollarium contra opinantes aquam occupasse initio spatium inter terram, et cœlum empyreum.* — Secundo infero id quod etiam Metaphysicæ dixi, disp. 13, sect. 11, n. 26, aquas in principio creatas non replevisse totum spatium inter cœlum empyreum et terram interjectum, ut quidam arbitrati sunt, fundati in operibus secundi et quarti diei , ex quibus id non probari, postea ostendemus. Secluso autem illo fundamento, id nec aliis verbis Scripturæ consonum est, nec per se est multum verisimile. Primum patet, quia Scriptura dicit cœlum creatum esse primo die , et ostensum est, nomine cœli non solum empyreum , sed etiam alios cœlos comprehendi : imo certius de cæteris, quam de empyreo id affirmari. Probabilius etiam esse ostendimus aerem sub illa voce comprehendi, et nomine etiam spiritus, qui aquis superferebatur, significari. Ex quibus concluditur aquam in prima creatione solum occupasse spatium, quia inter superficiem connexam terræ, et concavam aeris intercedit. Quod etiam per se majorem verisimilitudinem habet. Cur enim Deus tantam aquæ multitudinem ante cœlos, et aerem crearet? aut cur inter simplicia corpora, quæ per se non postulant, ut unum ex alio fiat, illud discrimen constitueret? vel cur magis aerem ex aqua : quam e converso : vel cœlos ex aqua potius quam ex aere procreasset? Ac denique cur cœlum incorruptibile corpus ex aqua produceret? Ut enim omittam probabilius esse, illud ex materia diversæ rationis constare : etiamsi ejusdem esset materiæ, præ-

ter naturale illi esset, ex materia præjacente, et per corruptionem alterius corporis fieri. Unde etiam auctores contrariæ sententiæ productionem cœli ex aqua generationem supernaturalem vocant : omnis autem supernaturalis productio aliena est a prima naturæ institutione ac productione, ut cum Augustino sæpe diximus. Neque satis est dicere Deum hæc omnia pro solo suo arbitrio facere potuisse. Esto enim id verum sit, oportet ostendere, ita voluisse, quod certe ex Scriptura ostendi non potest, ut exponendo opera singulorum dierum, manifestum fiet : ideoque dum talis voluntas Dei revelata non est, potius credendum est, omnia connaturali modo, et in statu, ac ordine simplicibus corporibus magis consentaneo in principio condidisse.

19. *Ad fundamentum tertiæ opinionis in num.* 3. — *Judicium de interpretatione informitatis posita in num.* 7. — Neque huic nostræ sententiæ obstant verba Scripturæ, quæ aliæ opiniones, præsertim tertia expendunt. Nam quia Gen. 1, terra in principio creata dicitur *inanis, et vacua* verius, et proprius puro elemento terræ, quam materiæ primæ, et informi accommodatur. Nam terra ipsa inanis tunc fuisse dicitur, quia nondum officio, et muneri propter quod creabatur, inserviebat : imo erat in statu ad illud munus obeundum incommodo, creabatur enim, ut illam homines inhabitarent, tunc autem erat aquis cooperta, in quo statu ad illum finem inservire non poterat, ideoque inanis fuisse dicitur. Unde consequenter erat etiam vacua, utique herbis, floribus, arboribus, mineralibus, animalibus et hominibus ; et in idem redit, quia Septuaginta legunt, *invisibilis et incomposita* : nam invisibilis dicitur, quia tenebris et abysso aquarum erat cooperta : incomposita vero erat, id est, carens ornatu et pulchritudine, quam ex varietate et compositione plantarum et animalium recipit; et in idem redeunt aliæ voces variæ, quibus illa verba tranferuntur et explicantur a Patribus et doctoribus, qui omnes illas fere in eumdem modum de terra declarant. Unde quoad hanc partem acceptamus sententiam explicantem informitatem materiæ de informitate accidentali. Non tamen illam ponimus in permixtione partium integrantium elementorum, ut ultima opinio supra relata dicebat : id enim nec in Scriptura, nec in ratione fundamentum habet : sed informitas dici potest illa tenebrarum obscuritas, et vacuitas ornatus et pulchritudinis quam explicavimus, et eodem modo loquitur Gregorius 32, Moral., c. 9, alias 10, cum ait : *Rerum substantia simul creata est, sed simul species formata non est.* Nam per rerum substantiam corpora simplicia, et præsertim quatuor elementa, ex quibus cætera fiunt, intelligit : nam statim subdit : *Et quod simul extitit per substantiam materiæ,* utique elementaris, *non simul extitit et per speciem formæ*, id est, per ornatum et varietatem rerum, quæ ex elementis postea facta sunt.

20. *Ad locum cap.* 11, *in eodem num.* 3. — *Vide auctorem in metaphysica, disp.* 13, *sect.* 11, *a num.* 29. — Atque in eodem sensu dixit Sapiens Deum creasse *orbem ex materia invisa*, vel, ut alii legunt, *informi,* ut monet Augustinus, lib. de Fide et Symbol., cap. 2. Elementa enim, et præsertim terram, et aquam prout formationem, et ornatum mundi præcesserunt, vocat materiam invisam. Materiam quidem, quia ex illis produxit Deus omnia mixta, quibus universum ornatur, sic enim elementa materiam, ex quibus mixta fiunt, appellamus. Unde cum orbis terrarum dicitur ex illa materia creatus, perinde est, ac si diceretur perfectus et consummatus : aut nomine orbis terrarum intelliguntur res omnes, quæ in hoc inferiori orbe, terra scilicet mari et aere creata sunt. Dicitur autem illa materia invisa eadem ratione, qua dicitur inanis et invisibilis ut explicatum est : vel si legatur informis, intelligitur de informitate, vel (ut ita dicam) de formitate accidentali, quam habebat, quando tenebræ erant super faciem abyssi, et quando erat vacua, et ornatu mixtorum carebat. Addo etiam posse gratis dari, testimonium hoc de materia prima intelligi, quæ secundum se invisibilis et informis est, et ex illa dici potest creatus orbis terrarum, id est, corporeus, etiam quoad simplicia corpora. Non quia materia præextiterit creationi simplicium corporum, sed quia etiam in primo instanti creationis ex illa composita sunt, et per eamdem actionem suo modo creata. Nam materia secundum se forma caret, et ordine naturæ illi supponitur; et ideo ex illa magis, quam ex forma dicuntur creari, quamvis ex utraque fuerint per creationem composita; et huc spectat opinio Augustini, quod materia informis ordine naturæ, non durationis præcesserit : est enim hoc verum respectu eorum corporum, quæ immediate per creationem facta sunt. Et potest accommodari huic testimonio, non vero verbis Genesis, quibus dicitur terra cum cœlo producta, ut satis ostensum est.

21. *Ad locum ex Hebr.* 11, *in ipso num.* 3. — Juxta hæc etiam exponenda sunt verba illa

Pauli ad Hebr. 11 : *Fide intelligimus, aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Possunt enim vel ad ipsum opus creationis, quo Deus in principio cœlos et terram ex nihilo produxit : vel ad opus ornatus sex diebus factum accommodari, et in priori sensu per *sæcula* intelligere debemus res omnes, quæ temporales sunt, et in præteritis sæculis esse receperunt : hæc autem sæcula tunc aptata esse intelliguntur, cum primum esse inceperunt. Sic ergo ait, Deum solo verbo suo sine necessitate præjacentis materiæ aptasse, seu principium dedisse omnibus sæculis, et rebus in illis existentibus. Unde quod subjungit : *Ut ex invisibilibus visibilia fierent,* sic exponitur ; ut ex esse invisibili, quod in divinis idæis habent, in proprio esse producta, visibilia fierent. Ita exponit divus Thomas, et sequitur Ribera, et accommodatur melius rebus corporalibus, quæ proprie temporalia, seu sæcularia dicuntur. In quo sensu particula *ex,* non dicit habitudinem causæ materialis, sed efficientis, vel exemplaris. Posset etiam simpliciter exponi, ut ex invisibilibus, id est, non extantibus, nec apparentibus, existentia in seipsis, ac proinde visibilia fierent, ita ut particula *ex* solum terminum *a quo* designet. In alio vero sensu dicuntur *sæcula,* id est, sæcularia corpora, et temporalia omnia in illis primis diebus primi sæculi facta esse Verbo Dei, vel proprie *aptata,* id est, congruenter disposita, et ornata, quod factum est in sex primis diebus per opera distinctionis, et ornatus, ut infra videbimus; et merito dicuntur sic aptata, *ut ex invisibilibus visibilia fierent,* quia prius elementa fuerunt invisibilia, id est, non apparentia ob defectum lucis, per cujus productionem postea apparuerunt, et sic facta dicuntur visibilia : erant etiam elementa sine ornatu, et ex illis factæ sunt omnes istæ creaturæ visibiles , quæ ad ornatum et pulchritudinem universi pertinent. Ita Cajetanus, et est probabilis expositio.

CAPUT IX.

UTRUM CUM CŒLO, TERRA, CÆTERISQUE ELEMENTIS TEMPUS ETIAM CONCREATUM SIT.

1. *Partis negantis ratio prima.* — Hanc quæstionem tractant theologi in 2, d. 2, et divus Thomas, quæst. 66, 1 part., art. 4, Alensis, 2 part., quæst. 14, memb. 2, et Albertus Magnus specialem fecit tractatum de quatuor coæquævis, id est, de rebus in eodem ævo, seu simul factis. Aiunt ergo hi theologi, quatuor esse coæquæva, seu simul a Deo facta, scilicet, Angelos, cœlos, terram, seu materiam informem, et tempus ; et quia tria prima explicata sunt, de quarto breviter dicere necesse est. Non videtur enim recte annumerari tempus cæteris coæquævis. Primo, quia tempus non est per se factum, sed consequitur motum, estque veluti passio ejus, ratione tantum formali ab illo distincta ; et loquendo communi modo de tempore, ut est communis mensura, in motu cœli tantum reperitur : sed motus cœli non est factus simul cum rebus aliis primo creatis : ergo neque tempus. Major ex philosophia supponitur. Minor autem probatur, quia motus non potest incipere in instanti intrinseco, quod primum sui esse vocant, sicut aliæ res permanentes creatæ sunt : ergo non potuit aliis rebus concreari, sed per realem durationem saltem unius instantis alia præcedere debuerunt.

2. *Secunda ratio.*—Secundo argumentor quod etiam plus quam per instans præcesserint, quia tempus non incepit, nisi quando sex dies creationis mundi, seu primus illorum incepit : sed primus dies non fuit concreatus cœlo et terræ in principio creatis, neque secundum instans intrinsecum, neque secundum extrinsecum, quod sit diei initium per ultimum non esse ejus : ergo nullo modo fuit concreatus : ergo nec tempus. Probatur minor, quia dies non incepit, donec lux creata est, ut constat tum ex initio Genesis, tum etiam quia dies consistit in lucis, et tenebrarum vicissitudine. At vero lux non fuit creata intrinsece in primo puncto creationis cœli et terræ : nam in illo fuerunt tenebræ super faciem abyssi, et ad illas depellendas postea dixit Deus, *fiat lux.* Neque etiam potuit lux fieri immediate post illud instans, quia est res permanens, et in instanti fit, instans autem non sequitur immediate post instans ; ergo non potuit tempus incipere in primo instanti creationis rerum, sed ad summum ab alio instanti creationis lucis. Propter quod dixit Philo, libro primo Allegoriarum in principio , necessario fatendum esse tempus posterius mundo esse, quippe quod mundi est effectus, nam cœli motus indicat, et naturam temporis.

3. *Partis affirmantis fundamentum.* — Contraria nihilominus pars, et communis sententia suaderi potest, quia supra diximus, cœlum et terram fuisse creata in principio temporis, et hanc interpretationem verborum illorum, *In principio creavit Deus,* etc., cæteris prætulimus, tanquam primariam, et maxime litteralem, etiamsi aliæ non excludantur. Non po-

tuit autem illud instans esse initium temporis, nisi in illo inceperit tempus, quia est sermo de initio durationis : ergo necessario asserendum est, tempus simul cum cœlo, et terra incepisse, ac proinde simul cum illis concreatum esse; et ob hanc causam dixit Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 6. Mundum non esse factum in tempore (utique quod jam incepisset) sed cum tempore, nimirum simul cum mundo creato; et in Imperfect. Gen., cap. 3, licet disputando procedat, semper supponit quod sit in temporis initio, et cum tempore incipere. Unde fit, ut etiam e converso, tempus concreetur cum re, quæ in ejus initio fit, et esse incipit. Idemque sentit lib. 5. Gen. ad lit., cap. 5. Et propter hanc rationem censent aliqui, omnino certum esse, tempus esse creatum simul cum cœlo, et terra in hoc sensu, ut idem fuerit initium cœli, et temporis, quamvis non eodem modo; quia idem momentum fuit initium intrinsecum cœli, et aliarum rerum permanentium, temporis autem et motus solum extrinsecum.

4. *Notatio pro decisione quæstionis.* — Sed quia hoc in aliquo sensu potest esse certum, et in alio dubium, licet probabile, breviter advertendum est : aliud esse loqui de duratione præcise, aliud de tempore in generali, aliud in particulari de tempore physico, quod in successione continua alicujus physici motus consistit, ac denique aliud est specialissimum tempus (ut sic dicam) seu per antonomasiam, quod in motu cœli collocatur. Deinde principium temporis dupliciter dici potest, scilicet, vel negative per respectum ad antecedentia, vel positive respectu sequentium : priori modo dicitur principium, ante quod nihil præcessit, posteriori modo dicitur principium illud, quod non solum est ante aliud, sed etiam aliud post ipsum proxime sequitur.

5. *Prima assertio trimembris.* — *Probatur primum membrum.* — Dico ergo primo, durationem aliquam non æternam fuisse aliquo modo concreatam cum Angelis, cœlo et terra, eamque fuisse principium omnis durationis creatæ, vel negative, quia ante illam durationem nulla præcessit; vel positive, quia principium durationis, quod tunc fuit, immediate post, nostro intelligendi modo, fuit in ratione durationis consummatum. Hæc assertio est evidens si ex Metaphysica supponamus durationem realem comitari omnem rem existentem, esseque illi intrinsecam, et in re ab ipsa existentia minime distinctam, ut ex professo tractatum, et probatum est disput. 50 Metaphysicæ, sect. 1 et 2. Ibi enim ostendimus, durare et existere solum differre connotatione quadam nostro intelligendi modo; quia existere dicitur res in primo momento, quo esse recipit, proprie vero durare non dicitur, donec intelligatur perseverare in existendo. Unde in primo instanti productionis rei indivisibilis, et per primum sui esse dicitur res existere, proprie autem nondum durare dicitur, licet dici possit incepisse in duratione sua. Sic omnes res creatæ sunt in principio durationis suæ, earumque duratio cum illis concreata est; et ita est manifesta, et evidens prima pars assertionis.

6. *Probatur secundum.* — Secunda vero ex fide certa est. Quia omnis duratio creata, etiamsi sit ævum angelicum, vel duratio permanens rei corruptibilis vel incorruptibilis, initium habuit saltem negativum, ita ut verissime dici possit, hanc durationem nunc esse, vel incepisse, et antea non fuisse: ergo omnis duratio creata habuit initium, et secundum tale initium cum rebus in principio creatis concreata est. Antecedens patet, quia nulla duratio creata fuit æterna, ut secundum fidem supra probatum est: ergo necessario incepit esse cum antea non esset, alioqui semper fuisset. Sed perturbare potest illud adverbium *antea*, quod temporale est, et videtur connotare durationem præexistentem, quod repugnat, cum ante principium creationis rerum nulla duratio creata præcedere potuerit. Sed hoc nihil movere debet, quia illud *antea* non dicit durationem realem præcedentem, sed imaginariam, vel (quod perinde est) realem, non quæ fuit, sed quæ esse potuisset; vel etiam dici potest illud *antea* connotare Dei æternitatem, quia res, cum creantur, ita durare incipiunt, ut in tota Dei æternitate usque tunc non fuerint, nec illi coextiterint. Atque hoc durationis initium mundo concreatum sufficit ad veritatem dogmatis fidei, quod res creatæ non fuerunt ab æterno, sed in aliquo initio temporis, id est, creatæ durationis, esse inceperunt.

7. *Probatur tertium membrum.* — Tertia vero pars assertionis de initio positivo declaratur, quia cœlum et terra tale esse, taleque initium existendi per creationem acceperunt, ut ex vi illius in ipsomet esse permanere possent: ergo ex tunc durandi initium acceperunt. Item nostro modo intelligendi immediate post illud primum instans creationis proprie durarunt, in eodem esse permanendo: ergo in illo initium suæ durationis, seu permanentiæ acceperunt. Atque ita hæc pars etiam in ævo an-

gelico, vel cœlesti locum habet: nam licet ipsum in se sit indivisibile, eminenter habet permanentiam æquivalentem durationi divisibili, ideoque nostro modo intelligendi ratione distinguimus initium ejus ab esse ejus perfecto et consummato in esse durationis, et sic dicimus concreari cum ipsa re æviterna secundum initium suum, permanere autem per ejusdem rei conservationem, et sic in ratione durationis compleri, non quidem secundum rem, quæ tota simul incepit, sed secundum nostrum intelligendi modum.

8. *Secunda assertio ejusque sensus exponitur.* — Dico secundo. Aliquod initium tam negativum, quam positivum proprii temporis concreatum esse cum substantiis in principio creatis, id est, in primo instanti creationis earum. Declaratur assertio: nam hoc differt inter tempus proprie sumptum et durationem creatam, quod duratio etiam creata abstrahit a successione reali et formali, potestque esse indivisibilis, virtute continens successionem, ratione cujus concipi potest ut coexistens successioni imaginariæ, et habens aptitudinem ad existendum reali successioni. At vero tempus proprie significat durationem realem successionem habentem. Unde prior assertio proprie habet locum in duratione permanente, sive sit ævum, sive aliqua alia duratio, hæc vero ponitur de duratione successiva. Sic ergo certum est, non potuisse hanc durationem, seu tempus secundum proprium suum esse concreari in primo instanti creationis ipsis rebus creatis, ut convincit prima ratio dubitandi in principio posita, quia in instanti non potest esse successio. Nihilominus tamen dicimus in assertione tempus aliquod secundum suum initium concreatum esse. Quod ut probemus, distinguimus duplex tempus, unum physicum et continuum, aliud metaphysicum, seu intellectuale et discretum. De priori dicemus in assertione sequenti. Hæc autem assertio proprie de posteriori proponitur; nam hoc tempus in actibus intellectus et voluntatis positum est, quatenus in eis quædam successio, et ab uno in alium transitus invenitur. Sed probabilissimum est, actus intellectus et voluntatis Angelorum simul cum ipsis incepisse: ergo in eis necessario aliquod tempus incepit. Non potuit autem tunc incipere tale tempus quoad integram successionem suam, quia successio non potest esse in instanti, nec Angelus creatus cum aliquo actu potuit pro eodem instanti ad alium actum transire: nihilominus tamen in illo puncto incepit intrinsece realiter tale tempus, tam secundum respectum negativum, quia ante illud momentum nullum præcesserat instans talis temporis, quam secundum respectum positivum, quia immediate post sequi potuit alius actus, et consequenter aliud instans illius temporis. Estque differentia inter hoc tempus et physicum, quia non est continuum, sed discretum, et ideo ex indivisibilibus durationibus componitur: ideoque potuit in illo primo creationis instanti dari intrinsecum initium talis temporis, quia tunc prima pars illius extitit, et secundum hoc etiam tempus verificari potest dogma fidei, quod omnia facta sunt in temporis initio, et consequenter quod aliquod initium proprii temporis rebus ipsis creatis concreatum sit.

9. *Tertia assertio.* — *Prima via sustinendi positam assertionem.* — Dico tertio. Etiam de tempore existente in motu physico et cœlesti, probabili, ac vero sensu dici potest, incepisse cum rebus primo creatis, ac subinde cum illis concreatum fuisse. Hæc assertio dupliciter sustineri potest. Primo asserendo aliquem motum localem corporum in principio creatorum in illo primo instanti incepisse, eo modo, quo potest motus incipere in instanti, scilicet, extrinsece, et per ultimum non esse: et hunc modum difficile sustinere possunt, qui negant cœlos fuisse creatos in illo instanti: sic enim tunc non potuissent incipere motus cœlestes, cum fuerit postea prius creandum ipsum mobile. Si autem motus cœli tunc non cœpit, frustra, et sine fundamento dicetur incepisse, vel in terra, vel in alio elemento, vel in materia informi. Quamvis enim id non fuerit impossibile, nihilominus ita esse factum nullo modo sciri potest, quia neque scriptum est, neque ratione aliqua ostendi potest. Quod etiam confirmari potest ex his, quæ circa illa verba, *spiritus Domini ferebatur super aquas*, cap. 7, diximus, ubi ostendimus, licet nomine *spiritus* significetur aer, nihilominus necessarium non esse, ut verbum *ferebatur* motum localem significet, quia de nullo motu naturaliter id verificari potest, præternaturalem autem fingere supervacaneum est, quæ ratio in præsenti etiam locum habet. At vero supposita nostra sententia, quod omnes cœli in illo primo instanti creati sunt, optima ratione defenditur, atque asseritur, motum primi mobilis a principio creationis incepisse, ac proinde etiam tempus. Prout sensit D. Thomas, dicta q. 64, art. 3, ad 3. Quia ex parte motus nulla est repugnantia, quod in eodem instanti extrinsece incipiat, in quo mobile incipit existere, ut per

se notum est, nec etiam erat ulla difficultas ex parte primi mobilis in eo puncto jam creati cum tanta aptitudine ad motum circularem, quantam nunc habet, et eamdem habuit Angelus motor illius cœli ab eodem instanti. Denique talis motus vel est naturalis illi cœlo secundum peculiarem ejus naturam, ut aliqui volunt: vel saltem est consentaneus universali naturæ et ordini totius mundi; quia cum tempus illius motus sit universalis, et prima mensura singulorum dierum, conveniens fuit, ut cum aliis rebus primis simul inciperet, eo modo, quo potuit. Ergo multum credibile est motum cœli, ac subinde tempus ex tunc incepisse: et ex his, quæ de lucis effectione, et primi diei opere dicemus, hoc amplius confirmabitur. Quid autem de motibus aliorum cœlorum dicendum sit, postea videbimus.

10. *Secunda via sustinendi eamdem assertionem secundum divum Thomam.—Quo pacto sustineatur secundum auctorem.* — Quia vero, licet probabile sit, motum primi mobilis immediate post primum instans creationis factum esse, tamen id certum non est, ut libro sequenti, capite secundo, attingam, addendum censeo, etiamsi non continuo seu immediate post factus fuisset ille motus, nihilominus vere dici posse, cœlum et terram, seu mundum factum esse in temporis initio, seu cum principio temporis, aut etiam cum tempore. Primam partem tradit divus Thomas, dicta quæst. 66, art. 4, ad 3, dicit tamen, licet in eo casu tempus non esset in motu firmamenti, seu primi mobilis, necessarium esse, ut in alio motu existeret. Quod est quidem verum, si supponatur aliquod tempus successivum realiter fuisse ante motum cœli. Nos vero dicimus, etiam sine hac suppositione posse initium temporis esse coæquævum creationi cœli et terræ. Quod ita breviter declaro: nam in illo instanti, in quo cœlum factum est, talem locum acquisivit per quamdam momentaneam actionem productivam talis ubi, quæ licet facta fuerit consequenter ad creationem substantiæ cœli, nihilominus in re distincta erat ab illa, ad eum modum, quo ubi distinguitur a corpore locato. In illa ergo comproductione ubi cœlestis fuit indivisibile quoddam instans, quod de se sufficiens principium temporis erat, tum negative per respectum ad anteriora, quia ante illud instans, nullum tale præcesserat, tum etiam positive respectu futurorum saltem de se, et secundum aptitudinem. Quia tale fuit illud instans, ut immediate post illud posset sequi tempus verum et reale per remissionem illius primi ubi, et continuam aliorum acquisitionem per motum immediate post subsequentem. Nam hic motus esto de facto non fuerit, semper possibilis fuit, et hoc satis est, ut illud primum instans dicatur esse principium temporis, utique quod fuit, vel esse potuisset: nam ratio principii non semper dicit actum, sed aliquando etiam aptitudinem. Quocirca licet ponamus ita fuisse productum mundum in illo instanti, ut in nulla creatura facta fuerit mutatio, vel successio realis per aliquam moram, nihilominus illa mora de se esset mensurabilis tempore, sicut nunc quies unius corporis per motum alterius corporis mensuratur; et quamvis in re non esset talis mensura, secundum nostram cogitationem potest apprehendi ut possibilis, et dicitur imaginaria successio, et secundum illam posset mundus, aut cœlum quantumcumque quiescens dici magis, aut minus durasse, et quievisse in tali loco, ex quo in illo creatum est. Ergo hoc satis est, ut et mundus dicatur creatus in temporis initio, et initium temporis saltem extrinsecum, et indivisibile fuisse concreatum mundo informi.

11. *Ad primam rationem contrariam in numero 1.—Ad secundam rationem.*—Et per hæc satisfactum est rationibus dubitandi in principio positis. Ad primam enim fatemur, tempus, ut est ens reale successivum, non esse factum omnino simul cum cœlo et terra, nihilominus tamen ratione sui initii dici concreatum illis, et de facto etiam semper, et immediate post illud primum instans illis coextitisse. Eademque responsio in secunda ratione locum habet. Quatenus vero in illa attingitur peculiaris difficultas, de creatione lucis, respondet D. Thomas, dicta quæst. 66, art. 4, ad 2, quod sicut mundus prius fuit informis, quam plene formatus, ita potuit esse, et tempus, quod perinde est, ac si diceret, etiamsi in principio sol non esset, vel non luceret, potuisse moveri primum mobile, et in eo esse tempus informe ex defectu lucis, quod verissimum quidem est, de possibili loquendo. Quando vero, et quomodo et ipsa lux, et divisio ejus a tenebris facta fuerit, in principio libri sequentis dicemus.

CAPUT X.

UTRUM OMNIA CORPORA, ETIAM MIXTA, TOTAQUE UNIVERSI DISPOSITIO IN EODEM MOMENTO SIMUL CUM COELIS, ET ELEMENTIS FACTA SINT.

1. *Partis affirmantis ratio prima. — Ratio secunda.* — Priusquam ad opera singulorum

dierum explicanda veniamus, operæ pretium est generatim exponere, quales illi dies fuerint, et quomodo a nobis concipiendi et declarandi sint. Hoc autem potissime pendet ex alia quæstione, nimirum, an omnia opera, quæ in illis diebus facta narrantur, vere fuerint per temporalem successionem effecta, vel omnia simul, vel eodem die facta fuerint, et propter ali quod mysterium et figuram ita narrentur, ac si diversis diebus essent facta. Ratio dubitandi est. Primo, quia, Eccl. 18, dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul:* Dicens autem *omnia,* nihil excepit: ergo non tantum corpora simplicia, sed etiam mixta fuerunt simul in principio facta, et consequenter etiam terra fuit discooperta aquis in eodem instanti, alio qui nec ad generationem, nec ad habitationem mixtorum apta fuisset, eademque ratione cætera, quæ diversis diebus facta narrantur, in primo creationis momento facta sunt: fuit ergo mundus creatus in eadem dispositione et pulchritudine, ac corporum ordinata distinctione, in qua nunc est. Secundo non est hæc sententia aliena ab illo principio Genesis, in quo dicitur, *In principio creavit Deus cœlum et terram,* quia consuetum est in Scriptura, ut nomine cœli et terræ, universum ut constans ex omnibus rebus significetur, ut statim in 2, Gen., dicitur, *Igitur perfecti sunt cœli et terra.* Exod. 31: *Sex diebus fecit Deus cœlum et terram,* ubi cœlum et terra, quæ in principio creata dicuntur, sex etiam diebus dicuntur facta, et ad Heb. 1, et Psalm. 101: *Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli,* et Matth. 11: *Confitebor tibi, Pater Domine cœli et terræ.* Unde merito dixit Chrysostomus, homil. 3, in Genes., Moysem in illis primis verbis quasi in summa omnium rerum creationem, ac productionem comprehendisse. Ergo si verbum illud, *in principio,* significat (ut sæpe posuimus) primum instans existentiæ creaturarum, affirmavit Moyses in illis verbis, totam machinam mundi cum omnibus rebus in eo existentibus simul creatam fuisse.

2. *Tertia ratio.*—Tertio argumentor ex aliquibus operibus variis diebus assignatis, in quibus clarius esse videtur, non potuisse a prima rerum creatione sejungi, unde fieri potest argumentum ad reliqua, licet diversis diebus facta narrentur. Antecedens patet imprimis ex creatione lucis, quæ primo die dicitur facta, et de firmamento facto secundo die, et de sole, luna et stellis quarto die factis. Nam hæc omnia non potuerunt non fieri simul cum cœlis in eodem creationis principio, sine miraculo, quod admittendum non est in hoc opere creationis, ut sæpe cum Augustino et divo Thoma dixi. Antecedens probatur, quia natura unius cujusque rei postulat, ut integra fiat, et cum omnibus partibus, quas forma ejus requirit, et cum omnibus proprietatibus, quæ eamdem formam naturaliter consequuntur. Ergo si cœli facti sunt a principio, tunc factum fuit firmamentum, id est, octavum cœlum cum omnibus suis stellis, quæ sunt veluti partes principales integrantes, et ornantes ipsum: facti etiam sunt alii cœli inferiores cum suis planetis, atque adeo cum sole et luna: et consequenter etiam facta est lux Solis, quia est proprietas naturaliter dimanans ab illius astri forma: ergo omnia illa, quæ primo, secundo et quarto die facta narrantur, in principio simul facta sunt; et sub nomine cæli tunc facti comprehenduntur, quia non est putandum fecisse Deum cœlum mutilum, aut monstrosum, sed in suo statu perfectissimum; et confirmatur, quia opera Dei perfecta sunt, et ea maxime quæ ipse solus ut proprius auctor facit. Et ideo credimus fecisse Angelos perfectos in suis potentiis, virtutibus, et actibus: et similiter creasse primum hominem in perfecta ætate, statura, membris, potentiis, etc. Ergo idem est dicendum de cœlis, et consequenter de cæteris rebus.

3. *Quarta ratio.*—Unde tandem argumentor quarto, quia nulla ratio conveniens reddi potest, cur voluerit Deus per temporalem successionem mundum ornare ac perficere, cum facillime potuerit in uno momento omnia perficere, et hoc ipsum potentiam et sapientiam ejus magis ostendere videatur, quod ipse in operibus suis præcipue intendit. Unde quod de singulis rerum speciebus diximus, de toto universo ut unum quoddam totum integrum, ac perfectum est, dici potest: ad illius autem perfectionem non minus pertinent mixta, quam elementa: ergo undique perfectum Deus illud creavit, et in illa dispositione et ordine, ac rerum multitudine, quam ad suam integritatem et perfectionem requirit: ergo nulla fuit in illo opere perficiendo mora, vel successio, sed in illo etiam verum est, quod Deuter. 4, dicitur, *Dei perfecta sunt opera.*

4. *D. Augustinus prædictam partem affirmantem aliquando amplexus est, non tamen constanter.* — Propter hæc vel similia, D. Augustinus in hac sententia fuisse videtur, ut totus hic mundus, ut cœlis, elementis, et mixtis constat, simul in principio fuerit creatus: et consequenter quod aqua, terra, cæteraque elementa in ea dispositione facta fuerint, quæ

ad usum, generationem et conservationem mixtorum necessaria sunt. Ita sentit in toto libro primo Gen. ad litter., ideoque in cap. 16, ait informitatem materiæ, seu elementorum, quæcumque illa sit, non duratione, sed naturæ ordine præcessisse: ac proinde non fuisse in reipsa tenebras in illo principio, sed quantum est ex parte abyssi de se tenebrosum esse, nisi Deus lucem fecisset, quæ orbem illuminaret: et similiter in nullo tempore vel momento fuisse terram aquis coopertam, sed ex se eam dispositionem habituram fuisse, nisi Deus creando aquas, eas in certo, ac separato loco congregasset, et sic de cæteris. Eamdem sententiam prosequitur Augustinus, libro quarto Geneseos ad litter., cap. 33 et sequentibus, quamvis in aliis locis libri quinti et sexti de Genesi aliter de mixtis loqui videatur, ut postea videbimus. De locis autem elementorum et de dispositione mundi, prout nunc est, sine dubio sensit in primo instanti ita fuisse creatum. Quomodo autem sex dies explicare conatus fuerit, postea videbimus.

5. *A Philone Judæo prius tradita fuit. — Quo pacto divus Thomas, Alensis, Albertus et alii scholastici Augustinum defendant.* — Hæc vero opinio, quod omnia simul creata sint et quod primi sex dies per aliquam metaphoram sint interpretandi, initium habuit a Philone Judæo, qui, lib. 1 Allegor., in principio, dixit: *rusticanæ simplicitatis esse putare, sex diebus, aut utique certo tempore mundum esse conditum.* Unde infra subjungit. *Ergo*: *cum audiis: Complevit sexto die opera, intelligere non debes de diebus aliquot sed de senario perfecto numero.* Et hunc imitatus est Clemens Alexandrinus, l. 6 Stromat., § 8, qui est ultimus. Citat etiam Ascanius pro hac sententia Procopium Græcum auctorem in Genese dicentem, Moysem descripsisse mundi opificium sex dierum distinctione, quia ob imbecillitatem intellectus nostri tantam rerum varietatem et multitudinem, earumque ordinem aliter concipere nequivissemus; citat etiam Hilarium, l. 12, de Trinit., circa finem, ab illis verbis: *Perpetua, et æterna rerum creandarum est præparatio, neque partibus cogitationum universitatis hujus corpus affectum est,* etc. Verumtamen si Hilarius attente legatur, licet dicat præparationem rerum omnium fuisse simul coæternam Deo, de creatione nihilominus, et dispositione mundi in tempore facta non dicit, quoad omnia fuisse simul, sed solum quoad cœli et elementorum creationem, ut paulo post referam. Allegatur etiam pro eadem sententia Origenes 4, Periar., cap. 2, quia ibi primum caput Genes. et alia prætermisso historiæ sensu, per tropum exponit: sed ibi non adhibet exemplum in illis sex diebus; et hom. 1, in Gen., inter opera illorum dierum successionem admittit. Denique scholastici propter auctoritatem Augustini non omnino hanc sententiam rejiciunt, sed disputando illam defendunt, licet contrariam ut communem Patrum præferre videantur, ut videre licet in D. Thoma, 1 p., quæst. 66, et sequentibus præsertim vero quæst. 74, et quæst. 4, de Potent., art. 1 et 2, Alensis, 2 p., quæst. 44, membr. 3, et quæst. 46, per totam, et Albertus Magnus, in 2, d. 12, art. 1, ubi in opinionem Augustini magis inclinat, eamque latius defendit in Summa de quatuor coæquævis. Consentiunt etiam Eugubinus et Cajetanus in Gen., et refertur etiam Cano, de quorum sententia in capite duodecimo, dicemus. Verumtamen nec Augustinus illam sententiam constanter asseruit, nec nos possumus a communi sententia Patrum, quæ historicæ narrationi Genesis valde consentanea est, in hac parte recedere.

6. *Prima assertio communis Patrum Augustino excepto.—Probatur primo.—Secundo—Tertio.* —Dico ergo primo. Non omnia, quæ in primo capite Genesis sex diebus facta narrantur, simul in principio creationis cœli et terræ facta sunt. Hæc est communis sententia sanctorum Patrum præter Augustinum, ut divus Thomas supra fatetur, et constat ex Basilio, Ambrosio, Chrysostomo, Beda, Strabone, et aliis in Genes., et bene Ruperto ibi l. 1, cap. 37, et communiter ibi expositores; quam Hilarius, dicto lib. 12, de Trinit., his verbis mihi expressisse videtur: *Tametsi habeat dispensationem sui secundum Moysem firmamenti solidatio, aridæ nudatio, maris congregatio, astrorum constitutio, aquarum, terræque in ejiciendis ex se animantibus generatio, non tamen cœli, terræ cæterorumque elementorum creatio levi saltem momento operationis discernitur.* Ubi in solo opere creationis simultatem agnoscit, cætera vero opera eo modo, quo narrantur, censet fuisse disposita. Denique etiam scholastici cum Magistro, in 2, d. 12, hanc partem magis approbant. Et probatur ex littera Genesis, quæ, ut sæpe dixi, historica est, et non debet a proprio, et simplici sensu flecti sine gravissima causa. Primo ergo expendo illa verba: *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, conjungendo sequentia: *Dixitque Deus, fiat lux, et facta est lux, et divisit lucem a tenebris:* nam tenebræ, et lux non sunt simul in eodem loco, seu corpore: ergo prius fuerunt tenebræ, et postea

successit lux: fuit ergo ibi realis successio, et non sunt omnia facta simul; quod quidem argumentum efficax est, habet tamen difficultatem dependentem ab expositione illius lucis, quæ primo die facta est, quam libro sequenti, capite primo, tractaturi sumus, et ideo nunc his verbis non omnino innitor. Secundo in opere tertii diei pondero verba illa: *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum et apparuit arida:* nam in illis aperte supponitur, terram prius non apparuisse, quia erat aquis cooperta, postea vero apparuisse, congregatis aquis in locum unum : ergo necessario fuit successio prioris et posterioris secundum realem durationem quia non potuit in eodem instanti esse aquis cooperta, et pro eodem instanti apparere. Imo ipsa congregatio aquarum non videtur facta sine motu, ut patet ex vi illorum verborum, *congregentur aquæ*, etc., non fuerunt ergo creatæ terra, et aqua in eodem situ et dispositione, in quo nunc sunt, sed prius aqua cooperiebat terram, et postea separatim coacta est in locum unum. Tertio in eodem die prius apparuit terra vacua, sicut sub aquis creata fuerat , et postea plantis et herbis virentibus ornata est. Eamdemque vim habent verba quintæ diei de productione piscium et volatilium, et verba sextæ diei de productione aliorum animalium terrestrium, ac tandem de productione hominis. Nam in eis tam clare ostenditur, res illas successive factas esse, et quasdam prius fuisse sine aliis, postea vero posteriores additas esse prioribus, ut negari id non possit, nisi magnam vim litteræ inferendo.

7. *Probatur quarto.* — Quarto specialiter argumentor, quia si reliquæ species rerum omnium simul in primo creationis momento factæ fuissent, etiam homo fuisset in illo principio creatus: consequens dici non potest: ergo nec reliqua. Sequela videtur manifesta, quia eodem modo Scriptura loquitur de hominis, et aliorum viventium productione, et ita Cajetanus et Eugubinus id admittunt. Probatur autem minor primo ex capite 2 Gen. , ubi postquam dictum fuit, fecisse Deum omne virgultum agri, et omnem herbam terræ, subditur : *Non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat, qui operaretur terram:* ergo prius fuit terra, quam esset homo, qui operaretur eam. Item quando Deus fecit germinare terram, nondum erat homo : non est ergo a principio creatus. Denique sicut dicitur : *Non enim pluerat Deus,* ita dicitur : *Et homo non erat :* at prius dictum est proprie, et simpliciter sicut verba sonant : ergo et posterius : ergo sicut aliquando fuit terra quando nondum pluerat Deus, ita aliquando fuit terra, quando non erat homo creatus. Secundo ibidem additur : *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ :* ergo illa materia, ex qua formatum est hominis corpus, prius fuit sub forma terræ, imo et luti, seu limi terræ, quam in corpus hominis formaretur : ergo non potuit homo a principio simul cum terra creari. Idem argumentum de cæteris animalibus fieri potest ex illis verbis ejusdem capitis secundi : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ :* non enim potuerunt de humo formari animantia, nisi ante illa humus extitisset. Imo ex prioribus verbis de homine dictis colligi potest, formationem et dispositionem, seu organisationem corporis Adæ ex limo terræ, non subito et in momento, sed per aliquam moram et successionem esse factam , et probabiliter credunt theologi, Angelos aliquod ministerium in illa formatione corporis adhibuisse. Denique ipsa verba distincta formandi corpus, et inspirandi animam, satis indicant, non fuisse hominem productum per modum creationis ex nihilo, sed per modum generationis ex præjacente materia, et inductione formæ, quæ sola per propriam creationem tunc facta est. Quæ omnia in sequentibus latius expendenda sunt et explicanda. Tertio additur in eodem capite : *Plantaverat autem Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem ;* et infra : *Tulit ergo Deus hominem, et posuit illum in paradiso.* Ex quibus verbis etiam colligitur, Deum prius tempore creasse, seu plantasse paradisum, quam hominem creaverit : plantatio autem paradisi ad opera illorum sex dierum pertinet, quando autem facta sit, infra in libro tertio hujus tractatus dicetur. Quarto si homo esset creatus simul cum cœlo et terra, etiam Eva tunc esset creata, quia eodem modo dicitur Genes. 1, de die sexto : *Et creavit Deus hominem, masculum et fœminam creavit eos ;* consequens autem est falsum, ut ex capite 2, aperte probatur, qui dicitur prius : *Adæ non inveniebatur similis,* et ideo dixisse Deum : *Non est bonum hominem esse solum,* et immisisse soporem in Adam, ut ex costa ejus Evam formaret. Quæ omnia evidenter ostendunt, prius tempore fuisse Adamum creatum, quam Evam : ergo non omnia opera facta in illis sex diebus simul facta sunt, quod ex dicendis cap. 12, contra Cajetanum, magis confirmabitur.

8. *Assertio tripartita.*—Unde dico secundo,

in instanti creationis nihil esse simul factum præter cœlos, et elementa cum locis, et proprietatibus suis, ut Angelos omittam, quos sub cœlis semper comprehendo. Pars affirmans hujus exclusivæ assertionis in præcedentibus capitulis satis probata est. Altera vero negativa pars probatur ex proxime dictis, quia non est major ratio de opere unius, vel alterius diei, quam omnium; sed ostensum est, non omnia opera sex diebus facta fuisse simul vel inter se, vel cum cœlo, et terra facta: ergo eadem ratione dicendum est nullum illorum fuisse simul tempore factum cum cœlis et elementis: ergo hæc tantum fuerunt simul creata. Atque ita probatur optime assertio ex contextu primi capitis Genesis, quia hæc narrantur facta per successionem sex dierum, et ostensum est, in illis diebus necessario admittendam esse realem ac temporalem successionem, non tantum inter diversos dies, sed etiam in uno et eodem die, quia in sexto, verbi gratia, prius factus est Adam quam Eva; ergo eadem ratione omnes illi dies habuerunt inter se realem successionem, ideoque opera in eis facta non fuerunt simul cum cœlo et terra existentia. Ratio autem seu congruentia reddi potest primo, quia cœli et elementa sunt corpora simplicia per se primo pertinentia ad constitutionem universi, et ideo voluit Deus illa creare prius, quam cætera; omnia enim opera cæterorum dierum vel ad productionem mixtorum, vel ad accidentales tantum mutationes præexistentium corporum pertinent, ut infra explicabimus, et ideo prius simplicia corpora quam cætera facta sunt. Accedit, quod solis simplicibus corporibus quasi connaturale est, ut per propriam creationem ex nihilo fiant, quia unum, per se loquendo, non est materia alterius, et ideo quodlibet illorum, et omnia simul ex nihilo facta sunt. At vero mixtis connaturale est fieri ex simplicibus, eorumque mixtione, et ideo non ita sunt simul cum simplicibus facta.

9. *Corollarium primum pro tertia parte assertionis ostendenda, quoad loca corporum simplicium.*—Ut autem ultimam partem assertionis probemus, de locis nimirum et proprietatibus cœlorum et elementorum, ex dictis inferimus primo, in puncto creationis cœlum et terram, cæteraque simplicia corpora in propriis locis sensibilibus connaturali ordine fuisse collocata. Et quidem de cœlis manifestum videtur, in eisdem locis adæquatis fuisse creata, in quibus usque hodie permanent; et primo de cœlo empyreo patet, quia nunquam est localiter motum postquam factum est, ut supra ex omnium sententia diximus, et ex fine, propter quem cœlum illud creatum est, probavimus: nunquam ergo acquisivit ubi per motum per se tendentem ad illud: habet ergo illud concreatum, ac semper idem, et perpetuo conservandum: de cæteris autem cœlis simili fere modo probari potest, qui postquam creata sunt, nunquam fuerunt moti localiter motu recto: ergo semper in eodem loco adæquato, in quo creati sunt, permanent, quia per motum circularem adæquatus locus non mutatur totaliter, sed tantum per singulas partes: ergo creati sunt cœli in eodem ordine situum, in quo nunc sunt. Deinde explicatur, quia omnia et singula corpora cœlestia creata sunt in ea magnitudine, quantitate et intrinseca dispositione raritatis, aut densitatis, vel figura, quam nunc habent: ergo etiam singula creata sunt in illis adæquatis locis et sitibus, in quibus usque hodie permanent. Antecedens probatur, quia corpora illa cum incorruptibilia sint, alterationem corruptivam non recipiunt, et ideo sicut minui non possunt, ita nec augeri, nec rarefieri, aut condensari, quia hæ mutationes sine alteratione ad corruptionem tendente non fiunt: neque etiam sine aliquo motu, qui sursum, vel deorsum tendat, qui etiam motus a natura illorum corporum alienus est. Permanent ergo in eadem magnitudine, et locali extensione.

10 *Proximi secundi argumenti consequentia multipliciter ostenditnr, quod scilicet singuli cœli creati sint in suis locis.*—Prior vero consequentia probatur, quia nullum ex cœlis creatis sub empyreo potuit unquam adæquate replere alium locum præter illum, quem nunc occupat: ergo unumquodque ibi creatum est, ubi usque hodie permanet, et consequenter omnia eumdem ordinem situum a principio concreatum habuerunt, quem nunc habent. Consequentia est clara, et antecedens patet facile discurrendo per singulos cœlos, quia nullum cœlum habet superficiem convexam æqualis magnitudinis cum superficie concava cœli empyrei, nisi primum mobile, seu crystallinum cœlum: ergo nullum aliud potuit proxime sub cœlo empyreo in primo instanti creationis collocari. Eademque ratio est de cœlo stellato respectu primi mobilis, et de Saturno respectu cœli stellati, et sic consequenter de cæteris usque ad lunam: ergo simul ac creati sunt, illum ordinem situum, et locorum habuerunt. Denique magna conjectura est, hunc ordinem esse connaturalem illis, vel secundum propriam uniuscujusque naturam, et perfectionem vel

secundum ordinem naturæ universalis in ordine ad bonum universi regimen: ergo oportuit unumquodque cœlorum habere sibi concreatum suum proprium ubi, vel quia illud exigit uniuscujusque natura, et per se est rationi consentaneum, ut corpora illa in dispositione maxime connaturali creata fuerint: vel quia non poterant post creationem situum et locorum ordinem per proprias mutationes accidentales secundum se nota mutare, ut explicatum est, et ideo in ordine ad bonum universi in convenienti situ a principio creari debuerunt. Dico autem semper, *secundum se tota*, vel quid simile, quia secundum partes variant situs, et aspectus seu distantiam, et propinquitatem inter se, quia hæc variatio per circularem motum fieri potest; hæc tamen varietas non potuit cum ipsis corporibus intrinsece incipere, seu concreari, sed ad summum extrinsece, ut in superiori capite probatum est. Et ideo necessarium fuit, ut in puncto creationis etiam secundum omnes partes, certum, et determinatum situm habuerint, quem Deus novit et quem perpetuo retinerint, nisi circulariter mota fuissent, ut etiam in superioribus, in capite secundo tractando de æternitate mundi declaratum est.

11. *De elemento terræ.* — Deinde probanda est et declaranda assertio in elementis, ex quibus certum est, terram in principio fuisse creatam in infimo loco, et sub omnibus elementis, tum quia hic situs et ipsi secundum propriam naturam est consentaneus, et ordini etiam universi est accommodatus. Et ideo in Scriptura solet terra quasi fundamentum totius mundi proponi, juxta illud Psalm. 102: *Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* Quia nimirum supra illud fundamentum veluti totius orbis moles conscendit, cum ipsa infra se nullum fundamentum habeat. Propter quod interrogat Dominus Job 38: *Super quo bases terræ solidatæ sunt?* Respondet autem Job, cap. 26, quod Deus *appendit terram super nihilum*, quia in loco infimo posuit illam non in re altera innixam, sed sola sua gravitate ad centrum idem tendente consolidata et fundata, sicut Psalm. etiam 103, dixit David: *Fundasti terram super stabilitatem suam, non inclinabitur in sæculum sæculi.* Ubi Theodoretus ait: *Cum ipsam super seipsam fabricasset, dedit ipsi, ut nunquam moveatur;* unde Psalm. 118, dicitur: *Funditur terram, et permanet*, et Proverb. 8: *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens.*

12. *De aqua.—De aere et igne.*—Deinde fuit universa terra aquis circumdata, et undique cooperta, quia etiam aquis naturale est secundum propriæ speciei, ac perfectionis conditionem usque ad terram descendere, et supra illam consistere, ut satis experientia et philosophia docent. Quod autem in hoc etiam Deus in prima horum elementorum conditione naturæ ordinem servaverit, præterquam quod per se congruum est, ac verisimile, ex verbis illis: *Terra autem erat inanis, et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi*, ut supra illa explicavimus, satis colligitur. Et declarari videtur Psal. 103, ubi post illa verba: *Fundasti terram super stabilitatem suam*, subjungitur, abyssus, sicut *vestimentum, amictus ejus*, id est, ut vertit Theodotion, *abyssum sicut indumentum induisti ipsam.* Est autem abyssus aquarum profunditas, qua dicitur fuisse terra in principio vestita, quia undique aquis erat cooperata. Sicque dixit Chrysostomus, hom. 4, in Genes.: *Terra autem erat invisibilis, et incomposita*, et causam apposuit, *quia a tenebris, et aquis obtegebatur. Omnia enim erant aquæ, et tenebræ, et nihil præterea*, utique supra terram. De aere vero circumdante aquas, satis in superioribus dictum est. De igne vero per naturalem consecutionem id colligimus, licet non sit expressum, ut in superioribus tactum est. Namque Rabbi Moyses per tenebras intellexit significari ignem in verbis illis, *et tenebræ erant super faciem abyssi*, ut refert divus Thomas, 1 p., q. 66, a. 1, ad ult., verisimile non est quia evidenter significant carentiam lucis, nam ideo additur fecisse Deum lucem, et lucem a tenebris distinxisse, et ita omnes Patres intellexerunt.

13. *Secundum corollarium pro eadem tertia parte assertionis ostendenda quoad proprietatem corporum simplicium quæ est rotunditas.* — *De cœlis.* — Secundo colligimus ex dictis, cœlos et elementa fuisse a principio creata rotunda, seu sphæricæ figuræ, quæ cum illis concreata est. Probatur facile incipiendo a nono cœlo, quod est primum mobile, quia certum est, nunc esse sphæricum tam ex parte superficiei convexæ, quam concavæ, quia circulari motu velocissimo et quotidiana conversione movetur, quod esse non posset, nisi esset sphæricum ex utraque parte, ut per se notum est: ergo ejusdem figuræ fuit a primo instanti creationis suæ. Probatur consequentia, tum quia in ea dispositione intrinseca, in qua fuit a principio creatum, semper permanet, ut probatum est: tum etiam quia immediate post

primum instans creationis cœpit moveri circulariter, ut est verisimilius, vel saltem moveri potuit, ut omnes pro comperto habent; atque hæc ratio cum proportione applicari potest ad cæteros inferiores cœlos: nam octava sphæra eadem ratione circularis est quoad superficiem convexam, tum ut superior sphæra possit circa illam circulariter moveri sine impedimento, tum ut possit concavam superficiem nonæ sphæræ adæquatæ, et nullo interjecto vacuo, replere. Eædemque rationes in omnibus subsequentibus cœlis cogunt, et consequenter etiam de elementis procedere possunt.

14. *De elementis.* — Et ulterius potest ratio reddi, quia hic modus figuræ, et situs est connaturalis elementis secundum se spectatis: ergo illum in principio habere debuerunt, quando nondum erant mixta, propter quæ a naturali dispositione immutarentur. Consequentia per se clara videtur. Antecedens autem juxta Aristotelis discursum facile probatur, incipiendo a terra, quia omnes partes ejus, quantum possunt, in centrum inclinantur, et quasi gravitant in illud; ideoque sicut inde sequitur, ut terra sua gravitate solidetur, et quasi comprimatur, ut undique centro appropinquet, quantum potest (sicut ex verbis Job supra dicebamus) ita ex eodem principio provenit, ut tota terra suæ naturæ relicta rotundetur, et circularis fiat: cum hac ergo figura creata est. Et consequenter eamdem habuit aqua illam circumdans quoad suam superficiem concavam, debet enim locus accommodari locato: et consequenter etiam in superficie connexa aqua fuit sphæricæ figuræ, quia etiam partes ejus gravitant ad centrum, quantum supra terram possunt, et eadem est ratio de aere et igne: nam ignis ascendit usque ad lunam, quantum potest, et ideo ex parte superficiei convexæ adæquate replet concavitatem lunæ, et ex altera parte superficiei concavæ cum eadem proportione æque accedit, vel manet distans secundum omnem partem, lineam et punctum, ideoque rotundæ est figuræ in superficie concava: et hanc replet adæquate aer ex ea parte, et ex altera ipse repletur ab aqua, seu continet aquam, et ita fuerunt a principio: ergo circularis figura toti orbi a principio concreata fuit.

15. *Procopius negasse refertur rotunditatem cœli.* — *Vide alios apud Conimbricensem 2, de cœlo, cap. 4, quæst. 1, art. 2.*—At vero contra hanc sententiam referri solet Procopius in Genesi, negans cœlum esse sphæricæ figuræ. Verumtamen non est præsentis instituti de figura cœli ex professo disputare, id enim agitur in philosophia; solum obiter id attigimus, ut situm, compositionem et ordinem, quem mundus in principio habuit, explicaremus, quia declaratio sex dierum, et operum eorum hinc pendet; et præterea Procopium legere non potui, ut de ejus sententia judicium ferrem. Si tamen ea fuit, quæ refertur, nullum video illius probabile fundamentum, quia nec in Scriptura invenitur, aut antiqua Patrum traditione, vel doctrina, nec etiam occurrit probabilis ratio, qua id suaderi possit; nam conjectura, quam aliqui faciunt ex aquis supra cœlum existentibus, quod non possent supra cœlum subsistere, si sphæricam superficiem convexam, et non planam haberet: hæc (inquam) conjectura parvi momenti est, quia vel supra cœlum stellatum non sunt aquæ elementares, et propriæ: vel si sunt, non sunt fluidæ, sed solidæ in modum crystalli: vel certe licet essent liquidæ, non fluerent, quia non haberent, quo fluerent, aut ab intrinseco moverentur, cum propter cœli soliditatem, et impartibilitatem descendere non possent, ut infra latius dicturi sumus. E contrario vero si cœlum stellatum non haberet superficiem convexam circularem, ineptum esset ad perpetuum circularem motum, ut declaratum est. Prædictus vero auctor, consequenter dixisse fertur, corpora cœlestia secundum se tota non moveri circulariter, præsertim cœlum stellatum, quod firmamentum vocari putatur propter stabilitatem et immutabilitatem; sed hæc absurda sunt, et improbabilia, ut in operibus secundæ, et quartæ diei expendimus.

16. *Cœli empyrei figura minus certa.—Rectius tamen ponitur rotunda.* — Solum ergo de superficie convexa cœli empyrei incertum nobis esse potest, an omnino sphærica sit, vel planiciem habeat: ibi enim figura sphærica non est necessaria propter motum, cum cœlum illud non moveatur, et alioqui figura plana ad habitationem beatorum corporum magis accommodata videatur. Nihilominus cum Scriptura vel Patres nihil speciale de illo cœlo in hac parte doceant, non est recedendum in illa a philosophica sententia: quia si ex inferiori parte corpus illud ultimam superficiem concavam habet perfecte sphæricam, optima proportio inter partes ejusdem corporis postulat, ut ex omni parte eamdem habeat profunditatem, et partium extremarum distantiam omnino æqualem, alioqui nec conveniens proportio, nec optima figura in tali corpore inveniri pos-

set: ad servandam autem illam proportionem necessarium est, ut ultima superficies convexa sphærica sit, sicut est concava ut facile cuicumque consideranti patebit; nec propter corpora beatorum necessaria est plana superficies supra empyreum cœlum, quia corpora gloriosa non gravitant inferius, ideoque non indigent plano corpore, cui innitantur, nec etiam in sola convexa superficie cœli empyrei necessario existent, sed æque poterunt intra ipsum, vel supra ipsum, non contingendo illud prout voluerint, existere. Addo etiam, si ponenda esset planicies supra cœlos omnes, potius cogitandam esse in corpore peculiari distincto a cœlis sphæricis, quod superficiem convexam supremi cœli in solo puncto contingat: tunc autem non esset admodum necessarium cœlum empyreum rotundum, et a primo mobili distinctum: quia illud cœlum planum posset ipsum cœlum mobile contingere, et nihilominus immotum manere: quamvis etiam non repugnet dari cœlum empyreum rotundum habens supra se planum illud. Sed de his, quæ oculus non vidit, nec revelata sunt nobis, nihil novum temere affirmare licet.

17. *Tertium corollarium bipartitum de aliis eorumdem corporum simplicium proprietatibus.* — *Probatur prior pars.* — Tertio colligimus cœlos et elementa in primo instanti creationis omnes et solas illas proprietates habuisse in primo instanti concreatas, quæ ita sunt ipsis connaturales, ut vel ab intrinseca natura, et essentia dimanent, vel ita sint illis necessariæ, ut absque illis monstrosa, et in sua propria natura imperfecta existerent; hoc corollarium est valde consentaneum doctrinæ Augustini, et D. Thomæ, et rationi. Nam imprimis pars affirmans res esse creatas cum suis proprietatibus, ex illis verbis: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* sufficienter colligitur; sic enim ex eo quod fides docet Verbum assumpsisse humanitatem, recte colligunt Concilia assumpsisse animam cum intellectu et voluntate creatis, et corpus cum omnibus partibus integrantibus ipsum; et quia fides docet corpus Domini substantialiter esse præsens sub speciebus sacramentalibus, recte theologi contra Durandum concludunt, etiam quantitatem corporis Christi sub eisdem speciebus contineri. Et quia credimus Deum creasse Angelos in mundi principio, consequenter sentimus concreasse illis facultates naturales intellectus et voluntatis. Idemque de omnibus mixtis dicemus pro eo tempore et momento, in quo creata sunt: ergo similiter si tunc creavit cœlos et elementa, illis concreavit facultates et proprietates connaturales, sicut est quantitas respectu materiæ, et figura respectu formæ, et aliæ intrinsecæ qualitates, quales sunt gravitas et densitas in terra, raritas et levitas in aere, et sic de cæteris activis qualitatibus. Est enim ratio eadem tunc ex parte totius universi, quia ut esset perfectum, debuit ex corporibus perfectionem propriam habentibus constare; tunc ex parte uniuscujusque corporis in sua specie considerati: nam is, qui dat formam, vel naturam, dat consequentia ad illam. Denique quia unumquodque Dei opus in suo ordine perfectum est, et ita condens naturam, non fecit illam mancam, nec monstrosam; neque in illa naturæ constitutione fingenda sunt miracula, vel supernaturalia opera, nisi sint revelata, ut sæpe cum Augustino diximus: talis autem esset hujusmodi corporum productio sine connaturalibus proprietatibus, ut per se constat.

18. *Pars posterior declaratur primo.*—*Declaratur secundo.* — Altera vero pars negativa ex dictis in prima et secunda assertione manifesta est, et breviter declaratur in hunc modum, quia nihil affirmare possumus cum fundamento factum esse in primo instanti creationis mundi, nisi quod in illis verbis: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* explicite, vel saltem implicite continetur: sed in illis ex parte substantiarum creatarum nihil continetur etiam implicite præter cœlos et elementa, ut satis explicatum est, et in substantiis ipsis tantum virtute continentur proprietates connaturales ipsis corporibus vel secundum se spectatis, vel secundum ordinem, quem inter se naturaliter servant: ergo nihil aliud concreatum simul est cum ipsis corporibus universum hoc quasi essentialiter componentibus. Secundo potest idem inductione declarari, quia si quid aliud factum esset in cœlis, vel elementis in illo instanti: vel esset aliquid ex his, quæ in discursu sex dierum facta narrantur, vel esset aliquid aliud, sed prius dici non potest, quia ostensum est opera sex dierum non simul, sed successive esse facta, idque magis ex capitibus sequentibus, et ex toto sequenti libro constabit: hoc autem posterius est per se improbabile, quia esset voluntarium, et sine fundamento dictum; et hoc quidem in inferioribus cœlis, et elementis videtur per se manifestum. Nam in illo primo instanti non potuerunt intrinsece recipere proprium successivum motum, ut capite præcedenti declaratum est; quod si immediate post illud instans moveri cœperunt, jam ille motus in se spectatus non pertinet ad opus

creationis, prout in primo instanti factum est, sed ad opus primi diei spectat, ut infra videbimus; initium autem intrinsecum illius motus, quod in primo instanti concreatum dici potest, ad proprietatem intrinsecam illius corporis pertinuit, quod moveri statim cœpit, quia illud initium nihil est aliud, quam prima constitutio talis corporis in tali loco, quæ connaturali modo facta est, ut dixi. De solo ergo cœlo empyreo cogitari posset, recepisse in ipsomet suæ creationis instanti qualitatem aliquam supernaturalem, quatenus non tam ad naturalem ordinem universi, quam ad supernaturalem statum gloriæ creatum est: ad eum modum, quo postea dicemus, homines in momento creationis non tantum naturam, sed etiam gratiam recepisse, quod et de Angelis supra diximus. Verumtamen nobis incertum est, an cœlum empyreum sit capax talis qualitatis supernaturalis : multoque magis est incognitum, an de facto illa ornetur, vel ad statum gloriæ pulchritudo illi naturalis sufficiat. Et quamvis demus cœlum illud aliquando fore ornandum tali qualitate, vel qualitatibus, etiam esset incertum, an hoc ornamentum in illo initio creationis acceperit, quia cum non sit propter ipsos spiritus, sed propter corpora gloriosa, verisimile est, usque ad tempus illorum, seu usque ad diem ascensionis CHRISTI fuisse reservatum.

19. *Quartum corollarium de formatione vel informitate initio mundi. — Quid de informitate substantiali.* — Ultimo infertur ex dictis aliquam mundi formationem concreatam illi fuisse, aliquam vero successu temporis illi esse additam : et e contrario aliquam mundi, seu materiæ informitatem tantum ordine naturæ fuisse priorem mundi creatione, aliquam vero etiam tempore præcessisse. Hæc assertio sine corollarium est D. Thomæ, dicta quæstion. 66, art. 1, et declaratur breviter ex dictis: nam informitas materiæ duplex est, scilicet, substantialis, vel accidentalis. Prior absolute sumpta non præcessit tempore, quia nec materia est facta sine forma, nec sub forma generica tantum, et non specifica, nec sub aliqua, uniformi specifica forma imperfecta, et communi toti materiæ in principio creatæ, hæc enim in superioribus exclusa sunt. Unde in materia cœlorum nulla omnino informitas substantialis tempore præcessit; in materia vero terræ, et elementorum dici potest aliquo modo ex parte præcessisse, quia in illo primo instanti non fuit formata formis mixtorum, quibus formabilis erat, et postea formata est. Hæc vero formatio licet in se substantialis sit, respectu materiæ est quasi accidentalis, quia ipsa indifferens est ad has, vel illas formas recipiendas, et ideo quasi accidentarium illi est, hac, vel illa forma carere, vel formari. Item respectu terræ, et elementorum illa informitas accidentalis fuit : sicut e contrario pulchritudo, quæ ex plantis, et animalibus terræ accessit, accidentalis formatio fuit, ut per se notum est: igitur absolute loquendo, informitatis substantialis materiæ non præcessit tempore. Ordine autem naturæ præcessisse dicitur, quia creatio corporum secundum ordinem naturæ necessario debet incipere a creatione materiæ, quia tantum ex ea parte incipit ex nihilo corporis creatio, nam forma non fit, nisi ex materia, vel in materia, et ita consummatur totius productio. Et sic patet tota conclusio, sive corollarium quoad substantialem formationem, vel informitatem.

20. *Quid de informitate accidentalis.*—Altera item informitas, scilicet accidentalis, subdistinguenda est: nam quædam esse potest per comparationem ad accidentia, quæ propria dici possunt ad modum quarti prædicabilis, et sic informitas accidentalis consistet in carentia propriorum accidentium, seu proprietatum, et accidentium connaturalium. Alia vero informitas est per carentiam accidentium communium, quæ rem ornant, et perficiunt, si adsint, et ideo dicuntur accidentaliter eam formare, sive illa sint propria accidentia physica et inhærentia, ut sunt color, quantitas et similia, sive sint extrinseca ornamenta, quæ accidentia prædicabilia dici solent, ut esse nudum, aut vestitum, etc. De prima ergo informitate dicendum est, non præcessisse tempore in cœlis, vel elementis, præcessisse autem ordine naturæ. Primum patet ex præcedenti assertione, sive corollario tertio, in num. 17, quia in eodem instanti simul cum substantia habuerunt simplicia corpora proprietates suas. Secundum vero probatur, quia prior natura est substantia, quam proprietas, quæ illam consequitur : ergo prius natura ex vi creationis præcise spectatæ fit substantia informis a proprietatibus. Posterius vero natura formatur per proprietates, quæ propterea concreari dicuntur. De altera vero informitate concedendum est, etiam tempore præcessisse in mundo, qui propterea ut nunc est, factus dicitur ex materia invisa, seu informi. Probatur, quia per opera sex dierum formatum est universum, prout nunc est, ex qua formatione quædam accidentalis pulchritudo, vel ornatus singulis elementis accessit : nam terra apparuit, et visi-

bilis quodammodo facta est, et floribus, cæterisque viventibus ornata: ergo informitas huic ornamento opposita tempore præcessit: et idem cum proportione est de cæteris elementis; nam opera sex dierum successive sunt facta, et per illa ornata sunt elementa: quæ informitas opposita tempore præcessit. Quomodo autem hoc in cœlis locum habeat explicando opera singulorum dierum trademus. Dicimus autem tempore præcessisse, quia regulariter, ac fere in omnibus proprium tempus præcessit: respectu vero alicujus formæ accidentalis potuit per solum instans præcedere informitas, ut respectu localis motus, si per illum dicatur primum mobile aliquo modo ornatum et formatum: tamen illa etiam est antecessio non tantum secundum ordinem naturæ, sed secundum veram realem existentiam, et durationis principium, quod hic etiam sub temporali antecessione comprehendimus.

21. *Quo pacto D. Thomas Augustinum cum aliis Patribus circa formationem vel informationem materiæ concordet.* — Notare autem oportet D. Thomam in illo articulo juxta hanc assertionem, seu quartum corollarium, concordiam facere inter Augustinum et alios Patres; nam Augustinus dixit informitatem materiæ, seu mundi tantum ordine naturæ: alii vero Patres dixerunt, etiam tempore præcessisse. *Sibi tamen* (inquit D. Thomas) *non omnino repugnant, quia Augustinus de informitate substantiali locutus est, alii vero Patres de accidentali.* Verumtamen, ut ipsemet D. Thomas tacite animadvertit, licet in informitate substantiali non sit contradictio inter dictos Patres, sed tantum quædam diversitas, nihilominus in accidentali negari non potest, quin contraria docuerint: omnes enim docent materiam non esse factam sine forma substantiali: imo factam esse sub formis cœli et elementorum expresse docent Basilius et Chrysostomus, homil. 2, et Ambrosius, lib. 1, Examer., cap. 8, et alii supra allegati; et consentit Augustinus, qui addit subtilitatem de prioritate naturæ materiæ informis, etiam quod hanc substantialem informitatem, de qua prioritate reliqui Patres nihil dixerunt, nec contradixerunt. Et idem intelligendum censeo de informitate quoad proprietates connaturales, quamvis de illa dicti Patres expresse non tractaverint. In accidentali autem informitate terræ, et aliorum elementorum Augustinus aperte docuit contra sententiam priorum Patrum: nam illi docuerant terram prius tempore fuisse inanem et vacuam, seu invisibilem et incompositam, et sic de cæteris elementis: Augustinus autem etiam in hoc tantum ordinem naturæ agnovit, et in hac parte antiquorum sententiam nos probamus, propter ea, quæ hactenus diximus.

22. *Ad primam rationem in num. 1.* — Neque obstant rationes dubitandi in principio positæ. Ad primam ex loco Ecclesiastici 18: *Creavit omnia simul*, prima responsio est, particulam, *simul* non dicere mensuram durationis, sed communitatem sine exceptione, id est, omnia sine ulla exceptione a Deo creata sunt. Secunda responsio est, licet *simul* accipiatur pro eodem instanti, seu simultate durationis, intelligendum id esse tantum de his, quæ per propriam creationem facta sunt: quidquid enim Deus ex nihilo, et proprie, ac immediate creavit, simul creavit: secus vero esse de cæteris, quæ vel per transmutationem unius rei in aliam produxit, vel per accidentalem mutationem perfecit. Altero enim ex his modis facta sunt omnia sex dierum opera; in primo vero instanti simul Angeli, et omnia simplicia creata sunt, illa enim tantum per immediatam et propriam creationem sunt facta; neque in his annumeratur anima rationalis, quia licet proprie creetur, non sine prævia dispositione materiæ creatur.

13. *Ad secundam ibidem.*—Ad secundum ex verbis illis, *In principio creavit Deus cœlum et terram*, Chrysostomus quidem ibi citatus videtur sentire, in illis verbis summatim comprehendi omnia opera sex dierum, non quia simul sint facta, sed quia integrum opus successive factum prius in summa quasi uno verbo dicitur, et postea per partes digeritur; juxta quam expositionem particula, *in principio*, non dicit indivisibilem mensuram primæ creationis, nec verbum *creavit*, dicit tantum rigorosam creationem, sed omnem operationem illo primo tempore factam. Nos autem supponimus ex dictis, et illud *principium* fuisse indivisibile initium omnis creatæ durationis, et veluti adæquata mensura propriæ creationis, quæ per verbum *creavit* significata est. Quibus suppositis, respondemus, sub illis duobus modis comprehendi quidem totum mundum ut per veram creationem factum est, seu quatenus ex Angelis, et corporibus simplicibus constat, sub extremis media corpora comprehendendo: non vero comprehendi mixta proprie, et ut actu producta, sed ad summum in potentia, ut Gregorius 32, Moral., supra citavi, significat; nec refert, quod in aliis locis Scripturæ sub nomine *cœli et terræ*, etiam mixta, et alia opera com-

prehendantur, quia cum hæc significatio non sit explicita, sed implicita, potest major et minor esse: qualis autem sit, ex materia subjecta et ex antecedentibus vel consequentibus colligendum est: in dictis autem verbis Genesis ex materia ipsa constat, tantum esse sermonem de simplici mundi creatione, et ex particula *in principio*, et ex verbis subsequentibus satis declaratur de solis simplicibus esse sermonem: in aliis vero locis ex circumstantiis, et aliis verbis constat esse sermonem de cœlo et terra, ut jam sunt completa et ornata per sex dierum opera, et ideo non est de illis similis ratio.

24. *Ad tertiam rationem solutio uberior remittitur. — Compendio tamen solvitur.* — In tertio argumento petuntur graves difficultates de operibus primi, secundi et quarti diei: a quibus illud argumentum sumitur, et ideo non potest exacte dissolvi, donec de illis operibus tractemus, quod in suum locum reservamus, ne omnia confundamus, et nunc breviter imprimis dicimus, easdem fere difficultates ab Augustino et aliis esse solvendas; nam licet Augustinus dicat, omnia facta esse simul, dividi autem per dies per ordinem ad cognitionem angelicam, ut mox dicam: nihilominus ab illo interrogabimus, quomodo potuerit Angelus cognoscere vespertina, aut matutina cognitione cœlum factum prius etiam natura, quam cognoverit illud stellis ornatum, cum stellæ pars sint cœli, et non possit totum integre, et prout in se est, videri sine partibus; itaque eadem est difficultas, si firmamentum esse cœlum ipsum, et stellas secundum substantias earum accipiamus, an vero aliter sint illa opera exponenda postea videbimus. Deinde addimus, argumentum illud cum sua confirmatione convincere, cœlos in primo instanti creationis suæ fuisse factos sine informitate substantiali tam essentiali, quam integrali, et sine informitate, quæ in carentia alicujus proprietatis naturalis et intrinsecæ consistat, et nihilominus dicimus opera illorum trium dierum successu temporis esse facta, et per illa fuisse formatos cœlos, seu ornatos ab aliquo defectu, seu informitate accidentali: qualis vero hæc fuerit, et quomodo littera Genesis de illis diebus intelligenda sit, postea dicemus.

25. *Ad quartam rationem in n. 3, responsio.* —Quartum argumentum postulat, cur voluerit Deus successive et morose consummare universum quoad mixtorum productionem, et illam mundi dispositionem, quæ ad habitationem et conservationem mixtorum ordinatur. Ad quod respondemus imprimis licet nulla alia ratio a nobis reddi posset præter Dei liberam voluntatem, eam nobis sufficere, cum in Scriptura simpliciter ac proprie intellecta, ita fecisse narretur. Deinde dici potest ex Ambrosio 1, Exaemer., cap. 8, simul cum potentia voluisse Deum suam libertatem et dominium ostendere; et ideo quædam prius, quædam posterius, prout voluit, effecisse; item non uno tantum modo, sed pluribus voluit potestatem et dominationem ostendere, et ideo quædam sine præjacente materia creavit, simul materia creavit, simul materiam ipsam concreando, quædam vero ex præjacente materia alio modo, sibi etiam proprio, procreavit, subito, et per solum suum imperium materiam transmutando, et ex uno aliud procreando longe altiori modo, quam per agentia creata possit id fieri. Præterea quoniam perfectio universi duplex est, una absoluta et secundum se, alia respectiva, et in ordine ad mixtorum conservationem et generationem, et ideo in ipso creationis tempore voluit ostendere, quæ perfectio sit connaturalis universo secundum se spectato, quæ vero dispositio secundum sapientissimam ordinationem, ad mixtorum procreationem, et præsertim ad hominum beneficium illi conveniat; et ideo prius in momento mundum in sua simplici perfectione quasi per absolutam potestatem creavit, postea vero more sapientissimi artificis illud ad hominis conditionem disposuit. Denique id etiam fieri potuit propter nos, partim ut simplicius crederemus, et intellectum subjiceremus in obsequium solius fidei etiam in opere creationis, tum ut distinctius et melius intelligeremus, quam sapienter Deus omnia disposuerit, quam fortiter in numero, pondere et mensura, sicut ea disposuit, ita sustineat. Addit Ambrosius, libro secundo, de Cain et Abel, cap. 6, in principio: *Utique simul omnia fieri jubere potuit Deus, sed distinctionem servare maluit, quam nos in omnibus negotiis imitaremur;* et similem rationem habet, lib. 1, Exaemer., cap. 8, et plures videri possunt in Chrysostomo, homil. 3, in Gen., Nazianzeno et Niceto, orat. 43, in Novam Dominicam.

CAPUT XI.

AN SEX DIES CREATIONIS MUNDI NATURALES, SEU MATERIALES, AN SPIRITUALES, SEU INTELLIGIBILES FUERINT.

1. *Dubium seprœbet Augustinus in præsenti quæstione. — Magis tamen inclinat in partem*

posteriorem. — *Fundamentum Augustini.* — In hoc capite distinctius a nobis tractanda est et expendenda sententia Augustini de sex diebus, in quibus creatus et ornatus dicitur mundus, de quibus diebus idem Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 6, dixit : *Qui dies cujusmodi sunt, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.* Et ideo alio loco profitetur, se magis inquirendo, quam definiendo procedere, in Imperfect. super Genes., cap. 1 et 2, ubi etiam confessionem fidei præmittit, ne ab aliquo erroris argui possit, et lib. 1, Genes. ad litter., cap. 8 et 20, nihil temere affirmandum dicit, sed absque præjudicio melioris sententiæ se loqui ; quia vero ipse in eam inclinavit sententiam, quæ affirmat opera illis diebus producta non per successionem temporis, et durationis, sed simul facta esse, ideo coactus est dies illos aliter interpretari, et in mentibus sanctorum Angelorum illos collocare, et consequenter illos distinguere secundum quemdam ordinem dignitatis rerum, quæ in ipsis factæ narrantur, non secundum ordinem prioris, et posterioris in duratione. Fundatur autem hæc Augustini sententia in distinctione duarum cognitionum, quas ipse ponit in mentibus angelicis, quas vespertinam et matutinam vocat, ut ex professo tractat, lib. 4, Genes. ad litteram, a capit. 22, usque ad nonnulla capita lib. 5, et lib. 11, de Civit., cap. 7 et 29, et aliis locis citandis, et ideo ad intelligendum ejus sententiam, et ferendum de illa judicium, operæ pretium existimamus, paulo diligentius distinctionem illam, ejusque membra juxta mentem Augustini exponere, quod per nonnulla dubia distinctius fiet.

2. *Dubium primum circa dictum fundamentum.* — *Quid certum sit in hoc dubio.* — Primum ergo dubium sit, an cognitionem matutinam in sola visione clara divinæ essentiæ Augustinus posuerit. In quo unum videtur certum, nimirum Augustinum posuisse cognitionem matutinam in visione clara Dei. Hoc enim omnes theologi allegandi fatentur, et expressis verbis ejusdem Augustini probari potest. Id enim prius significat, libro undecimo, de Civ., cap. 7, et in 29 magis explicat, dicens : *Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam præsentiam immutabilis veritatis ;* et infra : *Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei tanquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et seipsos ibi melius, quam in seipsis, quamvis etiam in seipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt, quam ille, qui fecit. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in seipsis autem tanquam in vespertina, sicut supra jam diximus.* Quæ repetuntur, in Dialog. cum Orosi. 65, Quæstion., in quæst. 26, Augustino attributo, et plane ex sententia Augustini, esto illius non sit opus ; et lib. 4, Genes. ad litter., capit. 23, disertissime ait : *Multum interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo, et cognitionem in natura ejus, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam :* et cap. 24 : *Cum sancti Angeli semper videant faciem Dei, verboque unigenito filio sicut Patri æqualis est, perfruantur, proculdubio universam creaturam, in qua et ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, ac deinde ipsa creatura,* etc. ; et infra : *Ibi ergo tanquam per diem, hic autem tanquam per vesperam ;* et idem sæpius in sequentibus repetit. De hac ergo parte affirmante nullum potest esse dubium in sententia Augustini, illamque iterum paulo post confirmabo.

3. *Quid item incertum.* — *Resolutio Scoti.* — *Rejicitur.* — Difficultas autem est de alia parte excludente omnem aliam matutinam cognitionem, multi non theologi non tantum in visione beatifica, sed etiam extra illam ponunt cognitionem matutinam angelicam, non tamen eodem modo. Primo enim Scotus, in 2, distinct. 3, quæst. 9, alias quæst. 4, 2 partis distinctionis § *Ad quæstionem,* præter visionem beatam ponit in Angelis cognitionem abstractivam, et quidditativam Dei per propriam speciem essentiæ Dei, et hanc dicit etiam esse cognitionem matutinam. Et probat, quia omnes Angeli in primo instanti cognitionis habuerunt cognitionem matutinam : ergo non potest esse nisi ista. Consequentiam supponit ut claram. Antecedens vero probat, quia cognitio matutina est prior quam vespertina, secundum Augustinum : sed Angeli in primo instanti habuerunt cognitionem vespertinam, ut per se clarum est : ergo et matutinam. Sed hæc sententia supponit falsum, quia nulla est talis scientia abstractiva Dei, ut superiori tract., libr. 2, a nobis ostensum est, et quod certius est, nulla est apud Augustinum mentio talis scientiæ abstractivæ, et multo minus sub nomine matutinæ, aut diei, vel mane apud ipsum invenitur : et sane non bene inter se conveniunt abstractiva cognitio, et matutina, nam hæc dicit clarissimam cognitionem, ex mente Augustini, alia vero longe decoloratior est, ut idem Augustinus loquitur. De fundamento vero Scoti dicemus infra.

4. *Bonaventuræ resolutio.* — *Merito tamen*

non probatur a Tarantasia. — Aliter Bonaventura, in 2, dist. 4, art. 3, q. 1, distinguit duplicem cognitionem matutinam, unam in Verbo per visionem beatam, aliam per species et illuminationes procedentes a Verbo, et hanc secundam ponit, ut aliquam cognitionem matutinam habere potuerint Angeli in sua creatione, quando nondum erant beati. Quam distinctionem ex Petro de Tarantasia refert Carthusianus, in 2, d. q. ult. Addit tamen, non probasse illam, et merito, quia cognitio creaturarum per species earum non transcendit cognitionem vespertinam ; quod est evidens secundum mentem Augustini, ubique enim dicit, per matutinam scientiam cognosci res in Verbo tanquam in arte increata, per quam facta sunt. Deinde est evidens ratio, quia vel illa cognitio matutina per illuminationes extra visionem Verbi, quam habuerunt Angeli a principio, erat supernaturalis, vel naturalis. Non primum, quia illa solum esset cognitio fidei, quæ matutina dici non potest ; item quia illa cognitio mansit in Angelis malis, licet per peccatum obscurata, ut idem Bonaventura dicit : at in malis Angelis non mansit cognitio supernaturalis. Si autem fuit naturalis, fuit per naturale lumen angelicum, et per species inditas rerum cognoscendarum : hæc autem est cognitio in proprio genere, ac proinde vespertina, juxta doctrinam Augustini. Nihilominus tamen divus Thomas, 1 part., quæstion. 62, articul. 1, ad 3, illam distinctionem attingit, et non reprobat. Dicit enim Angelum intra naturalem ordinem posse creaturas cognoscere, vel tantum in seipsis, et sic esse vespertinam cognitionem, vel in Deo, et hanc esse matutinam respectu prioris, licet comparatione alterius matutinæ per visionem in Verbo decoloratior, seu impropria sit. Unde significat Angelum per scientiam naturalem et supernaturalem cognoscere res in Verbo, et indicat utramque esse cognitionem matutinam, alioqui argumentum non solvit, quod in hoc nitebatur, quod secundum Augustinum Angeli habuerunt cognitionem matutinam statim a principio creationis. Verumtamen D. Thomas in aliis locis, ubi ex professo rem tractat, non ponit cognitionem matutinam, nisi in clara Dei visione, præsertim 1 p., q. 58, art. 6 et 7, et in dicta solutione nunquam dixit, cognitionem naturalem rerum in Deo esse matutinam. Imo in fine solutionis concludit de visione beata, *et hæc proprie est cognitio matutina.* Fateor tamen in hoc sensu solutionem non satisfacere argumento, quod difficillimum est in sententia Augustini, ut infra dicam, et in illa solutione videtur voluisse D. Thomas pro sua modestia subterfugere vim argumenti potius, quam aperte Augustinum inconstantiæ arguere. Illud vero argumentum aliter solvit, q. 8, de Verit., art. 16, ad 8, de quo infra dicam.

5. *Ægidii resolutio.—Objectioni sibi factæ occurrit Ægidius.*—Aliter vero Ægidius, in 2, dist. 3, quæst 1, art. 3, dub. 3 litterali, præter cognitionem vespertinam, et matutinam addit meridianam. Distinguit enim tria, scilicet, vesperam, mane, et diem; vesperam dicit esse in absoluta cognitione creaturæ secundum se, et in proprio genere, mane autem fieri dicit, quando ex cognitione creaturæ in proprio genere, Angelus in laudem Dei creatoris ascendit; cum autem in Verbo per visionem beatam creaturam Angelus intuetur, diem perfici dicit. Meridiana ergo est cognitio creaturæ in Verbo per visionem beatam, vespertina est cognitio ejusdem creaturæ in proprio genere, matutina est per ascensum a cognitione vespertina in laudem creatoris. Quod si objicias, quia hic ascensus non est nova cognitio, sed addit tantum actum voluntatis amantis, et volentis laudare Deum propter tale opus, quod totum ex vi ejusdem cognitionis naturalis fieri potest : respondet, tam vespertinam, quam matutinam cognitionem adaptari ad cognitionem rerum, quam Angeli naturaliter habent : nec matutinam addere solam relationem voluntatis, sed aliquid perficiens cognitionem. Nam cognitio ejusdem creaturæ, prout a Deo procedit, id est, quæ Deum habuerit auctorem, et ab eo habuerit initium, matutina cognitio est, licet non sit meridiana, et videtur hic modus dicendi habere fundamentum in Augustino in locis citatis, ubi sæpe illa tria distinguit, vespere, mane, et dies, unde in dicto cap. 22, lib. 4, in Genes., ait : *Post vesperam fit mane, cum post cognitionem propriæ naturæ quæ non est, quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quæ ipse Deus est cujus contemplatione formatur, utique et fiet dies.* Expressiusque, lib. 11, de Civitat., cap. 7, lucem primo die factam de spirituali luce, in qua et tenebræ non sunt, interpretans, addit : *Fit tamen et vespera diei hujus, et mane aliquatenus, quoniam scientia creaturæ comparatione scientiæ creatoris quodammodo vesperascit. Itemque lucessit, et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris.*

6. *Improbatur tamen Ægidii resolutio.* — Sed sine dubio sententia hæc aliena est in

multis a mente Augustini. Primo, quia nunquam Augustinus posuit matutinam cognitionem mere naturalem, sed semper tribuit illam lumini gloriæ, ut in citatis locis videre licet. Secundo cum dicit vespertinam cognitionem ascendere in mane, *cum ad laudem dilectionemque Dei refertur*, sine dubio non loquitur de dilectione naturali, sed de supernaturali, ex charitate, quia loquitur de charitate, quæ ad beatitudinem sanctos Angelos perduxit: ergo asserere minime potuit cognitionem ipsam naturalem creaturarum fieri matutinam per relationem illam in laudem et dilectionem Dei naturalem. Tertio, quia, ut Angelus referat cognitionem creaturarum in laudem, et dilectionem Dei, necesse est, ut præcognoscat Deum esse auctorem et principium creaturarum, nam propterea illum laudat et amat. Unde talis amor supponit cognitionem Dei ut auctoris creaturarum ex cognitione ipsarum creaturarum, ac proinde ante illam relationem ordine saltem naturæ supponitur cognitio creaturarum in Deo, eo modo, quo extra Verbum inveniri potest, id est, cognitio, qua cognoscuntur creaturæ non tantum ut in se sunt, sed etiam ut sunt a Deo creatæ: ergo talis cognitio nunquam potest esse matutina, quia secundum se spectata valde imperfecta est, et parum clara, et relatio ad Deum, quæ illi per voluntatem adjungitur, non reddit illam in genere cognitionis meliorem, licet moraliter perficiatur. Denique nunquam Augustinus distinxit in Angelis tres cognitiones, vel tres modos cognoscendi creaturas, sed tantum duos modos, scilicet, vel in seipsis, vel in Verbo, et sub cognitione creaturarum in seipsis comprehendit sine dubio cognitionem earumdem etiam ut sunt effectus Dei, si per proprias species creaturarum fiat, neque hoc appellavit unquam cognoscere creaturam in Verbo, vel in Deo, cum magis sit cognoscere Deum in creatura, vel potius ex creatura, quæ cognitio quoniam minor est, ut Augustini verbo utar, recte nomine vesperæ significatur: non ergo matutina nominatur secundum Augustinum, sed sub vespertina comprehenditur.

7. *Verbis Augustini n. 5 allatis satisfit ex Alense.* — Quocirca, ut notavit Alexander Alensis, 2 part., quæst. 23, memb. 1, in duobus dubiolis, quæ in fine illius proponit, scientiam angelicam, quam uno loco vocavit Augustinus matutinam, in alio vocat diurnam. Nam lib. 11, de Civ., capit. 29, cognitionem sui in verbo diurnam vocat, eamque a cognitione sui in seipso tanquam a vespertina distinguit, et easdem duas cognitiones paulo inferius clariorem, et obscuriorem vocat. Item cognitionem, quæ est in Verbo, quamque frequenter matutinam vocat, ad diem dicit pertinere, lib. 4, Gen., cap. 23, his verbis: *Multum interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem in natura ejus, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam;* unde etiam recte infert Alensis eodem loco, non oportere distinguere cognitionem meridianam a matutina, quia apud Augustinum nulla est excellentior cognitio rerum creatarum, quam cum cognoscuntur in Verbo: ergo si quæ dici, aut cogitari potest meridiana cognitio creaturæ, illa profecto est, quæ in Verbo Dei clare viso perspicitur. At vero hanc eamdem vocat Augustinus matutinam cognitionem, ut vidimus: ergo illa duo non sunt in doctrina Augustini distincta: unde colligere etiam licet, mane, et diem apud Augustinum non condistingui sicut duas cognitiones magis, vel minus lucidas, sed distingui tanquam partem, et totum: nam dies componitur ex vespera, et mane, quod et meridies vocari potest, quia non paulatim crescit in luce, sed subito illucescit post vesperam, et diem consummat; sic dicit dicto cap. 7, de Civit. *Fit vespera diei hujus, et mane aliquatenus*, etc., et infra dicit, recurrente mane post vesperam, diem unum consummari, et l. 4, in Genes., c. 25, *Post vesperas, et mane dies unus*, et sic de cæteris.

8. *Vera resolutio dubii hactenus discussi.* — Concludimus ergo, secundum Augustinum, unicam tantum esse scientiam matutinam Angelorum de rebus creatis, illamque esse visionem earum in Verbo, ac proinde hanc solam esse cognitionem matutinam. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., q. 58, art. 6 et 7, quam ibi frequentius sequuntur novi expositores, et eamdem tenet Alensis, dicta quæst. 23, memb. 1 et 6. Et videtur sufficienter probata ex dictis. Primo quia cognitio matutina ex mente Augustini est perfectissima omnium, quas Angelus potest habere de creatura: sed cognitio perfectissima unica tantum est, et illa sine dubio est per visionem in Verbo: ergo illa sola est matutina. Secundo Augustinus tribuit cognitioni matutinæ, ut per illam videantur res in rationibus suis, per quas fiunt, seu in arte divina, sed hoc modo tantum videntur per visionem beatam: ergo sola visio beata est scientia matutina. Tertio Augustinus, dicto cap. 7, lib. 11, de Civit., et lib. 2, Gen., cap. 8, solis Angelis sanctis, et a principio beatitudinis tribuit cognitionem matutinam, nun-

quam tamen illam concedit Angelis, qui peccaverunt : imo hoc modo distinguit lucem a tenebris, ut postea videbimus : ergo signum est, in sola scientia beata ponere cognitionem matutinam, nam aliæ scientiæ in Angelis malis fuerunt.

9. *In verbis Augustini difficultas adhuc restat.*—Solum restat obscurum in doctrinam Augustini, quod dicit, cognitionem Angelorum de creaturis in seipsis fieri mane, cum ad Dei laudem refertur, ut habet lib. 11, de Civit., cap. 7, et lib. Gen., cap. 22 et 25. In hoc non fundati sunt, qui dixerunt duplicem cognitionem matutinam, naturalem scilicet, et supernaturalem, vel aliis modis supra relatis. Quos in hac parte sequitur Daniel Malonius, in 2, d. 3, disp. 18, nam licet in sect. 2, decem, vel undecim modos dicendi referat circa illam distinctionem, et omnes impugnet : nihilominus in sectione prima, fatetur cognitionem matutinam duplicem esse. Una est visio creaturarum in Verbo, alia est, cum Dei cognitionem referunt ad Deum amandum. Unde addit, in malis Angelis nunquam fuisse cognitionem matutinam priorem, fuisse tamen posteriorem saltem in primo instanti, in quo creati sunt. Sed non existimo esse hoc menti Augustini conforme; quia si cognitio vespertina erat prius saltem natura, quam ad laudem Dei referatur, non fit matutina per hoc quod ad laudem Dei referatur, quia cognitio matutina, et vespertina differunt in intrinseca ratione, et perfectione cognitionis, quæ non variatur per hoc, quod in laudem Dei referatur, ut supra ponderavi.

10. *Verus sensus illorum verborum probatus efficaciter ex variis ejusdem Augustini locis.*—Neque Augustinus, si attente legatur, unquam dixit vespertinam cognitionem relatam ad Deum fieri matutinam, sed per illam relationem, vel post illam sequi mane, et perfici diem, quod longe diversum est. Hanc vero fuisse sententiam Augustini, patet ex dicto capite septimo, libro undecimo, de Civitat., ubi sic ait : *Scientia creaturæ comparatione scientiæ creatoris quodammodo vesperascit, itemque lucescit, et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris.* Ubi non est sensus, ipsam vespertinam cognitionem lucescere, et mane fieri, cum refertur, etc., sed sensus est, media illa relatione, vel per meritum illius lucescere, et oriri mane in mente Angeli, utique per visionem in Verbo, et sic diem consummari, et hic sensus patet ex verbis subjunctis, quæ priora declarant. *Cognitio creaturæ in seipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur velut in arte, qua facta est, ideo vespera congruentius, quam nox dicitur, quæ tamen, ut dixi, cum ad laudandum, et amandum refertur creatorem, recurrit in mane, et hoc cum faci in cognitione sui ipsius, dies unus est.* Non ergo ipsa cognitio vespertina per relationem fit mane, vel matutina, sed *recurrit in mane*, id est, quasi pro termino habet ipsum mane, et ita unus dies perficitur; unde expressissime libro 4, Genes., cap. 22. *Ita ut post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suæ propriæ naturæ, qua non est, quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cujus contemplatione formatur.* Ecce non vespertina cognitio fit matutina, sed *post vesperam fit mane*, nec vespertina in se lucidior fit per illam relationem, sed per conjunctionem ad mane quodammodo *formatur*; et sic etiam dixit ibidem, cap. 25, in illis diebus non nominari noctem, *quia tunc nox ad diem pertinet, non dies ad noctem, cum sancti Angeli id, quod creaturam in ipsa creatura noverunt, referunt ad illius honorem, et amorem, in quo æternas rationes contemplantur, eaque concordissima contemplatione sunt unus dies.* Per illam ergo relationem non fit alia cognitio matutina, sed quasi conjungitur vespertina cognitio matutinæ. Unde obiter colligo, hoc intelligendum esse de relatione perfecta, et perseverante usque in finem, quam Angeli mali non habuerunt, et ideo nec ad matutinam cognitionem pervenerunt; sicut et nos licet qualemcumque cognitionem vespertinam, quam habemus, in Dei laudem referamus, non statim fit nobis, neque fiet matutina nisi in illo amore usque in finem perseveremus, et tunc etiam in nobis spiritualis dies ex vespertina, et matutina cognitione complebitur, ut, in dicto cap. 25, Augustinus conclusit, dicens : *Sunt unus dies, quem fecit Dominus, cui conjungetur Ecclesia, de hac peregrinatione liberata, ut et nos exultemus, et jocundemur in eo.*

11. *Dubium secundum principale circa idem fundamentum Augustini positum in num. 1, quidnam fit cognitio vespertina.—Resolutio bipartita. — Ostenditur pars prior.*—Atque ex his expeditum manet secundum dubium, nimirum, quid sit cognitio vespertina. Nam hæc est cognitio creaturarum in proprio genere, qualis in Angelis est illa, quam de creaturis habent per proprias species earum, ut satis expresse, et evidenter docuit Augustinus, libro quarto Genesis ad litteram, cap. 8, ibi : *In suo*

enim genere quasi in vespere terminatum est, et cap. 22: *fit vespera illius lucis, cum firmamentum non in Verbo, sed in sua natura cognoscitur*, et dicto cap. 7, de Civitate, *Cognitio creaturæ in seipsa decoloratior est, ideo vespere dicitur*, et cap. 26, *in seipsis tanquam cognitione vespertina cognoscunt*; idem in dicta, q. 26, ad Orosi., et aliis locis sæpissime. Statim vero occurrit difficultas similis præcedenti, an vespertina cognitio sit unica tantum, vel multiplex, nam oppositorum eadem est ratio: sed cognitio matutina tantum est una, et unius rationis in unoquoque Angelo, vel etiam homine, ut diximus: ergo etiam vespertina unica tantum est. In contrarium vero est, quia Augustinus videtur in Angelis duas creaturarum cognitiones extra Verbum distinguere, unam rei in ipso Angelo cognitæ, aliam ejusdem rei in seipsa cognitæ, utraque autem est vespertina cum sit extra Verbum, et ita opinatur Alensis supra in 3, conclusione ex mente Augustini, ut in quæstione 23, late tractat, et distinguit duas vespertinas cognitiones in Angelo respectu earumdem rerum: quarum altera per species inditas, altera per acquisitas fit: vel quarum altera est cognitio rerum, ut sunt in ipso Angelo cognoscente, altera est rerum in seipsis.

12. Dico nihilominus si ad verba, et dicta Augustini respiciamus, unam tantum cognitionem Angelorum vespertinam vocasse respectu ejusdem objecti: si tamen ad fundamentum illius appellationis inspiciamus, multiplicem esse vespertinam cognitionem quoad positivam rationem suam, quamvis matutina una tantum sit. Prior pars nota est ex verbis citatis. In solis enim mentibus angelicis duplicem cognitionem illam constituit Augustinus: et vespertinam cognitionem vocat, quam habent Angeli de rebus creatis in seipsis, id est, directe tendendo in ipsas, ut in se sunt per proprias species innatas earum. Quæ scientia connaturalis est omnibus Angelis, et unica est in quolibet illorum, una (inquam) vel unitate luminis intellectualis, vel unitate alicujus habitus, vel collectione plurium specierum intelligibilium, plurium, pauciorum juxta gradum perfectionis Angeli, juxta supra dicta de Angelis, quæ hic repetenda non sunt, nec ad præsens punctum referunt. Augustinus ergo hanc solam scientiam vespertinam nominavit vel quia non de fide, sed de propria scientia locutus est, et in Angelis præter beatam aliam propriam scientiam non agnovit, vel quia illa sufficienter, et potissimum inserviebat intentioni ejus, quæ erat per scientiam vespertinam, et matutinam, dies creationis mundi explicare.

13. *Ostenditur posterior.*—Nihilominus probatur altera pars. Primo quia Augustinum vocavit illam scientiam vespertinam, quia ad divinam visionem comparata decoloratior est, sed hoc ipsum habet omnis cognitio rerum extra Verbum ad cognitionem rerum in Verbo comparata: ergo omnis illa potest vocari cognitio vespertina. At vero extra Verbum non una tantum, sed multiplex potest esse cognitio: ergo potest esse multiplex cognitio vespertina, et ita cessat æquiparatio inter illa duo membra, nam in omni latitudine summum, et perfectum unum est: imperfecta vero multiplicantur, quia ab illa summa perfectione multis modis receditur. At vero matutina cognitio attingit summum gradum perfectionis cognitionis creaturarum, vespertina vero dicit defectuosam cognitionem: ergo licet illa una tantum sit, hæc multiplicari potest: et in hoc sensu posset distinctio Alensis sustineri, non tamen distinguendo illa membra per species concreatas, vel acceptas a rebus, nam hæ posteriores in Angelis non sunt, sed ex objectis dicuntur, vel quia una terminatur ad rem existentem, alia abstrahit ab actuali existentia, vel quia Angeli una cognitione vident creaturas in speciebus earum, quas in seipsis habent, alia vident creaturas in ipsismet; hæc enim distinctio materialis tantum videtur in ordine ad vespertinam cognitionem, ad eum modum, quo cognitiones diversarum creaturarum in se, sunt plures cognitiones vespertinæ. Sic enim cognitio rerum in speciebus intelligibilibus si non terminetur objective ad res repræsentatas per illas species, tantum est cognitio quasi reflexa ipsarum specierum, et ita est distincta cognitio vespertina a cognitione creaturæ in se, quia est cognitio alterius objecti creati etiam in seipso, et in proprio genere. Nos autem addimus, etiam respectu ejusdem objecti cogniti posse esse plures cognitiones vespertinas aliarum rationum.

14. *Ejusdem posteriori partis ulterior declaratio.*—Dixi autem has vespertinas cognitiones multiplicari quoad positivas rationes cognitionis, quia propria denominatio cognitionis vespertinæ sumitur ex quadam carentia, vel diminutione lucis, sicut naturalis vespera diei dicitur, quando lux jam est remissa per occasum Solis. Sic ergo omnis cognitio creaturarum, quæ non attingit gradum lucis gloriæ, convenit in communi ratione vespertinæ cognitionis; secundum vero gradum luminis,

quem participant, possunt multiplicari. Exemplo declaratur optime in CHRISTO Domino, habuit enim tres, vel quatuor scientias, beatam, per se infusam, per accidens infusam, et acquisitam, vel experimentalem. Ex illis ergo sola beata potest dici matutina, reliquæ autem possunt dici vespertinæ. Quia etiam scientia per se infusa erat de rebus creatis in proprio genere, et per proprias earum species, ac proinde erat vespertina: ergo a fortiori reliquæ; et eadem ratione si in beatis hominibus datur creaturarum per se infusa, ejus cognitio vespertina erit, quia per illam non videntur res in Verbo, sed in seipsis; idemque erit in Angelis sanctis, si in eis detur scientia supernaturalis extra Verbum rerum creatarum, et distincta a propria scientia naturali, quod supra tractatum est: et consequenti ratione etiam cognitio per fidem erit vespertina. Quia licet comparatione noctis infidelitatis lux sit, et diem constituat, in quo honeste ambulamus, nihilominus hic dies comparatione illius diei, quo æquales Angelis facti videbimus Deum sicuti est, ipse quoque nox est, seu lucerna lucens in obscuro loco, donec dies illucescat in cordibus nostris, ut dixit Augustinus, lib. 4, Genes. cap. 23.

15. *Dubium tertium principale circa idem Augustini fundamentum.—Quorumdam responsio.*—Tertium grave dubium est, an in doctrina Augustini cognitio matutina et vespertina differant in objectis materialibus (ut ita dicam) seu in rebus cognitis, vel in re cognita conveniant, et in medio, ac modo cognoscendi distinguantur. Aliqui censent differre in rebus et objectis cognitis, quia cognitio matutina est de re increata, scilicet, de Deo ipso, quia licet dicatur esse de creatura, ut est in Deo, videtur tantum esse de creatura secundum esse, quod habet in Deo, quod esse est ipsum esse increatum, ipsaque vita Dei, juxta illud: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Cognitio autem vespertina habet pro objecto creaturam, quam cognoscit, seu repræsentat secundum esse, quod in se habet, quod omnino creatum est. Sed hoc dubium, qua potui diligentia tractavi in priori tomo, tractatu primo, libro secundo, de Attributis Dei negativis, cap. 25, a n. 10, ad 14, propter quosdam modernos scriptores, qui ausi sunt dicere divum Thomam, Alensem, reliquosque theologos non intellexisse Augustinum dicentem cognitionem vespertinam terminari ultimo ad proprium conceptum creaturæ in suo proprio esse objective distincto ab illo esse, quod habet in Deo, matutinam autem in solo esse increato, quod creatura in DEO habet, sistere, secundum mentem Augustini: Ego vero antiquos theologos veram Augustini mentem attigisse defendi; non censeo autem necessarium ibi dicta hic repetere, cum fere nihil illis addendum occurrat.

16. *Vera responsio ex alibi tractandis.*— Dico ergo Augustinum non distinxisse cognitionem matutinam et vespertinam, nisi respectu rerum creatarum, seu creandarum, et ita illas duas cognitiones ex mente ejus, in re cognita convenire, differre autem in actu, et medio, cognoscendi illam. Atque hoc modo respectu singularum creaturarum distinguit vesperam, et mane, et singulos dies conficit; ut Angelus cognoscendo se in se conficit primam vesperam, cognoscendo autem se in Verbo, fit primum mane, et consurgit primus dies, cognoscendo autem firmamentum in ipsomet, vel in Verbo, fit secunda vespera, vel secundum mane, et completur dies secundus, et sic de cæteris. Hæc autem distinctio partium ejusdem diei ex utraque consurgentis, et distinctio dierum intelligi non potest, nisi intelligatur idem omnino objectum creatum per cognitionem matutinam et vespertinam ejusdem diei cognitum esse, nec duæ cognitiones matutinæ primi et secundi diei possunt concipi distincte etiam secundum rationem, nisi intelligantur terminantæ ad Angelum, vel ad firmamentum, quatenus in suo esse creato, vel creabili distinguuntur, quod non haberent si per matutinam cognitionem solum secundum esse increatum, quod in Deo habent, cognoscerentur, ut ibi latius sum prosecutus. Possumus tamen amplius hoc declarare in scientia increata, quam Deus de se, et in se habet de creaturis: Deus enim per suam scientiam cognoscit creaturas non solum secundum esse, quod in ipso habent, sed etiam secundum esse proprium objectivum creaturæ vel possibile per simplicem intelligentiam, vel actuale per intuitivam cognitionem; at vero cognitio creaturarum priori modo sumpta, ac præcise spectata, revera non est cognitio creaturarum, nec distinguitur a scientia ipsius Dei de seipso, quia nihil aliud est, quam cognoscere seipsum, suum esse, suum intelligere, ac posse: ergo illa scientia est propria cognitio creaturarum ut ad illas secundum proprium illarum esse terminatur, et illa propria est scientia, qua Deus cognoscit creaturas in se: idem ergo est cum proportione intelligendum de Angelis sanctis cum dicuntur cognoscere creaturas in Deo.

17. *Primum corollarium ex proxime traditis.*—Et hinc obiter infero non posse in Deo distingui cognitionem vespertinam a matutina, cujus oppositum sequeretur ex opinione contraria, nimirum, si matutina et vespertina cognitio in objectis secundum esse creatum, et increatum distinguendæ essent. Probatur utraque pars : nam in Deo, ut dixi, distinguitur duplex cognitio creaturarum, una secundum esse increatum, quod habent in Deo, quæ revera non est cognitio creaturarum, sed solius creatoris, et alia secundum esse proprium creatum, vel creabile. Si ergo cognitio matutina Angelorum non attingit creaturas secundum esse, quod in se habent, profecto etiam in Deo sola prior cognitio illius esse increati, quod creaturæ in ipso habent, erit matutina, et altera cognitio creaturarum secundum esse proprium dici poterit vespertina, quia etiam de illa dici poterit, quod Augustinus, lib. 11, de Civitat., cap. 7, dicit : *Cognitio creaturæ in comparatione creatoris quodammodo vesperascit,* utique ex parte objecti. Nemo autem hactenus distinxit in Deo etiam secundum rationem cognitionem vespertinam et matutinam : ergo non distinguuntur ex parte objecti materialis, seu rei cognitæ secundum proprium conceptum objectivum, sed lumine, et modo cognoscendi ; et ideo in Deo tantum est diurna, seu meridiana cognitio creaturarum, quia uno tantum modo seipso, et per seipsum, et summa, ac infinita luce illas cognoscit. In creatura vero datur cognitio vespertina et matutina propter diversos modos cognoscendi easdem creaturas. Differt tamen inter Deum et Angelum , seu quacumque intellectualem creaturam, quod soli Deo est connaturalis cognitio illa creaturarum in seipso, et in summa luce : in Angelis vero cognitio connaturalis est vespertina, quia imperfecta, et in proprio genere : cognitio autem matutina est supernaturalis, quia elevari ad cognoscendas creaturas in Verbo, supra naturam est intellectus creati ; et hæc est ratio propria, ob quam Angelus est capax cognitionis matutinæ et vespertinæ, et non Deus, quia Deus non potest habere modum cognoscendi nisi connaturalem sibi, et ille sibi est summus et perfectissimus : Angelus vero est capax cognitionis superantis naturam suam, et hæc est tanquam meridies respectu cognitionis sibi connaturalis.

18. *Secundum corollarium contra distinguentes in visione beata vesperum et mane. — D. Thomas illam distinctionem non reprobat. —Non esse tamen ad mentem Augustini fatetur idque ex ipso Augustino probatur primo.*— Ex quo inferno secudo , non recte a quibusdam distingui in ipsamet visione beata cognitionem matutinam et vespertinam, quatenus in illa visione consideratur habitudo ad Deum ipsum tanquam ad objectum primarium, et ad creaturas in ipso cognitas tanquam ad secundarium, et priori ratione dicunt esse cognitionem matutinam, quia tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei cognitæ est lucidissima : sub posteriori vero ratione, dicunt esse vespertinam. Qui consequenter dicent cognitionem creaturæ in Verbo secundum esse increatum, quod habet in Verbo, matutinam esse, quia est de creatore tantum, cognitionem autem creaturæ in Verbo secundum proprium esse creatum esse vespertinam, quia ut sic est cognitio creaturæ, et eo ipso advesperascit, ut ex Augustino, dicta cap. 7, de Civitat., supra dicebamus, unde libro etiam quarto de Genesi, cap. 18, ait, *creaturam in Deo habere mane, nam in suo genere tanquam vespere terminatum est.* Quam distinctionem attingit divus Thomas, dicto quæstione 58, articulo septimo, eamque non reprobat, dicit tamen non esse ad mentem Augustini. Et hoc mihi indubitatum est, quia Augustinus nunquam distinxit ex parte rei cognitæ cognitionem vespertinam et matutinam , sed ex diversis modis cognoscendi eadem rem, ut jam ostendi. Unde nunquam vocavit cognitionem creaturæ illam, per quam cognoscitur esse increatum, et eminentiale, quod creatura habet in Deo, nam hæc cognitio præcisæ sumpta non est cognitio creaturæ, sed Dei : illam ergo vocavit cognitionem creaturarum in Deo, per quam cognoscuntur creaturæ secundum propria esse, propriasque rationes suas in causa sua suprema, et hanc vocavit cognitionem matutinam creaturarum : de visione autem ipsius DEI, ut ad ipsum terminatur, nunquam sub illo nomine matutinæ cognitionis locutus est Augustinus, quia matutinam cognitionem distinxit a vespertina respectu ejusdem objecti. Respectu autem Dei visi in seipso nulla est cognitio vespertina, quia nulla est lucidior illa, quæ dici potest in proprio genere respectu Dei, id est, per propriam ejus speciem, vel essentiam, et ita supposuit, et intellexit sine dubio Augustinus, visionem Dei in seipso, ut ad ipsum terminatur, lucidissimam esse, ac proinde maxime meridianam, nunquam tamen distinxit illam ut est de Deo ipso, vel ut est de creaturis in ipso tanquam matutinam a vespertina.

19. *Probatur secundo ex reipsa.* — Neque spectando ad rem ipsam probanda est illa distinctio, quia visio Dei, ut terminatur ad creaturas, est in sua specie lucidissima et clarissima, quantum esse potest de objecto creato : ergo non meretur nomen vesperæ, sed mane. Item, quia alias visio, quam Deus habet in seipso de creatura, dici posset vespertina ratione objecti, quod absurdum reputo. Quanquam Rupertus, in Prolog. ad libros in Genes., illam sic appellare videatur, qui tamen non loquitur respectu ipsius Dei, sed respectu nostri, et vocat vespere illud esse, quod res habebant in Verbo, antequam fierent, quia nos latebat, in se tamen scientia illa maxime matutina erat. Augustinus autem cum interdum dicit cognitionem creaturæ respectu cognitionis creatoris esse vesperam, non loquitur de cognitione creaturæ in Deo, sed de cognitione creaturæ in se, et in proprio genere, quæ habet pro objecto primario creaturam, et ideo illi commensuratur, sub cognitione autem creatoris comprehendit cognitionem creaturæ in creatore, et ex vi visionis creatoris, quia suam quasi speciem, et excellentiam habet a creatore tanquam objecto primario, et sub eodem lumine transit ad creaturam.

20. *Objectio contra proxime dicta.* — *Solvitur.* — Dices : In ordine naturalium cognitionum cognitio naturalis, quam habet Angelus de seipso in se, et per se potest dici vespertina respectu cognitionis Dei, quam per se habet de ipso : ergo e contrario cognitio creaturarum in Deo poterit dici vespertina respectu cognitionis claræ Dei in seipso. Respondetur negando antecedens : nam illa cognitio, quam Angelus habet de Deo, per seipsum, aut per aliam creaturam, vel sub neutro illorum membrorum comprehenditur, vel si ad aliquod revocatur, vespertina dicenda est. Dico sub neutro membro comprehendi, quoniam Augustinus, ut notavi, non dat illam distinctionem de omni cogitatione angelica, sed de cognitione creaturarum, quia solum usus est illa distinctione ad explicandos dies, in quibus Deus creaturas produxit, et ideo non oportet, ut distinctio sit adæquata omni cognitioni cujuscumque objecti, sed creati tantum. Extendendo autem illam ad omnia objecta, dico cognitionem Dei per creaturam sive in Angelo, sive in nobis vespertinam potius esse, quam matutinam, ut jam tetigi, et docet expresse Alensis, supra membr. 2. Et ratio est, quia medium cognoscendi est creatum, et ratio, ac perfectio cognitionis ex medio potius, quod est veluti formale objectum, quam ex re cognita, quæ est quasi materiale, sumenda est. Unde sicut visio creaturæ in Deo matutina est, ita e contrario cognitio creatoris in creatura, vel per creaturarum, vespertina est ; item talis cognitio valde imperfecta, et, ut ita dicam, valde decolorata est : ergo nomen matutinæ cognitionis non meretur.

21. *Dubium quartum principale circa idem fundamentum Augustini, utra cognitio fuerit prior in Angelo.* — *Responsio quoad prioritatem naturæ.* — *Quoad prioritatem durationis, Scoti responsio.* — Quartum dubium est, quæ cognitio, matutina ne, an vespertina fuerit prior in Angelo respectu earumdem rerum, quæ per illas cognoscuntur ; Hoc dubium obscurum est in sententia Augustini, tum propter varia dicta ejus, tum propter consecutionem alterius difficultatis, quæ ex illo sequitur, nimirum, qui Angeli habuerint scientiam matutinam, et quando illam receperint. Potest autem tractari dubium de prioritate durationis realis, vel de prioritate naturæ proprie sumptæ, id est, fundatæ in causalitate pertinente ad ordinem executionis, seu generationis (ut sic dicam). Nam de prioritate dignitatis, seu perfectionis nulla est quæstio, cum certissimum sit, et in re ipsa, et in doctrina Augustini, matutinam scientiam esse priorem, id est, longe perfectiorem, et simili modo certissimum est, secundum ordinem intentionis, et finalis causæ esse etiam priorem, saltem ratione actus, in quo talis scientia ponitur, ut ex dictis satis patet. Igitur scientiam matutinam esse priorem etiam duratione reali, fuit sententia Scoti in loco allegato; et ad hoc inducit verba Augustini supra recitata ex capite vigesimo quarto, lib. 4, de Genes. Dicit enim : *Cum Angeli sancti semper videant Verbum Dei, prius in ipso noverunt universam creaturam, ac deinde in ipsa creatura :* qui locus non recte exponitur de proprietate dignitatis, tum quia illa duo verba *prius*, et *deinde*, male accommodantur ad ordinem dignitatis : tum etiam, quia causa illius prioritatis non redditur ex perfectione visionis, sed ex eo, quod sancti *Angeli semper vident Verbum*, ubi pondero adverbium *semper*, in quo maxime ratio nititur : tum etiam, quia inde subinfert, *ibi diem esse primitus creatum, hic autem tanquam vesperam*, quæ exponens, cap. 31, ait : *Primo hæc accipiebat in Verbo Dei, deinde cum facta essent ea, cognoscebat alia inferiori cognitione, quæ nomine vesperæ significata est.* Et cap. 32 : *Mens angelica pura charitate inhærens Verbo Dei,*

posteaquam illo ordine creata est, ut præcederet cætera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sint, etc., tum denique, c. 34, id explicat exemplo oculi videntis propinqua, et distantia simul, sed ordine quodam, nam prius propinquiora videt, quod procedit secundum ordinem generationis, et situs.

22. *Scotus Augustinum ad se pertrahere conatur.* — Verumtamen etiam ipse Scotus vidit Augustinum in his locis non loqui de prioritate durationis inter cognitionem matutinam et vespertinam, nam illasmet cognitiones fuisse simul duratione expresse affirmat idem Augustinus, dicto capite trigesimo secundo, libro quarto de Genesi, et idem insinuaverat, capite trigesimo, et expressius repetit, capite trigesimo quarto. Inde tamen colligit Scotus loqui Augustinum saltem de prioritate naturæ proprie, id est, causalitatis et generationis. Nam si attente consideretur discursus Augustini, ibi non ostendit excessum perfectionis matutinæ cognitionis, nam licet hanc attingat transeunter, et quasi id supponendo, proprie tamen describit modum et ordinem generationis et originis inter utramque cognitionem, et sic sentit ex matutina sequi vespertinam, quia sicut ordine causalitatis prius est creatura in Verbo, quam in se, ita prius natura visa est ab Angelo in Verbo, quam in se; hinc autem infert ulterius Scotus illam cognitionem in Verbo de qua ibi loquitur Augustinus non esse compositionem in Verbo clare viso in se per visionem beatam, sed esse quamdam aliam cognitionem abstractivam Dei per speciem ejus; quia visio beatifica non potuit esse simul duratione cum cognitione vespertina, quia hanc habuit Angelus per cognitionem naturalem a primo instanti suæ creationis, et tunc non habuit visionem beatam etiam ex doctrina Augustini, ut supra in proprio loco dictum est.

23. *Frustra tamen id tentat.*—At enim propter unam difficultatem fugiendam non sunt verba Augustini ad peregrinos sensus detorquenda. Est enim meridiana luce clarius loqui Augustinum in citatis locis de visione beata sanctorum Angelorum, per quam creaturas in Verbo Dei cognoscunt, ut in principio probavi, et iterum pauca verba ponderabo. Primum illa dicti cap. 24: *Cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coæquabimur, si viam, quæ nobis Christus factus est, usque in finem tenuerimus, semper faciem Dei videant.* At quæ est visio qua videtur facies Dei, nisi beatifica? aut in quo erimus æquales Angelis Dei, si in sanctitate perseveraverimus, nisi in visione beatifica? Nam si in aliqua re alia erimus illis æquales, id erit ratione visionis beatæ, quæ supponi debet; deinde capite vigesimo quinto dicit ex illa cognitione matutina cum vespertina confici unum diem, *cui conjungetur Ecclesia de hac peregrinatione liberata, ut et nos exultemus, et jocundemur in eo;* quod perfecto non erit nisi in beatitudine; de hac ergo loquitur Augustinus. Item capite 32, non ponit hanc cognitionem nisi in mente, *quæ pura charitate inhæret Verbo Dei,* ubi aperte loquitur de charitate consummata, et immutabili patriæ. Item, in cap. 7, lib. 11, de Civitat., aperte dicit: *Lucem illam, et diem non esse nisi civitatem sanctam in sanctis Angelis, et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus; Quæ sursum est Jerusalem, quæ est mater nostra, æterna in cælis:* et in capite decimo nono, habet verba supra citata, quæ sunt satis expressa. Accedit, quod illa cognitio matutina et abstractiva, quam Scotus ponit de DEO per speciem ejus, non solum non habet fundamentum in Augustino, verumetiam nec possibilis est, ut supra dixi. Multoque impossibilius videtur, quod per cognitionem abstractivam Dei videantur creaturæ in ipso clarius, et perfectius, quam in seipsis per proprias species. Nam hoc etiam in clara visione DEI difficile intelligitur: quis ergo de abstractiva cognitione id credat? Augustinus autem loquitur de cognitione matutina, qua videntur creaturæ in DEO melius, quam in se: ergo non de abstractiva, sed de intuitiva cognitione loquitur.

24. *Rejecta Scoti responsione, persistit difficultas contra prioritatem durationis inter matutinam et vespertinam cognitionem.*—Tunc ergo manet integra difficultas, quam Scotus attingit, quomodo possint esse simul duratione, seu tempore cognitio vespertina et matutina in Angelis, cum prius pro aliqua, vel aliquibus morulis habuerint sancti Angeli cognitionem naturalem, quam beatam, ac proinde cognitionem vespertinam prius, quam matutinam, etiam reali duratione. Antecedens supponimus ut omnino verum non tantum in re ipsa, sed etiam in sententia Augustini, ut supra lib. 5, de Angelis, cap. 2, et lib. 6, cap. 1 et 3, dictum est; et deinde licet in primo instanti habuisset Angelus utramque cognitionem, non apparet, in quo genere causæ possit cognitio matutina esse prior quia, seclusa causalitate finali, quæ ad rem non pertinet, ut dixi, quia pertinet ad ordinem intentionis, non executionis: in cæteris generibus causarum visio beata nullo modo est causa cognitio-

nis naturalis, nec formalis, ut per se patet, nec efficiens, quia cognitio naturalis est ex principiis naturæ, non gratiæ, aut gloriæ, nec materialis, quia non disponit ad illam. Quin potius hoc ordine cognitio vespertina videtur prior, quia naturalia præcedunt ordine naturæ ad supernaturalia, vel ratione subjecti, vel quatenus intimius consequuntur ex subjecta natura, quam gratia, vel gloria. Accedit, quod idem Augustinus, dicto lib. 4, de Genesi, c. 22, videtur aperte hunc ordinem ponere, cum dicit : *Ut si lux ista, quæ primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est sicut post tenebras facta est* etc. , *ita et post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suæ propriæ naturæ, quæ non est, quod Deus referat se ad laudandam lucem, quæ ipse Deus est, cujus contemplatione formatur.* Et infra : *Ut vespera primi diei sit etiam sui cognitione, non se esse, quod Deus est, mane autem post vesperam hanc, quo concluditur dies unus.* In quibus verbis aperte videtur docere Augustinus, ordine generationis priorem fuisse cognitionem vespertinam sui, quam matutinam in verbo, quod saltem de prioritate naturæ in eodem ordine verificandum est : imo videtur etiam de ordine durationis esse intelligendum, et ita exponit aperte divus Thomas, quæst. 8, de Veritat., art. 16, ad 8.

25. *Vera responsio de antecedentia durationis.—Probatur primo directe.*—Propter priora testimonia allata num. 21, totamque difficultatem hanc, multi theologi necessarium esse arbitrati sunt concedere secundum Augustinum, habuisse Angelos in primo instanti creationis suæ aliquam matutinam cognitionem; et ideo dixerunt aliqui Angelos sanctos a primo instanti creationis fuisse beatos simpliciter, ponentes illam cognitionem matutinam in sola visione beata, ut revera est; alii vero distinxerunt cognitionem matutinam, ut aliquam habuerint in primo instanti in visione Dei, et postea aliam per visionem; sed primum impugnatum est in præcedenti tractatu, lib. 5, c. 2, secundum vero in proxime dictis. Dico ergo Angelos non habuisse cognitionem matutinam in primo instanti creationis suæ, ac proinde prius duratione, et natura habuisse cognitionem naturalem sui, Dei, et fortasse etiam aliarum rerum, quam easdem res in Verbo viderint. Probatur, quia in illo primo instanti habuerunt omnem perfectionem naturalem, et non fuerunt in illo beati ultima et perfecta beatitudine, quæ in clara visione Dei consistit; ex quo sequitur cognitionem illam , quæ in Angelo est vespertina cognitio sui, seu in proprio genere, in suo esse, et substantia antecessisse matutinam sui cognitionem. Probatur aperte, quia vespertina cognitio eadem est cum cognitione sui in se, et per suam substantiam, vel speciem : sed hanc habuit Angelus in primo instanti, quando nondum videbat se in Verbo. Idemque dici potest de cognitione firmamenti, congregationis aquarum solis, lunæ et stellarum, et aliorum operum sex dierum; solum est differentia, quod cognitio sui est naturalis et necessaria, et ideo certius est, cum natura incepisse; aliarum vero rerum actualis cognitio non est ita necessaria quoad exercitium, et ideo non est tam certum actu præcessisse in illo primo instanti; est tamen verum in illo instanti habuisse Angelum concreatas species intelligibiles omnium rerum creatarum in universo in eodem instanti : imo et creandarum in tempore futuro; unde etiam est certum, potuisse tunc habere actualem cognitionem in proprio genere, et per propriam speciem cœli et terræ, ut præsentium, et simul factorum in eodem instanti, et aliarum rerum saltem et possibilium, juxta doctrinam in superioribus datam de Angelorum cognitione.

26. *Probatur secundo non repugnare Augustino. — Nomen seu ratio vesperæ duplex.— Priori ratio præivit cognitio vespertina matutinam duratione.*—Neque hæc successio inter illas cognitiones aliena est a doctrina Augustini, ut patet ex verbis ultimo loco allegatis in num. 24, unde notari potest, necessarium non esse, ut illi dies secundum Augustini doctrinam inceperint intrinsece in primo instanti, in quo fecit Deus cœlum et terram, sed ad summum extrinsece, quia et hoc est inceptioni dierum magis consentaneum, et in Augustino nihil invenitur contrarium : imo est consentaneum citatis verbis, ex quibus hunc ordinem colligo. Nam primo creati sunt omnes Angeli tam boni, quam mali, omnesque cognitionem suæ propriæ naturæ in ipsa, et consequenter etiam cognitionem Dei per ipsam, in eodem momento receperunt; unde fit, ut omnes receperunt tunc cognitionem illam, quæ in sua substantia vespertina est, licet nondum spectaretur tunc sub ratione vesperæ, seu vespertinæ cognitionis. Dupliciter enim accipi potest nomen, seu ratio vesperæ, seu vespertinæ cognitionis, uno modo ut absolute tantum dicit cognitionem talis modi, et perfectionis, alio modo ut connotat relationem ad mane, quæ est relatio partis, seu compartis unius diei; et

priori modo præcessit in illo instanti cognitio vespertina, nondum tamen habebat posteriorem, et quasi formalem rationem vesperæ. Cujus signum est, quia tunc erat illa cognitio quasi in statu quodam indifferenti, ut posset vel diem componere, vel per noctem obtenebrari; nam in quibusdam Angelis priorem, in aliis vero posteriorem successum habuit, et in his potuisset habere meliorem eventum : nam omnes fuerunt liberi ad referendum, vel non referendum illam cognitionem in laudem creatoris, teste eodem Augustino, libr. de Corrept. et grat., cap. 11, et idem supponit libr. 4, de Genes., cap. 24, in fine. Sic ergo in illo primo instanti non præcessit vespera formaliter, sed quasi materialiter (ut sic rem explicem).

27. *Posteriori etiam ratione præivit modo aliquo.*—Postea vero in secundo instanti sancti Angeli retulerunt se, et omnem suam scientiam in laudem, et gloriam sui creatoris peculiari, et deliberato modo; nam licet in primo instanti omnes se retulerint in Deum, quem actu dilexerunt, ut est probabilius; nihilominus quia illa conversio magis fuit accepta, quam plene deliberata; ideo Augustinus in his diebus explicandis nullam rationem illius habuit, nec illius meminit, sed tantum illius plene deliberatæ, per quam Angeli suum meritum consummarunt, et ratione cujus statim suam beatitudinem receperunt, ut ex omnibus locis supra citatis manifestum est. Et ex lib. 2, Genes., ad litter., cap. 7 et 8, et ex Imperfec. ad Genes., cap. 3, in illo ergo secundo instanti cœpit cognitio illa in sanctis Angelis habere rationem vesperæ, quia per illam relationem factum est, ut cognitio illa quasi proxime disponeretur, ut matutinæ cognitioni conjungeretur, et dies consummaretur, ac componeretur; e contrario vero in cæteris Angelis, qui in seipsis superbia elevati permanserunt, obscurata est illa cognitio, et facta est nox, et tenebræ; sic enim ait Augustinus, libr. 11, de Civitat., cap. 28, in fine, Angelos malos æternam lucem deserentes, tenebras factos esse; et e contrario de sanctis Angelis notat, lib. 4, de Genes., cap. 25, in eorum diebus non commemorari noctem, sed tantum vesperam, et post vesperam mane, et diem, quia totam suam cognitionem ad Dei laudem, et amorem retulerunt. Ex quo discursu optime concluditur, saltem in primo die vesperam præcessisse mane, seu vespertinam cognitionem matutina, non solum loquendo de vespera materialiter, sed etiam formaliter juxta declarationem datam; quia et præcessit cognitio sui, et præcessit etiam relatio illius in laudem et amorem Dei, per quam cœpit ad mane referri, et illi appropinquari et conjungi.

28. *An præiverit duratione negant quidam.* —*Dicendum tamen etiam duratione præcessisse* — An vero sub hac ratione præcesserit duratione reali, vel tantum ordine naturæ, sicut dispositio antecedit formam, vel meritum præmium, pendet ex illa quæstione, an sancti Angeli in eodem instanti, quo meritum consummarunt, præmium receperint. Et quod sola fuerit antecessio naturæ, videri potest consentaneum Augustino : nam hoc modo melius explicantur omnia, quæ de illo primo die dicit; nam putat, in illo die factam esse spiritualem lucem, quam Deus a tenebris divisit, id est, bonos Angelos a malis, quæ divisio per lucem gloriæ facta est : ergo in illomet puncto, in quo sancti Angeli se a malis separarunt, referendo se in Deum, facti sunt lux, et matutinam cognitionem receperunt; sed quia (ut supra dixi) opinio illa falsa est, non oportet sine cogentibus verbis Augustini ipsam ei tribuere : in præsenti autem nihil est quod cogat. Quia, ut in primo die facta sit divisio lucis et tenebrarum, satis est, quod immediate post illam moram, in qua sancti Angeli Deum omnibus rebus prætulerunt, matutinam cognitionem acceperint, in qua consummatus fuerit dies primus. Concedendum est ergo etiam secundum Augustinum, in primo die sanctorum Angelorum vesperam fuisse priorem mane, etiam duratione, quamvis etiam fuerit simul cum illo in compositione unius diei; et ita solvatur optime ordo inter vesperam, mane, et diem, quem Augustinus in ultimo loco citato posuit; et nihilominus simpliciter verum est, quod in aliis locis dixit, has cognitiones matutinam et vespertinam simul esse, nec moram requirere. Nam licet non omnino simul inceperint, simul nihilominus fuerunt, et nunc sunt, ac manent in Angelis beatis : et in principio non ideo factæ sunt cum aliqua successione, quia ex natura sua petant successionem, vel quia Angelus absolute non possit simul illas efficere, sed quia secundum ordinem divinæ sapientiæ non debuit Angelus ad matutinam cognitionem ascendere, nisi per suam dispositionem et meritum, quod si e aliqua successione, vel mora fieri non poterat, ut in superiori tractatu monstratum est.

29. *Removetur difficultas, cui nonnulli perperam respondebant in num. 25.* — Atque hoc modo cessat altera difficultas, qua inferebatur ex mente Augustini vel habuisse sanctos An-

gelos cognitionem matutinam in primo instanti suæ creationis, ac proinde etiam Angelos malos illam habuisse, et postea illam peccando amisisse, quod repugnat : vel Deum in illo primo instanti ita discrevisse inter Angelos, ut quosdam beatos, alios non beatos creaverit, quod Deum ex se, et mera sua voluntate fecisse incredibile est : fecisse autem ex merito, aut demerito diversorum Angelorum, est improbabile. Respondemus autem ex dictis, negando sequelam : nam licet Augustinus illos sex dies in mentibus Angelorum constituerit, et sine successione reali inter se simul factos, et completos esse consuerit : nihilominus necessarium non est, ut in primo saltem die consuerit mane simul incepisse cum vespera, sed potuit sentire, illum primum diem compositum fuisse ex vespere, et mane cum aliqua successione modo explicato, et simul cum illo statim fuisse completos omnes sex dies cum solo ordine naturæ absque successionis mora, seu durationis, modo statim declarando : nam hæc inter se repugnantia non sunt. Et simili modo licet Augustinus dixerit, omnia fuisse creata simul in primo instanti creationis mundi, non est necessarium, etiam docuisse, in eodem momento factam esse beatitudinem Angelorum, sicut non est necesse, ut in eodem instanti pœna malorum Angelorum inceperit. Inceperunt ergo simul, secundum Augustinum, omnia quæ Deus solus per se fecit, non vero omnes rerum perfectiones, quæ ab ipsis, vel a prævia dispositione, aut merito ipsarum creaturarum pendent; ex quibus perfectionibus præcipua fuit matutina cognitio, ut explicavi, et ideo illa lux licet in primo die, non in primo instanti creationis rerum facta est. Unde etiam colligitur secundum Augustinum cognitionem matutinam solis Angelis sanctis datam esse, et non indifferenter omnibus, sicut de visione beata in superiori tractatu, lib. 5, cap. 2, dictum est.

30. *Notatio pro explicando Augustinum alibi scribente matutinam cognitionem vespertina præiisse.* — Adhuc tamen superest solvenda difficultas orta ex aliis Augustini locis, in quibus dicit, præcessisse matutinam cognitionem vespertinæ saltem naturæ ordine ; ad hoc autem explicandum oportet advertere differentiam, quam constituit Augustinus inter opus primi diei et aliorum , quam late prosequitur libro secundo Genes. ad litter., cap. 6, 7 et 8, et eamdem supponit, lib. 4, cap. 22 et sequentibus. Est autem discrimen, nam opera quinque dierum post primum, præter esse, quod habent in Verbo Dei, dicuntur fieri prius in mentibus Angelicis, et postea in seipsis : opus autem secundi diei, quod secundum Augustinum est ipsa lux spiritualis, et angelica, non fit aliter in se, quam in mente angelica, quia sunt idem, nec potest prius esse, aut fieri in mente Angeli, quam in se, cum mens Angeli non possit esse, nisi in ipso. Et hoc discrimen colligit Augustinus ex alio, quod in verbis, quibus in Genesi narrantur hæc opera, ipse ponderavit; nam in opere primi diei solum dicitur : *Dixit Deus fiat lux, et facta est lux.* In opere autem secundi diei tertium membrum additur, nam dicitur : *Dixit quoque Deus fiat firmamentum, et fecit Deus firmamentum, et factum est ita* : et in opere quarti diei : *Dixit Deus, fiant luminaria, et facta est ita, fecitque Deus luminaria.* Idemque in die sexto considerare licet; ex hac ergo verborum diversitate colligit Augustinus, angelicam naturam, tantum esse factam in Verbo Dei, et in se : et primum dicit significari illis verbis : *Dixit Deus, fiat lux,* quia illud dicere idem fuit, quod Verbum producere, in quo rationes tam Angelorum, quam rerum omnium existunt : secundum autem, dicit significari altero verbo, *et factum est ita,* utique in seipso; at vero de firmamento ait primo dictum esse in Verbo Dei, ut fieret, secundo Deum fecisse illud in mentibus angelicis, per species nimirum intelligibiles, et in esse (ut vocant) intentionali, seu repræsentativo , tertio factum esse in seipso.

31. *Conciliatur jam Augustinus ex differentia primi diei, et cæterorum apud ipsum.*— Ex hac ergo differentia colligit Angelos cognovisse prius seipsos ut factos, per cognitionem in proprio genere, quam se cognoverint in Verbo, quia non potuerunt se prius cognoscere in Verbo ut faciendos, quam essent facti in seipsis, quia non poterant ullam cognitionem habere nisi jam facti; nec prius facti sunt extra Deum in esse intentionali, quam in reali et naturali , quia primum supponi debent in suo esse subsistentes facti, quam formentur aliqua cognitione, vel principio ejus, ideoque primum facti sunt Angeli cognoscentes seipsos, ac proinde habentes vespertinam cognitionem, quam referentes in Deum per mane consummarunt, et ita unus, id est, primus dies factus est; secus vero censet de cæteris diebus, nam sicut Deus primo dixit, *fiat lux,* in Verbo suo, ita etiam consequenter dixit in eodem Verbo, *fiat firmamentum* : Angelus autem jam videns Verbum, et

in eodem Verbo seipsum ut factum, consequenter vidit in eodem Verbo firmamentum ut faciendum, et deinde in sua mente accepit factum, et postea firmamentum in ipso cognovit, ac tandem in Dei gloriam retulit. Atque ita in opere secundæ diei præcessit ordine rationis cognitio firmamenti in Verbo, et postea in proprio genere, et sic prior fuit cognitio matutina, quam vespertina. Ita videtur explicare rem hanc idem Augustinus, dicto lib. 4, cap. 26 et 28, idemque de cæteris diebus sentit; quæ res tota mihi quidem obscurissima est tam in se spectata, quam in doctrina ejusdem Augustini, alia nimirum ejus verba, et testimonia conferendo : sed nunc illam magis illustrare non valeo, infra vero judicium meum de re ipsa proferam, et totam rei difficultatem aperiam.

32. *Quintum dubium principalius, quod in titulo capitis proponitur.—Loca Augustini in quibus partem posteriorem dubii approbat.* — Superest ultima et intenta dubitatio, quales scilicet fuerint illi sex dies juxta sententiam Augustini, ille enim quia difficillimum esse credidit explicare illos sex dies de diebus naturalibus, qui ex circuitu Solis fiunt, et quia credidit omnia esse simul facta, ut capite præcedenti visum est : de diebus intelligibilius compositis ex vespertina, et matutina cognitione eos interpretari conatus est; unde sæpe dicit esse unum diem, et sex dies; unum quidem, quia una est in Angelo cognitio matutina : et vespertina etiam una esse potest, et ita dies ex utraque compositus unus est. Secundum varios autem creaturarum gradus dies comparatione illarum repetitur, et fiunt sex dies juxta senarii numeri perfectionem ; sed dicto libr. 4, cap. 22, cum dixisset, in mente angelica, post vesperam factum esse mane, cum post cognitionem suæ propriæ naturæ se retulit in laudem Dei, et ejus contemplatione formata est, subdit : *Et quia cæteræ creaturæ, quæ infra ipsas fiunt, sine cognitione ejus non fiunt, propterea idem dies ubique reperitur, ut ejus repetitione fiant tot dies, tot distinguuntur genera creaturarum, perfectione senarii numeri terminanda,* et consequenter omnes sex dies illo modo exponit, quos sic brevius colligit, dicto lib. 11, de Civ., cap. 7 : *Cognitio creaturæ in seipsa decoloratior est, ideo vespera congruentius, quam nox dici potest, quæ tamen, cum ad laudandum creatorem refertur, recurrit in mane. Et cum hoc facit cognitione sui ipsius, dies unus est : cum in cognitione firmamenti, dies secundus : cum in cognitione terræ, ac maris, omniumque gignentium, quæ radicitus continuata sunt terræ, dies tertius : cum in cognitione luminarium,* etc., *dies quartus : cum ex cognitione omnium ex aquis animalium natalium, atque volatilium, dies quintus : cum in cognitione omnium animalium terrenorum, atque ipsius hominis, dies sextus ;* et in cap. 30, addit, senariam illam repetitionem ejusdem diei propter perfectionem numeri senarii factam esse, ut perfectio operum Dei per senarii numeri perfectionem significaretur; et similia, licet brevius, collecta habet, in dicto Dialogo cum Orosio, quæst. 26, ubi etiam addit : *Diei unius, quem intelligimus naturam spiritualem creaturarum, id est, angelicarum sexies facta cognitio, sex dies fecit propter senarii numeri perfectionem.* Ex hac occasione fit ibi longa digressio ad perfectionem senarii numeri declarandam ; hanc sententiam non persuadet directe Augustinus aliter, quam explicando illam, et supponendo esse possibilem, et ex difficultatibus, quæ in operibus singulorum dierum cernuntur, si de naturalibus diebus intelligantur tacite concludendo, hanc spiritualem intelligentiam esse aliis præferendam et difficultates in illa occurrentes solvere conatur, ut videbimus.

33. *Communior sententia priorem partem amplectitur, et litteralem esse statuit.—Fundamentum pro hac sententia suadenda.—Suadetur jam primo.*—At vero licet supposito vero sensu litterali, possent hæ subtiles considerationes suum locum habere, nihilominus, salva reverentia sanctissimo Patri debita, mihi persuasum habeo, hunc non esse litteralem sensum, sed textum Genesis ad litteram esse de die naturali, qui per spatium, et durationem unius conversionis primi mobilis fit, esse intelligendum. Hæc est communior sententia Patrum, Basilii, Ambrosii, Chrysostomi, Bedæ, Ruperti in Genesim, et Nanianzeni, orat. 43, circa principium, et Gregorii 32 Moral., capite decimo et aliorum, quos capite præcedenti retuli, quibus Magister et scholastici magis assentiuntur, quamvis propter Augustini auctoritatem de illius sententia valde temperate, ac modeste loquantur : ad fundandam autem hanc veritatem commodissimum est supponere, lucem factam primo die, quando dixit Deus, *fiat lux*, de corporali, seu sensibili luce hujus mundi esse intelligendam : sicut e contrario tenebræ, quæ erant super faciem abyssi, erant etiam sensibile per carentiam sensibilis lucis, ut sæpe in superioribus cum communi sententia diximus, et infra tractando in particulari de opere primi diei, utrumque ostendemus, quia oppositorum

eadem est ratio. Hoc ergo supposito fundamento argumentor in hunc modum: nam primus dies ortus est ex luce, quam Deus in eodem primo die creavit, et ex divisione facta inter lucem illam et tenebras, id est, inter diem, quem illa lux conficit et noctem, quæ ex absentia illius sequitur: ergo dies primus fuit verus dies naturalis ex successione lucis et tenebrarum consurgens: ergo ejusdem rationis fuerunt sequentes dies. Hæc posterior illatio ex paritate rationis et ex eodem modo loquendi Scripturæ manifesta videtur; prior etiam clarissima est, quia diem naturalem appellamus illum, quem sensibilis lux suo motu peragit, ut constat ex eodem capite primo Geneseos, ubi in quarto die dicitur fecisse Deus luminare majus, ut præesset diei, ubi evidenter significatur sensibilis dies, eademque ratio est de toto capite, et præsertim de primo die; et ita facile probatur antecedens, quia supposito dicto fundamento, aperte continetur in verbis illis Genes., capite primo: *Dixit Deus, fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem, factumque est vespere, et mane dies unus.*

34. *Suadetur secundo.—Confirmatur ad hominem ex variis locis ejusdem Augustini.* — Secundo argumentari possumus, quia procedit Augustini sententia ex alio fundamento supra impugnato, quod omnia quæ narrantur facta sex diebus, simul in instanti creationis facta sunt. Ostendimus enim dispositionem, quam in primo instanti creationis corporalis mundus habuit, et imprimis fere brevis Genesis describitur, non potuisse simul, et in eodem instanti esse cum dispositionibus, quas in aliis diebus accepit, ut capite præcedenti expendimus: ergo debuit necessario inter illa opera, mora aliqua intercedere, et consequenter fuit necessaria successio: ergo cessat fundamentum, propter quod excogitatus est dies, in quo et simul sint dies, et vespera, et cum sit unus, sexies reputatur propter rerum varietatem. Ablato autem fundamento cætera non consequuntur. Nam si successio realis necessaria est, eadem ratione esse potuit diurna successio, et consequenter etiam sex dierum naturalium mora, ut in capite sequenti contra Cajetanum, Eugubinum et alios ostendemus: unde etiam argumentor ad hominem. Nam vel lux facta primo die simul est facta cum cœlo et terra, vel post aliquam moram realis durationis et successionis. Si primum dicatur, sequitur Angelos in primo instanti creationis suæ fuisse beatos, quod doctrinæ Augustini in aliis locis repugnat, ut supra in hoc capite, et latius in superiori tractatu dictum est. Et probatur sequela, nam S. Augustinus vult lucem factam primo die esse, vel naturam angelicam, vel lumen gloriæ illæ collatum, vel utrumque: nam esse naturam ipsam sentit in Imperfecto super Genes., capit. 5, esse autem lumen beatificum sentit 1, Genes., ad litter., capit. 2, utrumque autem conjungit in cap. 9, et in 17, sentit Angelorum creationem quoad substantiam intelligi posse nomine cœli, quoad formationem autem gloriæ significari per lumen; quod etiam lib. cap. 22, confirmat, et lib. 11, de Civitat., cap. 19 et 20, sentit, divisionem lucis a tenebris fuisse divisionem inter sanctos et malos Angelos: et lib. 1, contra Adversar. legis, et Prophetar., cap. 12, dicit per illam lucem intelligi posse Angelos, qui semper vident faciem Dei: si ergo hoc ita est, et illa lux facta est in principio simul cum cœlo et terra, tunc jam fuerunt sancti Angeli beati. Si autem ad vitandum hoc inconveniens dicatur, sicut nos supra diximus, lucem illam non esse factam in primo instanti creationis, sed post aliquam moram licet sit facta primo die, a fortiori dicere poterimus terram non esse discoopertam aquis in principio, sed post tempus aliquod: ergo eadem ratione sine inconvenienti dici poterit, factum esse id opus post temporales dies, ac subinde illos dies esse veros et naturales, quia eadem est ratio de cæteris operibus, et admissa aliqua mora, et successione, nullum majus inconveniens ostendi potest in diurna mora, quam in alia, ut in capite sequenti latius expendemus.

35. *Suadetur tertio.* — Tertio argumentari possumus, quia multa sumuntur vel supponuntur in illo discursu Augustini, quæ vel non subsistunt, vel probari non possunt. Unum est, quod omnes Angeli videant in Verbo creaturas omnes factas. Aliqui enim theologi non putant videri in Verbo Dei, et per ejus formalem visionem creaturas, ut creaturæ sunt: alii vero saltem dicunt, non esse necessarium ut videant omnes. Sed quamvis difficile sit credere, proprium, et verum sensum historiæ Genesis pendere ab illa theologica opinione, nihilominus ex hac parte permitti posset Augustini sententia, quia illud fundamentum de cognitione propria creaturarum in Verbo, verum, et solidum est: et illo posito probabilius est, videre omnes beatos in Verbo, et præcipue Angelos sanctos totum hoc universum, prout a principio conditum, et formatum est. Majorem dubi-

tationem facit, quod in alia parte illius diei spiritualis supponit sanctus Augustinus, nimirum omnes Angelos habere semper actualem cognitionem in proprio genere rerum omnium, quas Deus in illis primis sex diebus condidit; quod enim id supponat, patet, quia docet, illud mane, et vespera fuisse simul, dicto lib. 4, de Genesi, cap. 29, et sequentibus. Unde cap. 32, dicit illud mane, et vespera *non secundum temporis moras, sed secundum spiritualem potentiam mentis angelicæ, cuncta, quæ voluerunt simul notitia facillima comprehendentem*, esse intelligenda. Quod vero ex parte vespertinæ cognitionis vel non ita sit in aliquibus, et in aliis sit incertum, probatur ex dictis supra lib. 2, de cognitione Angelorum, quia Angeli non cognoscunt simul omnia, quæ per species in proprio genere cognoscere possunt, quia non possunt cognoscere simul, nisi quæ per unam speciem repræsentantur, et verisimilius est, multos esse Angelos, qui non possunt per unam, et eamdem speciem, cœlum et terram, spiritualia et corporalia, et mixta omnia contemplari, imo credibilius est, paucos esse Angelos, qui tam universalem et elevatum modum cognoscendi naturalem habeant : ergo ex hac parte non potuerunt Angeli in illo principio habere actualem cognitionem omnium operum sex dierum, et creationis mundi, quia nec per unum actum, quia non per unam speciem, nec per plures actus, quia hoc modo non possunt plura simul intueri. Aliunde vero etiam illi, si qui sunt, qui per unam speciem id facere possint, libere utuntur illa, et ideo nemo potest, nisi divinando, affirmare, omnes habuisse illum actualem usum statim, ac conditi sunt.

36. *Evasio prima.*-- *Secunda.* — *Tertia.* — *Eorum præclusio.*—Dicere quidem aliquis posset, satis esse, quod omnes Angeli semper sint in aliqua naturali cognitione, et consideratione creaturarum, ut inde intelligamus, in tota collatione sanctorum Angelorum fuisse simul vespertinam cognitionem omnem rerum creatarum, licet fortasse non in singulis fuerit actualis cognitio omnium, sed quosdam actu considerasse aliquas, alios alias. Neque enim verisimile est, in tanta intelligentium multitudine aliquod opus Dei non fuisse actu consideratum. Et hoc satis esse videtur ad illam dierum distinctionem; vel etiam dici potest, licet Angeli, præsertim inferiores, non omnia simul, et uno actu considerent, tamen brevissima mora posse omnia percurrere, nunc hoc, nunc illud intuendo, et ita factum satis esse, ut sex illi dies comparatione facta ad nostrum tempus, simul esse dicantur; vel tandem dici potest, ad doctrinam Augustini satis esse, quod unus Angelus simul possit per unam speciem omnes creaturas factas contemplari : nam fere certum est, in illo initio unumquemque quantum potuit per naturales vires opera Dei considerasse, et sic satis etiam erit, quod in supremo Angelo omnes illi dies, et vesperæ simul esse potuerint. Sed hæc omnia revera solum divinando, vel conjectando dicuntur, et ideo incredibile est, verum illorum dierum sensum ex tam incertis rebus pendere.

37. *Suadetur quarto objectiones aliquot proponendo contra sententiam Augustini.—Prima objectio.* — Quarto possumus objicere, quia ille sensus non solum valde metaphoricus est, quem in historia maxime vitandum esse diximus, sed etiam metaphora illa multa continet, quæ nec sufficientem rationem habent, nec satis explicari possunt. Primum est, quod cognitio matutina unica, et indivisibilis per comparationem ad res cognitas sexies multiplicari dicitur, cum ex parte rerum cognitarum nulla ratio talis distinctionis, ordinis, aut numeri dari possit. Cum enim firmamentum factum secundo die dicatur esse cœlum, in quo sunt stellæ, et non possit videri cœlum in Verbo, non visis stellis, cur matutina cognitio harum rerum in duas, et interposita cognitione maris, et terræ ab aquis discoopertæ, fuisset in illa metaphorica narratione divisa : multaque similia de cæteris interrogari possunt, quorum rationes reddere, difficillimum judico. Eademque difficultas in cognitione vespertina considerari potest, maxime cum opera illorum dierum quoad cognitionem in proprio genere nullam habeant connexionem, nec dependentiam, nec ex se postulent unam, vel plures cognitiones, sed juxta virtutem cognoscentis, et media, seu species, per quas cognoscit, simul et sine ullo ordine temporis, vel naturæ cognosci possunt.

38. *Secunda objectio.*—Præterea appellationes *mane* et *vesperæ*, respectu cognitionum metaphoricæ sunt, et voluntariæ; quia ante S. Augustinum non fuerunt fundatæ in aliquo usu. Magisque metaphorica est conjunctio ex illis duabus ad componendum unum diem, ex eo solum quod circa eamdem rem magis, vel minus perfecte versantur. Nam vespere, et mane proprie non componunt unum diem, nisi, quia sunt partes unius motus, et quemdam certum ordinem inter se habent. Illæ autem duæ cognitiones clarior, et minus clara ejusdem rei, licet sint simul, nullum tamen inter se habent ordi-

nem, aut connexionem, sed solum concomitanter se habent: cur ergo dicentur unum diem componere. Nam quod una sit excellentior alia, non satis est, nisi inter se uniatur, vel ordinentur: et ideo Augustinus aliquem alium ordinem observavit, ut supra notavi adeo tamen nobis obscurum, ut augeat potius difficultatem. Nam imprimis differentia, quam constituit inter primum, et alios dies, vix intelligitur, quia in primo instanti creationis suæ non solum unusquisque Angelus seipsum, sed etiam alios, nec solum alios spiritus, sed etiam cœlos, et alia corporalia actu contemplari potuerunt, unusquisque secundum suam virtutem, et species, quas in eodem instanti, et prius etiam natura, quam in actum aliquem cognoscendi prodirent, acceperunt: ergo in illo instanti habuerunt cognitionem vespertinam non tantum sui, sed etiam aliorum Angelorum et corporum. Et simili modo sancti Angeli in secundo instanti non tantum cognitionem sui, sed etiam omnem aliam cognitionem creaturarum, quam habebant, in laudem creatoris retulerunt: ergo prius etiam tempore, ac natura habuerunt vespertinam cognitionem omnium rerum, quas postea viderunt in Verbo: ergo non magis in primo die antecessit vespertina cognitio, quam in cæteris diebus. Neque etiam ponderatio illa quod de luce tantum bis dicitur *fiat*, et *facta est*, de aliis vero additur tertium, scilicet, *et fecit Deus*, rem convincit: tum, quia si ad rem spectemus, etiamsi per lucem intelligamus Angelos, illi non tantum habent esse in Verbo, sed etiam facti sunt in mentibus angelicis sicut res aliæ: nam res aliæ non dicuntur fieri a Deo in mentibus angelicis, nisi per impressionem specierum intelligibilium, quibus repræsentantur: Angelus vero licet fortasse respectu sui non indigeat specie, ad cæteros cognoscendos speciebus indiget: ergo etiam Angeli dicendi sunt fieri in mentibus aliorum: ergo in hoc parva, vel nulla est differentia inter opus primi diei et reliquorum. Accedit, quod res non dicuntur proprie fieri in Verbo Dei, licet in illo sint eminenter, et objective tanquam in arte, vel idea, et ideo, cum dicitur, *fiat lux*, vel *firmamentum*, non est sensus, quod fiat in Verbo Dei, sed quod fiat in se, et hoc ipsum ostenditur, cum dicitur, *facta est lux*, declaratur enim efficacia imperii divini, quod imperium non est aliud, quam voluntas Dei, quæ per Verbum imperandi significatur. Quod vero in opere secundi diei addatur, *et fecit Deus*, non intelligitur, id est, fecit in mentibus angelicis: nam hæc est plane metaphorica, et voluntaria interpretatio sine fundamento in littera. Unde, ut opinor, non habet peculiare mysterium, sed additum est ad explicandum melius munus firmamenti, quod fuit dividere aquas ab aquis: unde in tertio die non est additum simile Verbum, quia secundum contextum non erat necessarium; in quarto autem die repetitum est, quia ad majorem operis explicationem est commodum: in quinto vero die omissum est verbum, *factum est ita*, solumque dicitur, *dixit Deus, producant aquæ*, etc., et infra: *Creavitque Deus cete grandia*, etc., in sexto vero die paululum immutantur verba, et de homine solum dicitur, dixisse Deum *faciamus hominem*, quo significatur internum consilium, et postea declaratur executio: *Creavit Deus hominem*: tota ergo illa differentia inter opus primi diei, et cæterorum non subsistit.

39. *Tertia objectio.* — Addo præterea, illum ordinem inter primum vespere, et mane non multum referre, ut ex vespertina cognitione sui in se, et matutina cognitione sui in Verbo unus dies componatur media relatione prioris cognitionis in laudem Dei. Nam hic ordo ad summum intelligitur esse per modum dispositionis ad formam perfectiorem, vel per modum meriti ad præmium, ex quibus non solet componi aliquid unum, quod cum metaphora unius diei aliquam proportionem habeat. In aliis vero diebus ordo, quo dicitur matutina præcedere, non satis apparet, qualis sit, nec in qua causalitate fundetur: nam cognitio vespertina etiam quoad opera aliorum dierum naturalis est, et quantum est ex se prior est cognitione supernaturali, præsertim matutina, ut explicavi. E contrario vero in nullo genere causæ præter finalem dici potest esse effectus cognitionis matutinæ, quia non consequitur ad illam, sed ad principia naturæ, nec matutina disponit ad vespertinam, sed potius e converso. Posset autem excogitari cognitio vespertina per species infusas et supernaturales, per quas altiori modo cognoscuntur res in proprio genere in se, et non in Deo clare viso; quæ cognitio dici poterit consequens statum beatificum tanquam proprietas gratiæ consummatæ, sicut de scientia animæ Christi, et hominum beatorum dici solet. Sed absque dubio non loquitur Augustinus de tali cognitione vespertina, sed de naturali: nec talis cognitio cum fundamento tribuitur Angelis respectu creaturarum ordinum naturalium, quia per naturalem scientia sufficienter cognoscunt res istas in proprio genere: et licet daretur ut

consequens visio beata, ille ordo nihil pertineret ad compositionem unius diei. Item alias unus dies posset componi ex uno mane, et duplici vespera, una naturali, et alia supernaturali, habentibus aliquem ordinem, licet diversæ rationis ad eamdem cognitionem matutinam.

40. *Quarta objectio.* — Ponderari etiam potest, quod juxta discursum Augustini vix intelligitur, quando consummentur singuli dies; nam de primo ait, incipere a vespertina cognitione, quæ interveniente relatione in laudem creatoris ascendit in mane usque ad matutinam cognitionem. Quod si hoc ita est, vel secundus etiam dies incipiet a vespera, et terminabitur per mane, et sic usque ad sextum, ac subinde etiam septimus dies a vespera incipiet, quod Augustinus semper negat, in dicto quarto libro Genesis, et sæpe alibi. Vel dicendum erit, in eodem mane, in quo primus dies consummatur, intrincece, incipere secundum diem per matutinam cognitionem firmamenti, seu operis secundi diei, et consequenter secundum diem finiri in cognitione vespertina ejusdem operis, vel ut jam relata in laudem creatoris, vel secundum se spectata: ac subinde, quod per relationem operis secundæ diei, id est, firmamenti cogniti per vespertinam cognitionem ejusdem diei tertius dies jam incipiat, et ad meridiem perveniat per matutinam cognitionem operis ejusdem diei, et in ea consummetur. Utrumque enim horum videtur habere inconveniens, videlicet, quod simul compleatur primus dies per matutinam cognitionem lucis, et incipiat secundus dies per matutinam etiam cognitionem firmamenti: nam sive illæ duæ cognitiones matutinæ intelligantur omnino simul sine ullo ordine, sive cum aliqua prioritate et ordine, non recte cohærent, vel coordinantur. Item quia alias dies secundus sine relatione sui operis in laudem Dei pertransibit, si talis laus ad initium tertii diei jam pertinet, vel si ad vitandum hoc inconveniens dicatur, in illo terminari intrinsece secundum diem, jam ille secundus dies incipiet intrinsece in mane, quo prima dies consummatur, et finietur intrinsece in altero mane, quo inchoatur tertius dies, quod etiam prosequendo metaphoram, monstrosum videtur.

41. *Quinta objectio trimembris.* — *Primum membrum.* — Ultimo objicere possumus, quod juxta illam quasi parabolam, vel metaphoricam interpretationem nulla conveniens ratio numeri et ordinis sex dierum dari potest, nec septima dies potest commode explicari. Probatur primum, quia Augustinus nullam aliam reddit rationem, nisi perfectionem senarii numeri, vel quia sex sunt gradus seu ordines rerum cognitarum. At neutra ratio satisfacit. Non prima, quia alii sunt numeri vel æque, vel magis perfecti, ut denarius, etc., prætterquam quod non sufficit numerum esse perfectum, ut rebus numeratis tribuatur, nisi in rebus ipsis verum aliquod supponatur fundamentum, quod hic non invenitur, ut patebit alteram rationem refutando, quod ex parte jam fecimus : nam si firmamentum factum secundo die fuit verum cœlum octavum, aut nonum, certe alii cœli planetarum, et astra ipsa, sol, luna, et stellæ non sunt res alterius generis, vel ordinis inter se : ergo in talibus rebus non erat fundamentum numerandi tales dies. E contrario vero volatilia et aquatilia non minus distinguuntur inter se, quam a brutis terrestribus, et homo plus dictat ab illis omnibus, quam omnia illa inter se, cum sit secundum differentiam ultimam excellentioris ordinis: cur ergo cognitio matutina volatilium et aquatilium simul uno die censetur, et cognitio matutina brutorum terrestrium intelligitur posterior, et in distincta die? vel cur cognitio matutina hominis non multo magis per se constituit novum diem distinctum a cognitione brutorum, quam horum cognitio a volatilium cognitione matutina separetur? Atque hinc probatum relinquitur secundum punctum de ordine.

Secundum membrum. — Nam si matutina et vespertina cognitio Angelorum dicitur constituere primum diem, quia Angeli sunt excellentissimæ creaturæ cognitæ in Verbo; cur cognitio matutina et vespertina hominis non constituit secundum, cum homo inter res creatas secundum gradum perfectionis habeat? Quod si dicatur, præmitti debuisse, alia opera, per quæ homini locus præparatus est : hoc certe in operibus secundi et tertii diei satis observatum fuerat: illa autem non cogebant ad distinguendum quartum diem a secundo, nec ad præponenda bruta animalia homini in cognitione matutina, seu in hoc spiritualium dierum ordine.

42. *Tertium membrum.—Concluditur judicium de sententia Augustini.*—Denique tertium membrum de septimo die ita declaro, quia si isti dies distinguuntur per repetitionem ejusdem cognitionis matutinæ in ordine ad varia opera Dei, ad numerandum septimum diem, necessarium est assignare opus septimum, distinctumque ab operibus sex dierum, in cujus cognitione matutina septima dies posita sit ; et

cum, secundum Augustinum, ille dies non habeat vesperam, oportebit, ut illud opus per vespertinam cognitionem non cognoscatur. At nihil horum dici potest probabiliter: ergo juxta illos analogicos dies non potest septimus numerari. Dicetur fortasse diem septimum non in cognitione operis, sed potius in cognitione carentiæ operis positum esse. Sed contra hoc est, quia illa vel magis est carentia cognitionis, quam nova positiva cognitio, quia cognoscendo hæc opera, et non plura, cognoscitur illa carentia novi operis, vel certe si aliqua cognitio positiva addenda est, hæc ita cogitanda est, ut Angeli videntes Deum, per ipsammet visionem sciant, se videre omnia opera, quæ Deus per se facere statuit; nam per hoc vident non fecisse Deum plura, quam ipsi videant: hæc autem cognitio non pertinet ad novum diem, nec intelligitur illis addita in die septimo, sed videtur intrinsece inclusa in perfectione illius cognitionis matutinæ, qua omnia Dei opera in ipso videntur. Ergo juxta illam metaphoram non videtur relinqui modus conveniens ad diem septimum explicandum. Propter hæc ergo sententia illa Augustini, et propter nimiam obscuritatem et subtilitatem ejus difficilis creditu est: quia verisimile non est Deum inspirasse Moysi, ut historiam de creatione mundi ad fidem totius populi adeo necessariam per nomina dierum explicaret, quorum significatio vix inveniri, et difficillime ab aliquo credi posset. Fundamenta vero Augustini partim, capite præcedenti, soluta sunt, partim pendent ex declaratione operum singulorum dierum, ut ibidem dixi.

CAPUT XII.

UTRUM DIES NATURALES CREATIONIS MUNDI RE IPSA SEX FUERINT, SICUT NUMERANTUR IN GENESI.

1. *Prima opinio negans duplicique via proposita. — Primo via defenditur a Cajetano. — Fundamentum ejus ex Genese.* — Aliqui catholici scriptores, licet fateantur Moysem, in cap. 1. Gen., locutum esse de die naturali, nihilominus negant opera ibi narrata esse facta sex diebus naturalibus, sicut verba Genesis sonare videntur; sed dicunt omnia esse facta intra unum diem; recenseri autem ac si essent sex diebus facta, non quia ita facta sint, sed quia si per moram sex dierum fierent, ita essent distribuenda. Hæc autem opinio duobus modis excogitata est. Prior convenit cum Augustino in hoc: quod omnia ponit simul in primo instanti creationis facta, solumque differt in explicatione dierum, quia non explicat de diebus spiritualibus, sed de diebus naturalibus et sensibilibus. Dicit tamen non fuisse sex, sed unum sexies repetitum per comparationem ad res conditas. Et hanc opinionem defendit Cajetanus, Genes. 1, in explicatione primi diei, in fine, et in initio capitis 2. Fundatur præcipue in illis verbis cap. 2: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri*, etc., ubi primum ponderat verbum illud, *in die quo*, nam inde colligit fecisse Deum cœlum et terram, in uno die, quæ fuit etiam ponderatio Augustini, lib. 5, Genes., a principio, et aliis multis locis: secundo ponderat Cajetanus illa verba, *et omne virgultum agri*, per quæ declarari putat loqui Moysem de cœlo et terra non nudis et informibus, sed cum toto ornatu, quem per sex dies acceperunt, ac denique prout includunt non tantum simplicia corpora, sed etiam mixta, nam virgulta agri mixta sunt; unde ulterius infert declarasse Moysem per illa verba opus antea narratum in tertio die, in uno et eodem die cum cœlo et terra factum esse, et per hoc etiam significasse, idem esse intelligendum de omnibus aliorum dierum operibus: ac denique concludit, etiam omnia opera, quæ in primo die dicuntur facta, non successive per discursum ejus fuisse facta, sed simul in principio illius diei. *Quia idem est* (inquit) *judicium quoad simultatem temporis cum creatione cœlorum, et terræ productis tertio die, et aliis diebus*, et similiter eadem erit ratio de productis in uno die quoad simultatem temporis in productione sua.

2. *Secunda via est Cani apud Molinam.* — At vero Cano, (ut Molina refert) in aliis conveniens cum Cajetano, in hoc ultimo differt. Fatemur enim diem, de quo Moyses loquitur, esse naturalem, et in re fuisse unum tantum sexies repetitum: nihilominus tamen dicit in illo die non fuisse omnia simul facta, sed cum aliqua successione in partibus illius diei. Quam successionem solum in productione mixtorum putat esse necessariam, quia expresse narrantur facta ex materia præjacente, ut in capite decimo, expendimus; de cœlis vero, et elementis prout nunc sunt, putat simul esse facta in illomet die, in ejus principio. Interrogatus autem, quo vero sensu potuerit Moyses dicere, sex diebus esse facta, quæ uno tantum die facta sunt, respondet subintelligendo conditionem, et

utendo verbis absolutis in sensu conditionato, quia si opera illa per distinctos dies essent facienda, sex diebus, et illo ordine fierent; qui modus loquendi (ait) non est inusitatus, ita enim multi exponunt illud Psalm. 101 : *Ipsi peribunt, tu autem permanebis*, id est, licet ipsi pereant, tu perire non potes, et illud Matth. 42 : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt,* id est, etsi illa deficiant, verba mea deficere non possunt, et Aristoteles in simili sensu dixit 2, de Cœlo, cap. 2, motum cœli initium habere ab oriente, cum ipse putaverit, non incepisse, quia si incepisset, inde inciperet. Cur autem voluerit Moyses uti illo modo loquendi rationes variæ redduntur, prima a posteriori, ut captui nostro,et rudis populi se accommodaret,ut possent facilius magnitudinem, varietatem et ordinem tot rerum rudiores concipere. Secunda ex Cajetano, ut ostenderet naturalem ordinem, et consecutionem talium rerum, ratione cujus optime potuit Moyses illa repetitione ejusdem diei uti per comparationem ad sex gradus rerum, qui in illis diebus commemorantur. Tertio id fecisse credunt ex inspiratione divina, ut per illum modum perveniretur ad diem septimum, et requiem illius commemorandam, ut eo modo disponeret, et induceret homines ad sabbatum, seu septimum quemque diem hebdomadæ, ad Dei cultum, et in memoriam beneficii creationis consecrandum.

3. *Secunda opinio affimans et vera. — Probatur primo. — Secundo.* — Nihilominus dicendum est, sicut Moyses de die naturali, et sensibili locutus est, ita etiam de vero numero sex dierum in re existentium, et sibi succedentium fuisse locutum, et in singulis illorum dierum aliquod opus esse factum, prout ab eodem Moyse in aliquo vero sensu narratum est. Hæc assertio primum absolute, deinde in particulari contra dictas opiniones probanda est. Primum et præcipuum ejus fundamentum est plana et sincera littera Scripturæ. Quia si quæ ratio cogit ad dicendum Moysem esse locutum de die naturali et omnibus intelligibili, eadem cogit ad dicendum locutum esse de vero, et reali numero sex dierum distinctorum, et numerabilium tali numero, qui ab omnibus intelligi possit. Ratio enim retinendi veram significationem diei naturalis est illa communis, quod verba Scripturæ non sunt ad metaphoras transferenda, nisi vel necessitas cogat, vel ex ipsa Scriptura constet, et maxime in historica narratione, et ad instructionem fidei pertinente : sed hæc ratio non minus cogit ad intelligendum proprie dierum numerum, quam diei qualitatem, quia non minus uno modo, quam alio destruitur sinceritas, imo et veritas historiæ. Secundo hoc valde confirmant alia Scripturæ loca, in quibus hi sex dies tanquam veri, et inter se distincti commemorantur, ut Exod. 20, dicitur : *Sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est.* Et infra : *Sex enim diebus fecit Dominus cœlum et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt,* et idem repetitur in cap. 31. In quibus locis sermonis proprietas colligi potest tum ex æquiparatione, nam cum dicitur : *Sex diebus operaberis,* propriissime intelligitur : tum quia non est verisimile, potuisse populum intelligere verba illa in alio sensu, et e contra incredibile est, Deum in suis præceptis tradendis illis verbis ad populum fuisse locutum, quibus deciperetur, falsum sensum concipiendo, si Deus non per sex veros dies opera sua fecisset.

4. *Tertio.* — Tertio accedit communis intelligentia Patrum. Omnes enim, qui de vero die primum interpretantur, secundum intelligunt non de eodem, sed de simili die proxime succedente, et sic de cæteris, atque adeo intelligunt, illum dierum numerum verum, et realem fuisse. Ita docent in principio Exaemeron et Genesis, Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Beda, Strabo, et alii, Nazianzenus, orat. 43, in principio, et 44, in princip., Athanasius, orat. seu serm. 3, contra Arian., ante medium : *Tota rerum natura intra sex dies condita est, et primo quidem lux quod spatium diem appellavit,* et sic suo ordine reliquos numerat. Idem sentit Gregorius 32 Moral., cap. 9, alias 10, Damascenus, lib 2, cap. 5 et 7, et alios cum scholasticis congerit Martinengus.

5. *Quarto.*—Quarto addo Patres asserentes, et ex Scriptura colligentes mundum in die Dominico fuisse creatum : ita enim Ecclesia in hymno matutino diei Dominici canit :

Primo dierum omnium,
Quo mundus extat conditus,
Vel quo resurgens conditor
Nos, morte victa, liberat.

Et docet Leo papa, epist. 79, cum aliis, quos retuli, tom. 1, de Relig., lib. 2, de Festis, c. 4, n. 15, et addi potest Concilium Tridentinum, sess. 2, dicens Deum in Dominico die lucem condidisse, resurrexisse, et Spiritum sanctum ad Apostolos misisse. At vero si numerus sex dierum verus non est, nullo fundamento dici potest, creasse Deum mundum in Dominico

die. Et eadem ratione non posset dici requievisse ab operibus suis in die sabbati, sicut sentit Scriptura, quoties hac ratione diem septimam vocat sabbatum Domini, ut Exod. 16, 20, 35, Deut. 5, et sentiunt dicti Patres : nam inde colligunt Deum in die Dominico incepisse opera sua, quia in die sabbati ab illis cessavit. At vero si Deus intra unum diem omnia opera sua perfecit, vel in eodem die ab omni opere quievit, si in primo instanti intrinseco imitativo illius diei omnia simul perfecit, vel saltem si in illo uno die omnia successive consummavit, in sequenti die quievit. Quo ergo fundamento, vel qua consecutione dici potest, die Dominico creasse mundum, et die sabbato quievisse?

6. *Evasio removetur.* — Repondebunt fortasse , non dici Deum quievisse in die sabbati, quia secundum realem durationem et conversionem primi mobilis ille fuerit septimus dies post primum, qui Dominicus appellatus est, sed solum secundum metaphoricam numerationem et accommodationem septimum appellatum esse, et consequenter inde in populo Dei talem diem sabbatum esse appellatum : non quia in simili die septimo vere Deus quieverit, sed quia requies Dei per numerationem septimi diei declarata est. At enim, quis non videat, interpretationem hanc veritati et sinceritati Scripturæ multum derogare , cum in re ipsa requies Dei non contigerit in septimo die, et consequenter nec septimus dies fuerit dies requietionis Dei, ac proinde nec sabbatum vere nominari, nec inde colligi possit, Deum in die Dominico mundum creasse.

7. *Probatur.* — Quinto argumentor ratione, quia si Moyses loquitur de die naturali solari, vel illi æquivalenti, et dicit factum esse mundum, prout nunc est, sex diebus, et in re non fuit, nisi in uno tantum factus, falsum dicit in proprietate sermonis, et nulla ratio sufficiens talis metaphoræ : imo (quod gravius est) per nullam metaphoricam locutionem, quæ ratione subsistat, potest illius locutionis veritas salvari. Prima pars se nota est, nam est ipsa assertio contrariæ sententiæ, ideo enim recurrit ad metaphoricas expositiones, quia non censet, veram esse historiam in proprietate sermonis. Secunda pars probatur, quia omnes rationes metaphoræ, quæ adducuntur, inanes sunt et insufficientes , ut per talem metaphoram solvetur, vel supponatur varias illius narrationis, ut in tertia parte rationis sumpsi. Quam probo, quia imprimis, quod ait Procopius Moysem usum fuisse illo numerationis modo ad rudis populi instructionem, non sufficit ad veritatem sermonis explicandam, si verba non sunt factis conformia. Unde ut illa ratio locum habeat : supponere debet, ita facta esse omnia sex diebus, sicut narrantur : alioqui narratio ejusmodi potius simplices, et fere omnes audientes deciperet, quam instrueret. Accedit quod si omnia facta essent simul in uno momento, ut distincte conciperentur, possent sigillatim explicari res factæ sine numeratione dierum primi, secundi, et tertii, nam hæc numeratio non lucem, sed potius summam obscuritatem et difficultatem afferret, in concipiendo res simul factas per dierum successionem. Et simili modo si res omnes sunt factæ intra unum diem cum successione, tota varietas, et multitudo rerum factarum posset cum successione intra eumdem diem sine fictione sex dierum cum eadem, vel majori perspicuitate explicari.

8. *Convincitur expositio Cajetani de sex gradibus rerum in num.* 1. — Deinde quod Cajetanus addit potuisse illam numerationem dierum fieri ad denotandum sex gradus rerum factarum, etiam est gratis excogitatum, et in rigore est falsum, quia opera, quæ sex diebus facta narrantur, non continent sex gradus rerum, qui sigillatim singulis diebus facti sint, maxime secundum ipsum Cajetanum. Nam ipse supponit gradus spiritualium rerum, cœlorum, et elementorum in primo instanti creationis esse factos, et consequenter etiam lucem, ac proinde postea in illo die nihil esse additum, nisi motum localem primi mobilis, qui non potest dici novus gradus rerum, sed accidens quoddam corporis cœlestis : ergo in illo die, si tempus illius inspiciamus, nullus rerum gradus factus est : in primo autem instanti extrinseco, non tantum unus, sed plures gradus rerum facti narrantur. Ac subinde in secundo die, si per firmamentum æthereum cœlum intelligimus, et illo die productio ejus quoad substantiam refertur, non fit repetitio, vel numeratio propter aliquem novum gradum rerum, qui sub cœlo non esset comprehensus; et idem de quarto die objiciemus. Præterquam quod res ipsas secundum se spectando, ex parte illarum nulla est ratio talis ordinis, ut quod inter firmamentum, et solem, ac stellas, maris congregatio, terræ manifestatio, et plantarum productio interponantur, item quod gradus aquatilium, et volatilium non distinguantur tanquam duo gradus distinctis diebus narrandi, et gradus brutorum distincto die numeretur, cum non magis a vo-

latilibus, quam hæc ab aquatilibus distinguantur, et quod gravius est, unus dies ascribitur brutis et homini, cum multo magis in gradu distinguantur, ut supra etiam argumentabar. Ex ordine igitur, ac distinctione rerum factarum nulla ratio distinctionis dierum, aut veritatis narrationis eorum reddi potest, si revera in se distincti non fuerunt.

9. *Evertitur Cani defensio per sensum conditionatum in n.* 2. — Atque hinc evidenter evertitur veritatis defensio per sensum conditionatum a Cano excogitatum. Nam licet ille sensus aliquando locum habeat, quando vel materia ipsa, vel circumstantiæ locutionis illum admittunt, ut in exemplis, quæ Cano inducit, probabile est : at in præsenti nullo modo potest accommodari. Nam illa conditionalis, si mundus cum successione dierum fieret, intra sex dies et tali ordine fieret, falsa est, quia disparata, et non necessaria, potuisset enim fieri vel pluribus, vel paucioribus diebus, vel alio ordine pro arbitrio facientis, cum res ipsa non magis hunc ordinem, vel numerum dierum, quam alium ex se postulent, ut ostensum est, et per se notum videtur : in quo ergo fundari potest veritas hujus conditionalis. Maxime cum conditionalis veritas aut connexionem aliquo modo necessariam inter antecedens, et consequens requirat, aut saltem certum eventum sub conditione futurum, quem oportet esse prævisum, ut vera sit locutio, quod in præsenti excogitare, aut fingere valde frivolum est. Unde licet in prædictione prophetica aliquando habeat locum conditionalis assertio, historicæ narrationi nullo modo potest accommodari, quia conditio ipsa suspendit factum, et consequenter repugnat historiæ : ideoque nunquam in Scriptura invenietur absoluta assertio pro conditionata in historica narratione. Dicetur forte, quod et Cano indicasse fertur, narrationem illam non per solam conditionem, sed quasi per comparationem ad alium operantem esse intelligendam, ut sensus sit, quod si alius a Deo illud opus fecisset, septem diebus ad illud perficiendum indiguisset. Sed hoc non solum voluntarium, sed etiam vanum est, quia sicut Deus nullo tempore indigebat, ita quilibet alius a Deo in quocumque dierum numero illud opus perficere non potuisset, etlicet fingatur in aliquo potuisse, frustra fingitur sex diebus potius, quam sex millibus ad id perficiendum indiguisse. Ac denique etiam illo modo non salvatur veritas locutionis : quia etiam in vulgari sermone licet interdum dicamus aliquem uno die fecisse, quod alter vix septem diebus faceret, nunquam tamen vere dicemus illum priorem septem diebus tale opus fecisse, si revera in uno die illud consummavit : Scriptura autem non tantum dicit Deum operatum esse, quod pro septem diebus sufficeret, sed simpliciter narrat, sex diebus operatum esse, et postea quievisse, ut allegatum est : tandem hinc facile rejicitur altera ratio sumpta ex sanctificatione diei sabbati. Quæ quidem est optima, et in Scriptura fundata supposita historiæ veritate : nam revera Deus per sex dies voluit mundum condere, et septimo vacare, ut homines instrueret tam moraliter, quam religiose ad vacandum Dei, eique septimum, et ultimum uniuscujusque hebdomadæ diem Deo consecrandum. At vero ablato historiæ fundamento, valde frivola est causa illa ad reddendam metaphoræ rationem, tum quia vis rationis consistit in exemplo divino, non in figura sermonis : exemplum autem nullum est, si res non est ita facta, sicut narratur, tum etiam quia illa ratio solum declarat finem quemdam extrinsecum, propter quem ille idem dies sexies repetitus, senarius dierum simpliciter appellatus est ; locutio autem non sumit veritatem a fine extrinseco, sed ex conformitate ad rem dictam, quæ per illam rationem non explicatur, nam locutio falsa non fit vera ex eo solum, quod ad bonum finem referatur,

10. *Probatur secundo vera sententia specialiter contra Cajetanum.* — Sexto contra Cajetanum specialiter induci possunt omnia, quibus cap. 10, specialiter probavimus, mixta non fuisse facta simul, et in eodem momento cum terra et aqua, quia ex terra, et aqua facta sunt, ut Scriptura narrat, quoniam repugnat fieri ex aqua, et simul cum aqua, quia productio ex aqua supponit aquam, idemque est de productione ex terra, et de productione hominis ex limo terræ, ut ibi late diximus. Et ideo Concilium Lateranense expresse dixit humanam creaturam post alias fuisse compositam ; unde recte dixit Theodoretus, lib. 5, divin. Decret., cap. de Materia : *Moysem aperte docuisse, quænam ex iis, quæ noverant, et quænam ex iis, quæ erant, fabricatus est opifex,* quod optime prosequitur, et concludit, *hominem fecisse partim ex his, quæ erant, quantum ad corpus, partim ex his, quæ non erant, quantum ad animam.* Isti autem varii modi fabricandi necessario inter se requirunt successionem. Quæ non minus efficaciter probatur ex eo quod terra aliquando fuit vacua et inanis, id est, carens fructibus et animalibus, et cooperta aquis, cum postea

apparuerit. Neque enim recte hæc exponuntur conditionaliter, aut quasi aptitudine, et quantum est ex se, quia hoc modo etiam nunc posset dici terra inanis et vacua, et cooperta aquis, utique quantum est ex se, et conditione naturali, vel nisi Deus aliter illam ornasset, vel disposuisset : at illa locutio nunc absolute dicta falsa esset : ergo etiam in primo die, vel instanti, si jam erat in illo discooperta et floribus vestita. Et optima ratio est sæpe tacta, quia Moyses non explicabat terræ naturam, ut diceret, quid de se haberet, sed narrabat historiam et statum, in quo primum a Deo fuit condita, et in quo postea constituta est. Unde obiter satisfit vulgari interrogationi, cur Deus successive fecerit, quæ potuit in momento simul producere, cujus rei varias rationes, in cap. 10, in fine, ex Patribus reddidimus. Quibus suppositis, nunc addimus duo notari posse, quæ successionem necessario postulabant : unum est tempus et motus, id est, dies ipsi, seu motus locales cœlorum, qui in illis sex primis diebus facti sunt, et intrinsece successionem includunt : aliud est productio ex corpore facto ex nihilo, nam illa duo non potuerunt esse sine successione discreta (ut sic dicam) unde supposito, quod Deus propter rationes supra tactas voluit quædam facere ex nihilo, alia ex rebus jam factis ex nihilo, necessario debuit cum aliqua successione operari.

11. *Probatur septimo specialiter contra Canum.—Conjectura quædam exploditur.*—Tandem supposita successione in horum operum productione, facile confutatur Cani sententia ad unum diem coarctantis totam seriem rerum, et productionum in illis diebus factarum. Nam omnes difficultates, quæ in hac successione explicanda occurrunt, non oriuntur ex parvitate, vel alterius operis executionem interpositi : sed in ordine tantum prioris, et posterioris, quomodo scilicet, potuerit prius esse cœlum sine luce, et postea fuerit illi addita lux, et postea firmamentum, quod etiam est cœlum, et quomodo fuerit lux ante solem, vel cœlum sine stellis, et similia, quæ non magis difficilia sunt, sive per diem, sive per horam prius, vel posterius facta dicantur : ergo si Canus admittit hanc successionem, et omnes difficultates devorat, frustra intra unum diem omnia concludit, novas et insuperabiles difficultates addendo, et planas Scripturæ, et historicas locutiones ad tropos, et insinuatos sensus verborum detorquendo. Dicetur fortasse non videri verisimile, tantam temporis moram inter singula opera interpositam fuisse, alioqui oporteret in singulis diebus facto uno opere, in reliquo diei tempore ab omni opere cessasse, et quasi otiosum fuisse Deum. Sed hæc conjectura valde humana, et debilis est, tum quia esto demus, voluisse Deum integrum diem uni operi dicare, etiamsi illud in puncto, aut brevissimo tempore perfecturus esset, et reliquo tempore illius diei a novo opere vacare, quid absurdi, vel incommodi inde sequeretur, numquid non est Deus suorum operum Dominus, ut ea potuerit, quo vellet modo facere ? Certe vel propter hoc ipsum solum, nimirum ut se liberum in operando ostenderet, id faceret potuisset, et omnes rationes, propter quas supra diximus fecisse Deum multa successive, quæ simul facere potuisset, ad hoc etiam applicari possunt, ut propter easdem potuerit multis diebus facere opera, quæ uno die perficere potuisset, et in uno die, una hora operari, et in aliis ab opere vacare. Deinde vero addimus, talia fuisse opera singulorum dierum, ut in singulis potuerit Deus totos dies integros operari, ut in singulorum operum explicatione monstrabimus.

12. *Ad fundamentum contrarium positum in n. 1 ex 2 c. Genesis. — Prima expositio proximi loci Geneseos. — D. Thomas dictam expositionem admittit, non tamen quod ex ea intulerunt Cajetanus aut Cano.* — Circa fundamentum contrariæ sententiæ solum supersunt explicanda verba illa cap. 2 Gen.: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri,* quæ duas habent expositiones, una est, ut intelligantur de primo die tantum, ut intellexerunt Cajetanus et Cano, licet diverso modo. Nam Cajetanus intelligit illud solum ratione primi instantis illius diei, in quo creavit Deus cœlum et terram, Cano vero de toto tempore illius diei illum exponit : et uterque intellexit, per illa ultima verba, *Et omne virgultum agri,* indicata esse omnia mixta, et omnia opera sex dierum, et alter inde conclusit, omnia esse simul facta in primo instanti illius diei ; alter vero omnia esse facta in illo die non simul, sed successive. At vero divus Thomas, 1 part., q. 74, articulo secundo, ad primum posteriorum argumentorum, admittendo expositionem de primo die, neutrum illorum consequentium admittit, et ad illa ultima verba, *Et omne virgultum agri,* respondet virgulta non esse facta in illo die in se, et in actu, sed in potentia terræ, cœli, et aliorum elementorum, quomodo omnia facta sunt in primo instanti creationis. Et hoc putat esse a Moyse explicatum, cum ad

dit, *Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret* : non enim poterat germen, aut herba actu, et in se fieri, antequam esset : ut ergo denotetur, in illa die solum in potentia esse factum germen, additur, *antequam oriretur*. Quæ fuit expositio Augustini , lib. 5 Gen. ad litter., cap. 4, et lib. 6, a principio, et Gregorii, dicto lib. 32 Moral., cap. 10.

13. *Judicium de illa expositione.* — Hæc expositio sano modo intellecta veram continet doctrinam, quia omnia mixta sunt in elementis in potentia saltem ut in causa materiali, quomodo dixit Gregorius *quod creatura omnis simul per substantiam extitit, quamvis non simul per speciem processit,* quamvis non omnia sint prius facta in semine tanquam in proxima efficiente causa, ut circa opera tertii, quinti, et sexti diei explicabo. Et ex hac parte dicta expositio satisfacere posset argumento, quia ex verbis sic expositis nullo modo opinio Cajetani, aut Cani confirmatur. Imo etiam non videtur posse cum doctrina Augustini consistere, quia ipse in aliis locis supra citatis docet, omnia opera sex dierum simul in uno die successionem non habente fuisse facta : ergo etiam mixta facta tertio, quinto et sexto die, prout in illis facta narrantur, facta sunt primo die, et simul : at vero non narrantur facta in illis diebus in potentia, ut per se notum est : ergo non consonat illa expositio cum priori doctrina Augustini, et ideo dixi supra, videri Augustinum varie de mixtorum creatione fuisse locutum. Tandem addo illam expositionem non esse litteralem , nam revera in illis verbis capitis secundi recapitulat Moyses omnia quæ narraverat in primo capite, ut patet ex illis verbis , *istæ sunt generationes cœli et terræ ;* nam pronomen *istæ* omnes productiones prius narratas designat, ut clarius explicaret, sub cœlo et terra comprehendere cætera addidit, *Et omne virgultum agri*, sub uno specifico opera alia insinuans.

14. *Non placet quod ex de Thoma allatum est in n. 12 de productione virgultorum in potentia.*— Non ergo illud addidit propter solum esse in potentia, tum quia hoc modo superflue adderetur : tum etiam quia non proprie dicitur fieri, aut creari in sua specie, quando solum in potentia fit. Neque subjuncta verba, *antequam oriretur in terra* , vel *priusquam germinaret,* idem significant, quod prius quam in se, et actu fierent, aut existerent, sed prius quam ordinario, et connaturali modo a terra, et ex terra fierent. Nam herba quæ primitus facta est, non ex præcedenti semine, vel dispositione terræ, et actione cœli orta est, qui est proprius modus naturalis germinandi , aut oriendi ex terra, sed facta est immediate a Deo ut auctore naturæ, sicut primus etiam homo factus est sine semine. Qui modus productionis est quasi medius inter rigorosam creationem et generationem , et ideo nunc creatio, nunc generatio dicitur. Ad explicandum ergo , in illo die fuisse germen et herbam factam isto modo singulari, et primordiali, et non per propriam generationem, verba illa addita sunt. Quod evidenter alia statim subjecta declarant : *Non enim pluerat Dominus Deus super terram , et homo non erat qui operaretur terram* : nam quia per has causas solet terra ordinario modo herbam proferre, et illæ causæ nondum tunc præcesserant, ideo per illam causarum naturalium carentiam optime declaratum est, modum illum germinandi ex peculiari efficacitate auctoris naturæ, non ex ordinariis naturalibus causis fuisse.

15. *Secundo et communis expositio prædicti loci Geneseos* 2.—Secunda ergo et communis expositio est, in illa recapitulatione capitis secundi particulam, *in die, qua creavit Deus*, non designare unum certum diem, sed indefinite sumi pro quocumque die, in quo aliquod ex illis operibus factum sit : sive ille dies fuerit idem, sive diversus, sive unus, sive plures. Frequens enim est in Scriptura sacra, ut singulare pro plurali ponatur, et in modo loquendi satis usitato res diversis temporibus factæ brevitatis causa solent sub una singulari voce temporali comprehendi : ut si quis dicat, die nativitatis Christi, Virginis, aut Joannis Baptistæ fit hoc vel illud, non significat, in uno, et eodem die id fieri, sed subintelligitur virtualis repetitio, in die natalis Christi, in die nativitatis Virginis, etc. Sic ergo subintelligi potest in dictis verbis. Adde tamen, usitatum esse in Scriptura, ut dies pro indefinito tempore ponatur, ut Joan. 8: *Abraham exultavit, ut videret diem meum,* id est, tempus mei adventus. Et Isa. 49, et 2 Cor. 6 : *Tempore accepto exaudivi te et in die salutis audivi te. Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis,* Deuter. 32 : *Juxta est dies perditionis, et adesse festinant tempora.* Ita ergo accipi debet, vel potest in citato loco, ut Beda, et alii voluerunt.

16. *Objectio ejusque dissolutio.—Altera solutio.*—Neque obstabit, si quis objiciat, inconveniens esse, in voce illa *dies* æquivocationem, aut metaphoram admittere, præsertim in tam brevi contextu. Nam respondemus nullam esse

metaphoram, nec æquivocationem propriam, sed varium usum vocis intra propriam significationem ejus, qui usitatissimus est; nam *dies* de se non est vox singularis ad unum diem tantum significandum determinata : sed est vox communis et indifferens, quæ aliter sumitur, quando cum aliqua determinatione ponitur, ut dies unus, dies primus, secundus, aut septimus : aliter vero quando absolute et indefinite ponitur, et tunc ex circumstantiis, et materia sermonis potest nunc ad singularem diem, nunc ad indefinitum tempus, vel diem, vel etiam ad plures dies cum aliqua accommoda partitione significandos determinari. Et ita in toto cap. 1 et 2 Genesis ; ubi sumitur pro singulari die, cum aliqua determinatione ponitur indefinite quemcumque diem, et plures significat, ut cum dicitur in cap. 1 : *Appellavit, que lucem diem*, et infra: *Fiant luminaria, et dividant diem, ac noctem*, et iterum: *Posuit Deus luminare majus, ut præesset diei*, etc. In quibus omnibus locis pro quocumque die indifferenter vox illa sumitur, quia proprietas ibi indicata in omnibus invenitur. Sic ergo in capite secundo prius est sermo de singulari die cum additione septimi diei. Postea vero cum generatim fit sermo de operibus illorum dierum, indefinite dicitur: *In die quo fecit Dominus*, etc., ut indicetur sermonem esse indefinitum de tempore illo, in quo factus, et formatus est mundus, vel de quocumque illorum dierum, in quibus Deus operatus est ante septimum diem. Nec mirum est, quod Moyses, cum summatim opera recapitulet, dies etiam, in quibus facta sunt, uno etiam diei nomine comprehendat. Addo tandem duplicem aliam significationem nomine diei in dicto capite primo Genesis indicari, scilicet, artificialis, qui ab ortu Solis usque ad ejus occasum durat, et naturalis, qui integra revolutione Solis conficitur. Prior enim significatio indicatur in illis verbis: *Appellavitque lucem diem*, et ibi, *Ut dividant diem, ac noctem*, et ibi, *Luminare majus, ut præesset diei*. Altera vero ibi, *Factumque est vespere, et mane dies unus*. Nam quia tempus lucis et præsentiæ Solis est pars præcipua integri diei naturalis, ideo integer cursus Solis a præcipua parte dies appellatus est, vel certe quia Sol ubicumque adest, diem facit, et nox quasi per accidens ex absentia ejus sequitur. Et utraque significatio propria est, licet ex circumstantia litteræ sit determinanda : sic ergo de usu ejusdem vocis in aliis significationibus censendum est.

FINIS LIBRI PRIMI DE UNIVERSI CREATIONE.



ELENCHUS CAPITUM LIBRI SECUNDI

DE SINGULORUM SEX DIERUM OPERIBUS, ET SEPTIMI DIEI REQUIE.



LIBER SECUNDUS.

DE OPERIBUS

SINGULORUM SEX DIERUM, ET SEPTIMI DIEI REQUIE.

1. *Notatio prima de duplici genere corporum, simplicium scilicet et mixtorum et quo ordine de eis agendum.* — Duo imprimis notanda sunt. Primum est inter corpora universi quædam esse simplicia, et alia mixta. Priora sunt cœli et elementa, ex quibus, ut Philosophi censent, universum primario et quasi essentialiter componitur, quia primarius ordo universi secundum hæc corpora attenditur, et quia in illis corporibus prius factum est universum actu et in se, et per propriam creationem. Mixta vero ex elementis constant, et in simplicibus corporibus virtute continentur, et juxta participationem illorum in universo collocantur, ideoque ad constitutionem universi secundario pertinere dicuntur. Quod quidem secundum ordinem situum, qui ad unitatem universi inter corpora, ex quibus constat, præcipue consideratur: non secundum ordinem perfectionis accipiendum est, nam in hac mixta corpora regulariter, seu ex genere suo superant simplicia. Unde etiam fit, ut licet corpora simplicia productionis, seu executionis ordine fuerint propria, nihilominus ordine intentionis priora sint mixta, nam ad illorum generationem et conservationem simplicia ordinata sunt, et omnia tandem propter hominem, qui supremum gradum inter mixta continet, facta sunt. In præsenti autem materia de his corporibus secundum ordinem executionis tractamus, et ideo in præcedenti libro dictum est de creatione universi prout ex simplicibus corporibus constat, in hoc vero de aliis operibus, quæ ad productionem et conservationem mixtorum a creatore universi in ejus exordio facta sunt, dicendum superest. Quia vero hæc opera non simul, sed per successionem sex dierum a Deo sunt facta, ideo sigillatim etiam, et per singulos dies a nobis sunt explicanda.

2. *Notatio secunda triplicis operis, creationis, distinctionis, et ornatus ex D. Thoma.* — Secundo advertere oportet, in productione universi tria opera distingui a theologis, scilicet creationis, formationis, seu distinctionis, et ornatus. Hanc operum divisionem tradit divus Thomas, 1 part., quæst. 65, in principio, et latius, explicat quæst. 70, art. 1. Habetque fundamentum in verbis Scripturæ, nam Gen. 1, de opere creationis dicitur: *In principio creavit Deus,* etc. Et de opere distinctionis: *Divisit lucem a tenebris,* etc., *Dividat aquas ab aquis,* et iterum: *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum, et appareat arida,* quæ verba opus cujusdam distinctionis significant. De opere vero ornatus intelligit divus Thomas verba illa quarti diei: *Fiant luminaria in firmamento cœli,* expressius vero in initio capitis secundi, fit mentio ornatus in verbis illis: *igitur perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum.* Adeoque inter opera distinctionis, et ornatus, D. Thomas distinguit, ut tribus primis diebus opus distinctionis, aliis vero tribus ultimis opus ornatus attribuat, ut ex initiis quæst. 67 et 70, manifestum est. Si quis tamen consideret Scripturæ verba etiam in opere quartæ diei, distinctionem indicat, cum dicit: *Et dividant diem, ac noctem, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Et e converso etiam in opere diei primæ opus ornatus per illa verba significari potest, *fiat lux.* Sicut in quarta significari dicitur per illa verba, *fiant luminaria* est enim eadem ratio. Idemque est de illis verbis secundæ diei, *fiat firmamentum,* et de illis tertiæ diei, *Germinet terra herbam virentem,* etc. Nam si productio animalium quinta et sexta die facta, pertinet ad ornamentum terræ, aquæ et aeris: cur productio vegetabilium facta tertia die ad ornamentum terræ non pertinebit? Quod enim animalia localiter moveantur, et ex ea parte vel major, vel notior sit eorum ornatus, non impedit quominus etiam vegetabilia ornent terram, pulchriorem, et delectabiliorem illam reddendo, etiamsi in illa fixa sint, et quiescant. Præter-

quam quod etiam vegetabilia suum proprium motum habent, quo secundum augmentum, et diminutionem locum etiam aliquo modo mutant, et varios colores induunt, quæ varietas, et ad ornatum pertinet, et illum satis manifestat. Accedit, quod illa duo, scilicet, distinctio, et ornatus vix possunt opere sejungi; nam distinctio (ut D. Thomas dicit) fit formando et perficiendo, quod informe erat, et ideo etiam e converso ornatus non fit sine aliqua distinctione inter ea, quæ ad ornatum pertinent, vel inter id, quod ornatur, et quo ornatur, et hoc videtur etiam colligi ex citatis verbis Scripturæ, *fiat* et *dividat* quæ simul conjunguntur. Idemque colligi potest ex verbis citatis in principio capitis secundi ubi solus ornatus additur perfectioni, id est, creationi cœli et terræ. Et ita etiam Magister, in 2, dist. 12, in principio, et capite penultimo et ultimo nihil distinguere videtur inter opus distinctionis, et ornatus. Unde dicere possumus, illa duo non tam re, quam ratione, seu habitudine distingui, nam ornatus dicitur per habitudinem ad rem quæ formatur seu perficitur: distinctio vero est quasi relatio consequens per habitudinem ad alia. Unde licet fortasse per quamdam accommodationem ornatus tribus ultimis diebus, et distinctio tribus prioribus attribuatur, quia in eis magis relucet, nihilominus, quia in re ipsa aliquid distinctionis, et ornatus in singulis diebus apparet, ideo singulorum dierum opera explicando, simul et indivise de his duobus operibus dicemus.

CAPUT I.

AN LUX PRIMO DIE CREATA SPIRITUALIS, VEL SENSIBILIS FUERIT.

1. *Primæ diei opus lucis productio.*—Primi diei opus fere unicum fuit lucis productio, illis verbis significata, *Dixit autem Deus, fiat lux, et facta est lux,* qua ex parte opus hoc ad ornatum mundi pertinet, ut jam tetigi, et statim amplius ex re ipsa, et ex Patribus explicabo. Dixi autem hoc opus fuisse fere unicum, et non simpliciter esse unicum, quia statim additur, *et divisit lucem a tenebris,* quod ad opus distinctionis pertinet: tamen, quia hæc divisio non aliter facta est, quam producendo lucem, ideo solum fuit quasi quid consequens ad illam, et ideo utrumque pro eodem opere computamus. Circa illa autem verba, quibus hæc actio Dei describitur, scilicet *dixit, fiat, et factum est,* multa ab expositoribus Genesis tractantur, quæ nobis necessaria non sunt. Satis enim certum est, illis verbis non significari aliquod sensibile Dei verbum, quod dixerit, *fiat,* quia nec tunc erant creaturæ, quæ sensibile verbum audire possent, ut ibi Basilius adnotavit, nec sensibile verbum productioni lucis natura sua inserviebat, neque oportebat tunc illud tanquam instrumentum ad lucem creandam miraculose sumere. Ait autem Theodoretus, q. 9, in Gen., potuisse Deum uti voce sensibili propter invisibiles virtutes, ut efficaciam divini imperii agnoscerent; sed profecto Angeli, ut ait Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 29, non addiscunt per sensibilia verba, sed per intelligentiam, vel revelationem mere spiritualem; unde melius ibidem ait illo verbo solum significari divinum imperium internum spirituale, quo efficaciter *vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.* An vero ille actus imperii immediate sit actus intellectus, ut verbum, *dixit,* indicat, vel sit actus voluntatis, juxta illud Psal. 113 et 134: *Omnia quæcumque voluit fecit,* et an effectio ad extra sit immediate ab hoc imperio, vel a potentia exequente, juxta illud Sap. 11: *Subest tibi cum volueris posse,* quæstiones sunt generales, et alibi tractatæ.

2. *Augustini sententia quod lux illa fuerit spiritualis.*— Tota ergo difficultas hujus operis est in explicanda luce, quæ hoc die facta dicitur, quæ scilicet, vel quid fuerit, nam si hoc declaretur, qualis etiam fuerit divisio lucis a tenebris, facile intelligetur; duo autem sunt præcipue tractanda, primum in hoc capite an lux illa spiritualis fuerit, vel materialis, secundum in sequenti quænam fuerit in quocumque ordine constituatur. Circa primum est celebris sententia Augustini asserentis lucem illam fuisse spiritualem et angelicam; ita docet lib. 11, de Civit., cap. 7 et 9, ubi cum aliqua dubitatione loquitur: aliis vero locis idem constanter affirmat, ut videre licet lib. 1, Gen. ad lit., cap. 3 et 9, usque ad finem, et lib. 4, a c. 21, usque ad 28, maxime vero in Imperfect., c. 5, et idem habet, lib. 22, contr. Faust., cap. 10, et lib. 1, contr. adversarium legis et prophetarum, c. 10, 11, ac 12. Fundamentum Augustini in summa est, quia Scriptura potest de spirituali luce proprie, et sine metaphora intelligi, quia lux spiritualis verior, et certior est quam materialis, ut dicit in dicto capite quinto Imperfecti: ergo sine metaphora possunt illa verba de luce spirituali intelligi: ergo ita sunt intelligenda. Hanc consequentiam probat dupliciter, primo in dicto

loco de Civitate, quia Angeli creati sunt intra illos sex dies, quia sunt creaturæ Dei, et non sunt facti ante illos sex dies, quia initium creandi fuit illorum dierum principium, neque post illos sex dies, imo nec post quartum diem, quando facta sunt astra, quia tunc Angeli jam laudabant Deum, Job 38; neque etiam sub operibus secundi et tertii diei continentur, ut constat ex verbis Genesis; ergo fuerunt opus primi diei, et per lucem significantur. Secundo idem probat in aliis locis, quia explicari non potest, quæ lux materialis tunc creari potuerit; quia sol cum sua luce creatus fuit quarto die: ergo lux illa primi diei non fuit lux Solis, neque alia probabiliter cogitari potest; præsertim, quia si lux illa materialis fuit, etiam divisio inter diem et tenebras de materialibus debet intelligi: nulla autem alia lux fuit causa divisionis inter diem et tenebras, nisi lux Solis: ergo non potest opus hujus diei de illa luce, vel divisione materiali intelligi; et hanc Augustini sententiam maxime defendit Rupertus, lib. 1, in Gen., c. 10; quia addit conjecturam, quia si lux illa fuisset materialis, et alia a luce Solis tribus tantum diebus durasset, nam creato sole quarto die evanuisset. Hoc autem nec docet, nec est consentaneum intentioni Moysis, qui effectionem mundi permanentis et stabilis describere voluit; eamdem sententiam secutus est Eucherius, lib. 1, in Gen., cap. 2. Citantur etiam pro hac sententia Isidorus, de Summo bono, c. 10, Beda, in Exaem., et super Gen., et Glossæ ibidem, et Magister, D. Thomas, et alii scholastici; verumtamen hi omnes non adhærent huic sententiæ, sed illam tolerant, aliam non excludendo.

3. *Quid videatur intellexisse Augustinus per spiritualem lucem primo die factam.* — Est autem obscurum apud Augustinum, quæ fuerit spiritualis lux, quæ illo die, et per illa verba fuit facta, an scilicet ipsa substantia Angelorum cum suo lumine naturali, et intellectuali, ejusque creatio: an vero fuerit sanctorum glorificatio; nam in multis locis sentit Augustinus, Angelos creatos fuisse in primo instanti creationis mundi, et comprehensos a Moyse sub nomine cœli in verbis illis: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* ut in superioribus retuli ex lib. 9 Confess., cap. 9 et 16, et in Imperfect. Gen., c. 3, et lib. 1, Genesis ad litter., cap. 9, et lib. 4, cap. 32. Ergo creatio Angelorum quoad substantiam et proprietates naturales ejus, non potest ad opus primi diei pertinere, sive isti dies sint naturales, sive intellectuales, ut Augustinus vult, quia opera illorum debent esse distincta tam inter se, quam a creatione mundi, prout in primo instanti facta est; quapropter probabilius videtur, cum Augustinus dicit lucem hanc primo die factam fuisse spiritualem et angelicam, hoc intellexisse de illuminatione supernaturali facta in sanctis Angelis per infusionem luminis gloriæ et visionis beatæ, quam in ingressu beatitudinis acceperunt; atque ita cum dicit nomine cœli significari Angelos, loqui de Angelis quoad naturam, seu de creatione illorum: cum vero dicit significari nomine lucis, loqui de Angelis quoad gloriam: ut aperte significat, dicto lib. 11, de Civit., c. 7, dicens: *Aut lucis nomine significata est sancta Civitas in sanctis Angelis, et spiritibus beatis de qua dicit Apostolus, quæ sursum est Jerusalem,* etc.; et ita etiam accipiendum est quod in cap. 9, ait Angelos in narratione Genesis comprehensos esse *vel nomine cœli, vel potius nomine lucis.* Et hoc confirmat quod eisdem locis ait, illud mane primi diei fuisse cognitionem matutinam Angelorum, quæ in visione beata consistit, ut supra ostensum est; denique idem convincitur, nam divisionem lucis a tenebris primo die factam exponit Augustinus de divisione inter bonos et malos Angelos, ut ex eisdem locis constat: ergo nomine lucis non potuit angelicam naturam significare, nam in illa non sunt separati boni a malis Angelis, et ideo segregatio inter illos non est in primo instanti creationis facta, quamvis probabile sit in primo die factam fuisse, ut in superiori tractatu disputatum est.

3. *Vera assertio.* — *Probatur primo auctoritate.* — Nihilominus dicendum est aliquam lucem sensibilem et materialem factam esse in opere primi diei, et ad litteram significari per illa verba, *fiat lux,* etc. Hæc est communis opinio Basilii, Ambrosii, Chrysostomi, homil. 3, et aliorum Patrum et Doctorum, quos statim referemus, explicando, quænam fuerit illa lux. Præterea omnes Patres, qui negant Angelos comprehensos esse a Moyse, in primo capite Genesis, manifeste supponunt non fuisse significatos ad litteram nomine lucis, ac proinde lucem illam sensibilem fuisse. Sunt autem illi Patres Athanasius, Chrysostomus, Basilius, Epiphanius, Hieronymus, Cyrillus et Theodoretus citati superiori lib. 6. Præterea sententiam hanc amplectitur Ecclesia in Hymn. Dominic. ad Vesper. dicens:

Lucis Creator optime,

Lucem dierum proferens
Primordiis lucis novæ
Mundi parans originem.

4. *Probat secundo ratione.* — Ubi aperte de hac luce sensibili loquitur; ratione item probatur hæc sententia ex dictis in ultimo capite præcedentis libri, ubi ostendimus hos sex dies, in quibus ornatus est mundus, ex his materialibus et sensibilibus ac naturalibus, quibus utimur, fuisse, sed hi dies conficiuntur ex luce visibili, seu ex præsentia et absentia ejus: ergo talis fuit ille primus dies, in quo facta est lux: ergo lux illa sensibilis et materialis fuit; nam ex præsentia et absentia ejus factus est; secundo, quia verba illa, *et tenebræ erant super faciem abyssi*, quæ proxime ante opus primi diei ponuntur, de tenebris materialibus ad litteram intelliguntur, ut supra probatum est, et patet manifeste ex subjecto illarum tenebrarum, quod verbis illis, *super faciem abyssi*, indicatur: nam *abyssus* aquarum profunditatem significat, ut ex omnium sententia supra dictum est, et denotant sequentia verba: *Spiritus Domini ferebatur super aquas*: facies autem abyssi dicitur extrema pars, vel superficies aeris, vel aquæ: ergo abyssus illa erat subjectum illarum tenebrarum: fuit ergo subjectum materiale: ergo et tenebræ materiales erant, sed lux facta est illo primo die ad depellendas tenebras: ergo lux etiam sensibilis et materialis fuit, et ita intelligenda sunt illa verba, *et divisit lucem a tenebris*, nam de eisdem tenebris in utroque loco sermo est.

5. *Confirmatur.* — Confirmatur ex ratione quam sancti Patres reddunt, ob quam Deus a creatione lucis ornatum universi mundi sensibilis inchoavit, nimirum quia lux est quasi universale ornamentum cœlorum et elementorum, et universarum rerum sensibilium, quia in tenebris decor et pulchritudo rerum cerni non potest; unde in lib. 4 Esdræ, c. 6, *et erat tunc spiritus et tenebræ circumferebantur, et silentium sonus vocis, hominis nondum erat abs te, tunc dixisti de thesauris tuis proferri lumen luminosum, quo appareret opus tuum*; et hac ratione maxime utuntur Basilius et Beda, in Exaemer., et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 7, et Hugo de sancto Victore, lib. 1, de Sacram, p. 1, c. 8, et sequentibus. Accedit, quod cum decrevisset Deus non simul, sed certo dierum numero mundum componere, et ornare propter rationes, quas in fine præcedentis libri tetigimus, et alias quæ in thesauris divinæ sapientiæ latent, et ab initio illorum dierum duratio totius mundi computanda esset, necessarium fuit, ut lux sensibilis, quæ fundamentum est, et quasi formalis causa simul cum motu suo diem constituens, statim in primo die crearetur: ergo lux, quæ tunc creata dicitur, materialis, et sensibilis fuit. Ultimo hoc confirmari hoc potest illa generali regula, qua in superioribus sæpe usi sumus, quia verba Scripturæ quoad fieri possit in proprietate sunt accipienda, præsertim in historica narratione: sed lux in significatione maxime propria et usitata hanc sensibilem lucem significat: ergo de hac intelligenda sunt verba Moysis. Neque satisfacit responsio, quam Augustinus in suo fundamento indicat, quod etiam de spirituali lumine lux proprie dicitur, nam licet hoc verum sit secundum quamdam significationem, altiorem quidem ex parte rei significatæ, nihilominus absolute illa est secundaria significatio ex sapientum usu derivata, spectata primæva illius nominis impositione; nam, ut D. Thomas, 1 p., q. 67, art. 1, notavit, hæc vox *lux* primo imposita est, ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus, postea vero extensa est ad significandam spiritualem lucem; et ideo inquit ibidem D. Thomas, vocem illam spectatam secundum suam primam impositionem metaphorice ad spiritualia transferri, sicut etiam dixit Ambrosius, libr. 2, de Fide, in principio. Quod ergo in dicto loco Genesis sumenda sit illa vox in proprietate primæ significationis suæ, ratio facta ostendit, quia Moyses expresse describere voluit ornatum hujus mundi visibilis. Juvant etiam omnes aliæ circumstantiæ, ut est illa de tenebris quam ponderavimus, item quod illa verba, *dies, nox, mane, et vespere*, non nisi per metaphoram ad spiritualia transferuntur; ergo in illo loco non nisi sensibiliter sumuntur: ergo eodem modo intelligenda est lux, quæ illius diei et noctis, etc., initium, et origo fuit.

6. *Ad fundamentum Augustini in n. 2 multiplex responsio.— Ad Ruperti conjecturam ibid.* — Atque hinc responsum est ad fundamentum Augustini, nam licet aliquando illa vox proprie significet spiritualem lucem, in secundaria quadam significatione minus usitata, nihilominus nunquam solet ita accipi, nisi ex materia, vel circumstantiis locutionis usus vocis in tali significatione indicetur; et ideo non potest illa significatio convenienter ad narrationem Moysis accommodari, ut declaratum est; et amplius constabit consideranti, Moysem rudem populum voluisse instruere, et do-

cere ordinem creationis mundi, ideoque etiam fuisse usum verbis in significatione magis usitata, et quæ omnibus statim occurrit: hoc autem modo lux proprie significat lucem sensibilem. Ideoque secundum subjectam materiam simpliciter negari posset antecedens, quod Augustinus assumit: verumtamen illo dato negamus etiam consequentiam, nam licet illa vox plura habeat significata etiam propria, nihilominus ipsa historia, et aliæ circumstantiæ totius sermonis ostendunt sensibilem lucem esse ibi ad litteram significatam. Ad primam autem Augustini probationem, primo defendi facile posset, quod licet Angeli fuerint creati intra illos sex dies, nihilominus eorum creatio non fuerit in narratione Moysis comprehensa, quia potuit narrare visibilia tantum opera, non invisibilia, ut multi Patres senserunt. Deinde dici potest creationem Angelorum narratam esse a Moyse in primis verbis, quibus creatio sola, non opera ornatus, narrata est in cæteris operibus sex dierum, nec nobis revelatum est, quando inceperit, vel an intra illos sex dies facta fuerit, quamvis probabiliter id conjectemus. Ad secundam vero probationem respondemus imprimis, licet difficile nobis sit explicare, quæ fuerit illa lux, non propterea esse relinquendum proprium, et planum Scripturæ sensum. Deinde dicimus difficultatem illam non esse insuperabilem, quomodo autem expedienda sit partim in sequenti capite, partim explicando opus quarti diei docebimus, et inde etiam patebit responsio ad Ruperti conjecturam: monstrabimus enim, quomodo lux primo die facta ultra illos tres dies durare potuerit, et usque nunc etiam fieri non desiit; et ita etiam constat, quid dicendum sit ad alteram partem doctrinæ Augustini dicentis Angelos quoad creationem comprehensos esse nomine cœli, quoad glorificationem vero nomine lucis; nam sicut primum est verum, non excludendo ab illis verbis creationem proprii et materialis cœli; ita etiam secundum admitti posset; non excludendo productionem sensibilis lucis, ut sensit Beda in expositione Genes, c. 1. Et eodem modo dixit Hugo de sancto Victore supra cap. 10, in primo die, quando in materiali mundo lux sensibilis fiebat, in mundo spirituali factam esse intelligibilem lucem, quæ est mystica quædam interpretatio, et pulchra conjectatio, tamen satis persuaderi non potest.

CAPUT II.

QUÆ FUERIT SENSIBILIS LUX PRIMO DIE CREATA.

1. *Arguitur lucem primo die creatam non fuisse alicujus astri, vel etiam Solis.—Arguitur fuisse primo.* — *Secundo.* — Conveniunt omnes, qui lucem illam sensibilem esse affirmant fuisse formam illam ejusdem rationis cum hac luce, quam experimur, saltem quoad hoc, quod erat essentia quæ damaeris, tenebras depellens, ut dicit Basilius, in quinto capite Isaiæ, seu quæ corporum colores et pulchritudinem manifestabat; quia vero in quarto die dicitur Deus fecisse magna luminaria in cœlo, obscurum, et difficile ab omnibus judicatum est; quænam fuerit illa prima lux, explicare; quia ex altero loco manifeste colligi videtur, non fuisse lucem alicujus astri cœlestis, nec etiam Solis, qui postea factus dicitur: quæ ergo, vel cujus corporis esse poterit illa lux. Aliunde vero videtur ex superius dictis sequi, hanc lucem, non aliam, quam Solis esse potuisse; nam diximus omnia corpora cœlestia in primo instanti fuisse creata: ergo etiam cœlum Solis: ergo et ipse Sol, nam est pars illius cœli, quod integrum creari debuit, nec potuit aliter sine miraculo non necessario creari. Item quia proprium opus creationis substantiarum corporalium in illo momento consummatum est, sol autem secundum naturam suam non fit ex materia præjacente, sed ex nihilo per propriam creationem. Nec spatium illud, quod globus Solis in suo cœlo replet, potuit esse aliquo tempore vacuum, aut sola materia informi, aut alio corpore repletum, ex quo postea sol generaretur: ergo substantia Solis primo die creata fuit; unde fieri videtur consequens, etiam lucem ejus fuisse tunc factam, quia vel est forma ejus, ut Nazianzenus infra citandus loquitur, vel est proprietas connaturalis, ita intrinseca Soli, ut absque illa sine magno miraculo creari non potuerit: ergo lux concreata est corporibus in primo instanti: quomodo ergo postea facta esse dicitur?

2. *Notatio prima de natura lucis.*—Propter has difficultates doctores in plures et dissentientes sententias divisi sunt. Prius vero quam illas referam, nonnulla de luce præmittere oportet, primum est, lucem in abstracto sumptam, seu conceptam non esse rem subsistentem, nec substantialem formam, sed qualitatem accidentalem, realem, et materialem. Ita

docuit divus Thomas, 1 part., q. 67, a. 2 et 3, et traditur a Philosoph., in 2, de Anima, quod hic supponendum potius est quam probandum, tum quia non inquirimus ex professo naturam lucis, sed tantum opus primæ productionis ejus explicamus: tum etiam, quia substantia, vel substantialis forma non est per se sensibilis sicut est lux: tum etiam quia lumen, quod vel est ejusdem naturæ cum luce, vel est proxima participatio ejus, accidens est, quod in aere generatur et corrumpitur: ergo etiam lux est accidens quoddam, et consequenter qualitas, quia in nullo alio prædicamento collocari potest; addimus vero esse qualitatem realem, quia licet ab aliquibus vocetur intentionalis, ad distinguendum illam a qualitatibus elementaribus, quia est purior et excellentior illis, nihilominus vera forma realis est, cum et sit per se sensibilis, et plurium alterationum principium esse possit. Denique materialem esse dicimus: quia et est in subjecto materiali, et ab eo pendet in suo esse, et in eo extensionem quantitatis habet. Scio Basilium vocasse lucem primo die creatam immaterialem, et Nazianzenum incorpoream, in quo autem sensu locuti fuerint, infra dicam.

3. *Notatio secunda de divisione lucis.—Notatio tertia de distinctione lucis a lumine.— Notatio quarta unde lux et unde lumen subdistingui queant.*— Deinde suppono lucem dividi posse in naturalem et gloriosam: naturalis est, quam in his corporibus naturalibus videmus, gloriosam autem vocamus, quæ in sanctorum resurgentium corporibus futura est, de qua an sit alterius ordinis a naturali luce, seu in substantia sua supernaturalis, vel qualis futura sit, ad præsentem locum non spectat: solum ergo supponimus, quod omnibus in confesso est, lucem primi diei naturalis ordinis fuisse, nam ad naturæ ornamentum pertinuit, et ad distinguendum naturalem diem et noctem, creata est. Deinde adverto philosophos accurate distinguere inter lucem et lumen: nam lucem vocant, quæ per se, et quasi ab intrinseco conjuncta est alicui substantiæ, et quasi fons est, et principium luminis lumen autem vocant splendorem, seu qualitatem similem luci, ab illa defluentem, et corpori, in quo inest intrinsecus advenientem, de quibus qualitatibus luce et lumine, an specie essentiali differant, vel tantum in illis accidentalibus conditionibus, physica quæstio est, quæ ad præsens non refert. Nam quod attinet ad verba Genesis, non existimo nomen lucis in eo rigore esse in allegatis verbis accipiendum, nam ubi vulgata habet, *fiat lux*, Septuaginta habent, nomen φῶς, quod lucem significat, unde notant ibi Eugubinus et Ascanius in Glossa magna, illam distinctionem lucis et luminis in Scriptura non servari. Denique adverto lucem, in dicto rigore philosophico sumptam distingui posse ex corporibus, quibus connaturaliter inest: sic enim alia est lux Solis, alia ignis, alia aliquarum gemmarum, vel quorumdam etiam animalium: lumina vero distingui possunt, vel ex causis efficientibus, ut distingui solet lumen Solis, vel candelæ, vel ex subjectis, ut lumen lunæ, stellarum vel aeris, in quibus distinctionibus omnibus, ut sæpe monui, non spectamus rigorosum gradum distinctionis inter hæc membra, quod philosophorum est, latiusque scribimus in tractatu sequenti de Anima, lib. 3, cap. 14, sed tantum usum omnium, et propriam significationem observamus, ut opiniones Doctorum, et nostra resolutio facilius intelligantur.

4. *Prima opinio negans luci factam in sole a principio. — Primus modus exponendi hanc opinionem quod lux illa producta fuerit extra subjectum.*—Est igitur prima opinio, quæ dicit lucem illam fuisse quidem in substantia, et entitate eamdem lucem, quam nunc sol habet, non tamen fuisse tunc factam in ipso sole, neque inhærentem illi tanquam subjecto; quia hujus opinionis auctores supponunt solem non fuisse tunc factum quoad substantiam, sed quarto die. Quomodo autem, aut in quo subjecto facta fuerit lux illa, variis modis exponitur. Primus est, lucem illam factam esse extra omne subjectum, et per se existentem; ita sentit Basilius, homil. 2, Exaemeron, circa finem, et latius homil. 6, circa principium, dicens, prius esse productam ipsam naturam lucis, et postea esse corpus Solis productum, *ut primogenitæ luci vehiculum esset*, et ideo primam illam *lucem sinceram, et immaterialem* vocat; non quia non esset forma corporalis, seu quanta et apta corporis in esse, sed quia non erat corpori immersa, sed separata; ejusdem sententiæ fuit Gregorius Nazianzenus, Or. 43, in novam Dominicam, ubi lumen illud dicit a principio non fuisse solare, *sed incorporeum*, inquit, et *Solis expers*, id est, a sole, et ab omni corpore separatum, *sed postea*, inquit, *ad orbem terrarum illustrandam Soli traditum est*, neque ignoravit Nazianzenus id non potuisse sine miraculo fieri, imo propter miraculi magnitudinem factum esse censet. *Nam cum in aliis rebus* (inquit) *materiam prius conderet, ac deinde eam forma convestiret, ut majoris cujus-*

dam miraculi specimen ederet, formam materia priorem protulit, ac postea materiam induxit, lumen enim forma Solis est, utique sensibilis; et eamdem sententiam indicat Anastasius Synaita, lib. 4, Exaemeron, et Athanasius, q. 83, ad Antiochum, in dictum locum Genesis quatenus dicunt lucem primo die factam, in quarto fuisse in sole positam, vel inter sydera distributam, quod etiam sentit Theodoretus, in verba illa Psalm. 48: *Laudate eum Sol, et luna, laudate eum omnes stellæ, et lumen;* et in eodem sensu dicit, q. 14, in Gen. Deum creasse lucem *prout illi libuit,* et postea illam pro arbitrio suo distribuendo, luminaria parva, et magna condidisse, et plura similia pro hac sententia ex Patribus refert Ascanius in Glossa magna.

5. *Non placet dictus modus* —Verumtamen, ut sæpe ex doctrina Augustini diximus, in prima rerum conditione non sunt facile credenda magna, et inusitata miracula, quia tunc Deus creaturam condebat, et ideo consentaneum fuit sapientiæ ipsius connaturali modo unamquamque rem condere; nam miracula ad supernaturalem ordinem spectant, et non solent a Deo fieri, nisi in fidei confirmationem, seu exercitium, et ideo nulla tunc erat opportunitas, vel ratio faciendi tale miraculum, quale fuisset, lucem separatam creari, et conservari. Deinde supponit illa sententia corpus solis quoad substantiam suam non fuisse factum, quando fiebat lux, cujus contrarium argumento facto sufficienter existimo convinci, nisi etiam negamus creationem omnium cœlorum quoad eorum substantiam simul, et in principio factam fuisse. Quod si sol tunc jam erat, incredibile profecto est, lucem sejunctam a sole creatam fuisse, cum sit proprietas illi connaturalis; et aliæ etiam difficultates in hac sententia occurrunt, quæ aliis communes sunt, easque statim notabimus.

6. *Alter exponendi modus quod lux fuerit in subjecto sole distincto.* — Est ergo secundus dicendi modus lucem fuisse creatam in alio corpore a sole distincto, quod alii nubem lucidissimam, alii ignem, alii confuse splendissimum corpus nobis ignotum appellant. Ita loquitur Hugo de S. Victore, l. 1 de Sacram., 1, c. 9 et 10, ait enim fuisse aliquod *lucidum corpus, vicem solis gerens;* et rationem inquirens, c. 11, cur Deus non statim fecerit solem, respondet fortassis tunc non fuisse mundum dignum plena luce, aliquam tamen accepisse, *ut vide* (inquit) *exire aa ordinem, et dispositionem.* Sic etiam Petrus Comestor, Lyranus et Abulensis vocant nubem lucidam. Ex scholasticis eodem modo loquuntur Alensis, 2. p., q. 46, memb. 5, a. 1. Ubi vocat corpus lucidum formatum ex præjacenti materia: et citat Bedam dicentem fuisse nubem lucidam, quod etiam habet Bonaventura, in 2, d. 13, art. 1, q. 1, cum Magistro ibi. Alii vero lucem illam vocant ignem splendentem et emicantem; ita loquitur Gregorius Nyssenus, lib. de Histor. et quidem obscurissime. Item Damascenus, l. 2. de Fide, c. 7. et Hermes, apud Cyrillum, l. 2, cont. Julian., et videntur quidem aliquando Patres loqui de proprio elemento ignis. Sed in eo sensu sententia illa probabilis non est, tum quia elementum ignis in principio cum cæteris creatum est, tum etiam quia purum elementum ignis licet in se lucidum sit, parum, vel nihil illuminat, cum tamen ad illuminandum orbem corpus lucidissimum, et ad emittendum lumen densissimum necessarium fuerit: tum etiam, quia si lux ignis sufficiens tunc fuisset ad orbem illuminandum, et diem, ac noctem dividendam, semper id fecisset, et ad illud munus supervacaneus sol fuisset. Ut ergo illa opinio tolerabilior sit, credibile est hos Patres nomine ignis intellexisse corpus quod tam ex materia elementari formatum, splendidissimum, et ad lucendum efficacissimum. Auctores itaque hujus sententiæ præcipue voluerunt vitare illud miraculum de luce separata, et subsistente in prima productione sua, quod præcedens opinio introducebat. Quia vero cum illa conveniunt in alio puncto, quod sol quoad substantiam suam non fuerit usque ad quartum diem creatus, consequenter cogitarunt aliud corpus quod ejus lucis subjectum fuerit. Non potuerunt autem consequenter dicere tale corpus cœleste fuisse, nec cum nova materia ex nihilo creatum, et ideo intulerunt fuisse novum corpus ex præjacente materia divina virtute formatum, et ad lucem sustentandam accommodatum.

7. *Quid de subjecto illo lucis factum sit.— Prima responsio ad proximam interrogationem. — Contra illam arguitur ex Ruperto.* — Inquirunt autem consequenter dicti auctores, quid de illo corpore quarto die, et creato jam sole, factum fuerit: nam ex hac interrogatione præcipua difficultas hujus opinionis consurgit, ut ex D. Thoma, 1 p., q. 67, art. 4, ad 2, colligitur. Unde varie ad illam respondent doctores prædicti, quidam dicunt nubem illam quarto die fuisse corruptam, seu in præjacentem materiam conversam, qui consequenter dicere debuerunt lucem primo die

creatam in quarto extinctam seu destructam esse, quia, corrupto subjecto, accidens illi inhærens consequenter destruitur; neque hoc admirandum esse putant, quia illa lux vicaria fuit luci solis; et ideo, creato sole cum sua luce alia necessaria non fuit. Hoc autem aliis videtur incredibile propter argumentum cap. præced. ex Ruperto tactum, quod his verbis ipse proponit, lib. 1, in Gen., cap. 10 : *Vide utrum condignum sit tantæ majestati, ut cæterorum dierum opera statuerit in sæculum, et in sæculum sæculi, præceptumque poneret illis, quod non præteribit : opus autem primæ lucis tale faceret, quod mutato consilio post exiguum triduum funditus extingueret.*

8. *Secunda responsio.* — *Non satisfacit.* — Ad vitandum ergo hoc incommodum dixerunt alii substantiam quidem illius nubis quarto die fuisse dissolutam, lucem vero, quæ in illa erat, in sole fuisse inclusam, illique inhærentem usque hodie permanere; nam de substantia illa non reputant inconveniens, ut cito transierit, quia non fuit in opere primi diei præcipue intenta, sed tantum ut esset vehiculum lucis ; at lux ipsa, quæ principaliter intenta fuit, debuit esse permanens, et cum cæteris rebus creatis perdurare. Verumtamen hæc responsio plura multiplicat miracula, et non satisfacit difficultati ; unum miraculum est, quod corrupto subjecto non corrumpatur accidens illi inhærens, aliud est, quod idem accidens transeat de subjecto in subjectum, quod in eo casu magis fuisset, quia sol non fuit factus ex materia illius nubis , sed ex nihilo creatus fuit : item cum lux solis sit proprietas naturalis ejus, ac proinde fluens a forma ejus, non poterat sine miraculo fieri, ut lux jam facta ab extrinseco illi adveniret, et adjungeretur. Quibus omnibus non satisfacit, qui dixerit, divinæ omnipotentiæ omnia hæc fuisse possibilia. *Nunc enim* (ut dixit Augustinus 2, Gen. ad litter., c. 1), *quemadmodum Deus instituerit naturas rerum secundum Scripturas ejus, nos convenit quærere, non quid in eis vel ex eis, ad miraculum potentiæ suæ velit operari.* Et præterea non caret incommodo asserere, produxisse Deum substantiam illius nubis (quæ non poterat non esse perfectissima, cum fuerit tantæ lucis capax), ut illam post breve tempus in nihilum redigeret, vel saltem sua sola virtute corrumperet. A quo enim alio potuisset tunc illa substantia destrui ? nam quod quidam aiunt, nubem illam fuisse radiis solis dissolutam, verisimile non est, nam si luce sibi inhærente , quoad illuminandum mundum sufficiebat, optime conservabatur, cur solaribus radiis dissoluta fuisset.

Tertia responsio dupliciter ex cogitata. — *Rejicitur prior.* — Unde alii dixerunt nubem illam lucidam simul cum sole permansisse, et adhuc durare, quod duobus etiam modis cogitatum est; unus est, ut fuerit inclusa in cœlo solari, et in eodem Solis loco tanquam gemma in annulo, alter modus est ; quod manserit nubes illa per se separata, non tamen videatur propter excellentiam lucis Solis, et consequenter, ut simul cum sole uniformiter moveatur, ne post occasum Solis discerni, aut cognosci possit, sed neuter modus verisimilis est. Non quidem prior, quia corpus illud non potest sine magno, et perpetuo miraculo esse in eodem loco adæquato Solis simul penetrative cum illo ; neque etiam fingi potest, quod intra locum illum solare corpus ultra propriæ naturæ exigentiam condensatum fuerit, ut minus spatium occupando, alteri corpori lucido locum præberet : est enim hoc non solum superfluum, sed etiam valde imperfectum. Cur enim DEUS naturalem Solis dispositionem mutaret, et in præternaturali statu perpetuo illum conservaret; vel si quis dicat illam Solis densitasem, quam nunc habet, esse illico naturalem, cur DEUS non creasset solem tantæ magnitudinis, ut in eadem dispositione quoad densitatem, vel raritatem permanens, totum illum locum posset replere ? Nullus enim prudens negabit, hoc Deum facere potuisse, vel corpus Solis capax illius magnitudinis fuisse, vel longe perfectius esse, quod totum illud corpus, quo locus ille repletur, sit unum integrum, perfectum , ac singulare , et illi loco adæquatum, quam quod fuerit ex duobus corporibus diversarum naturarum aggregatum. Præterquam, quod illa nubes fuit naturæ elementaris , incredibile est, permanere nunc in loco cœlesti, et supra tres inferiores cœlos, Soli quasi permixta. Si autem illa nubes fuit ex materia cœlesti, erit quidam parvus Sol, ex quo, et ex alio Sole quarto die facto integer prout nunc est, coagmentatus sit, quod quidem cogitare, ut compositum ex duobus corporibus distinctis, et non continuis, vanissimum est. Dicere autem illum parvum Solem primo die factum, quarto die crevisse in Solem magnum, et contra naturam cœlestis corporis est, et contra fundamentum illius sententiæ , quod substantia Solis quarto die facta fuerit, nam Scriptura non dicit Deum augmentasse Solem , vel fecisse partem ejus quarto die, sed absolute fecisse luminaria magna, etc.

Rejicitur posterior.—Alium inter modum fingentem nubeculam illam lucidam extra solem permanentem, et ita illi conjunctam, ut discerni non possit, refert Augustinus, l. 1 Genes. ad litter., c. 1, et tacite rejicit tanquam rem superfluam, et sine fundamento dictam. Quod etiam sensit Damascenus, lib. 2, de Fide, c. 7, nam cum ipse sentiat, lucem primo die factam, in Sole et stellis positam fuisse, subjungit : *Neque vero primigenam lucem luminaribus istis summis ille rerum opifex idcirco imposuit, quod alterius luminis penuria laboraret, sed nec lux illa iners, ac supervacanea maneret.* Denique minus credibile est Deum fecisse corpus illud propter solum usum trium dierum, et postea sine ullo usu illum conservasse, per tot sæcula, et motum etiam ejus uniformiter cum sole, vel sub sole conservasse, solum ne discerni posset sine alia utilitate, vel fructu. Minus, inquam, credibile hoc est, quam quod post primos tres dies statim fuerit dissolutum, quia nec per se ad pulchritudinem, vel integritatem universi pertinebat, nec usui jam erat; neque etiam dici potest, corpus illud non durare sine fructu, quia conjunctum Soli fortior fit illuminatio, quam si a sole tantum fieret; hoc enim est contra perfectionem, et sufficientiam divinorum operum; fecit enim Deus solem, ut luminare majus, quod præesset diei : ergo fecit illum ad tale munus sufficiens, et cum efficacitate necessaria ad illuminandum mundum, quantum ad illius statum et regimen sufficiens, ac conveniens fuit.

9. *Quarta responsio Pererii.—Impugnatur.—Urgetur amplius ex variis incommodis.*—Ex his ergo concludimus nullum convenientem exitum habere potuisse post triduum nubem illam, ac proinde credendum non esse a Deo fuisse in orbem terrarum introductam, cum in illo non esset permansura, nec ex ea aliquid nobilius illa esset generandum, quia ex illa non potuit generari sol, quia non est factus ex materia corruptibili, ut jam supra diximus. Propter quod alii tandem fatentur illam non fuisse nubem ex materia elementari, sed fuisse globum quemdam cœlesti materia constantem, et perpetuo durabilem, et ex eo fuisse postea factum solem, non per substantialem mutationem, sed per materiæ condensationem et figurationem, et lucis accessionem. Ita fere Pererius, sed non videntur hæc satis consequenter dici, maxime cum ipse tanquam unum ex præcipuis hujus materiæ fundamentis illam regulam Augustini supponat, quod in naturæ institutione non sunt introducenda miracula, præsertim ubi divina revelatio ad illa admittenda non cogit; nam eadem ratio est de quocumque opere præternaturali, nam suo modo miraculosum dici potest. At vero condensatio corporis, seu materiæ cœlestis omnino præternaturalis tali corpori est : ergo hæc etiam condensatio non est ponenda in illo corpore lucido facto primo die, si fuit cœleste, nam quoad substantiam fuit ipse sol, quoniam vel forma illius corporis postulat in materia sua tantam densitatem, quantam nunc habet sol ut sit connaturali modo : et sic corpus illud fuisset a principio sine connaturali dispositione factum, quod est contra perfectionem divini operis, nam erit monstrosum nisi dicatur esse miraculosum, aut propter solam obedientialem potentiam non fuisse violentum; vel e contrario, si corpus illud in sua naturali dispositione creatum fuit, condensatio postea subsecuta fuit violenta et præternaturalis. Neque enim dici potest, illam formam esse indifferentem ad hanc, vel illam condensationem, cum omnis forma certam dispositionem in sua materia connaturaliter postulet, quæ dispositio in corpore incorruptibili esse debet naturaliter immutabilis : magisque urget hæc ratio, quia Scriptura, nec dicit, nec indicat, cujus densitatis, vel raritatis corpus illud fuerit : cur ergo fingitur fuisse rarius, quam sit Sol, cum utriusque substantia eadem fuerit? Item cur cogitatur majoris magnitudinis et extensionis, quam sit globus Solis, ut condensati oportuerit, ut locus Solis illud capere posset? Item cur supponitur fuisse alterius figuræ, quam Sol, ut nova figuratione indiguerit, cum de hoc Scriptura nihil dicat, nec sine magna mutatione incorruptibili corpori repugnante fieri potuerit? Ac denique unde constat lucem factam primo die non fuisse tam intensam, quanta est lux Solis, ut fuerit necessaria postea lucis accessio, quod (ut statim dicam) Soli etiam præternaturale fuisset. Denique ista sententia supponit corpus Solis quoad substantiam suam prius esse factum extra locum, quem nunc occupat in suo orbe, et post tres dies fuisse ibi inclusum, quod valde præternaturale est, et habet difficultates in principio tactas; et ideo non est facile credendum, cum Scriptura non cogat : tota etiam hæc opinio supponit, vel orbem Solis non fuisse in principio creatum, cujus contrarium docuimus, vel fuisse creatum sine globo Solis, quod monstrosum judicamus. Propter has ergo difficultates hunc secundum dicendi modum non amplectimur.

10. *Tertius exponendi modus quod lux paulo post solem fuerit producta in ipso sole.* — Tertius modus dicendi est lucem illam fuisse tandem cum luce Solis, et non fuisse ab omni corpore separatam, neque alteri corpori, quam solari inhæsisse, sed in ipsomet sole fuisse factam. Ita tamen, ut prius substantia Solis fuerit creata, utique in primo instanti creationis cœli et terræ, post aliquod vero tempus factam esse lucem in ipsomet corpore Solis. Quantum vero fuerit illud tempus, incertum nobis est, quia non est revelatum: quod vero aliquod fuerit, probat hæc sententia ex verbis illis: *Et tenebræ erant super faciem abyssi* ad quas tenebras depellendas, vel a die dividendas, facta est lux: ergo, si substantia Solis jam erat, quando erant illæ tenebræ, profecto præcessit tempore sine luce, nam tenebræ tempore præcesserunt lucem, ut in fine libri præcedentis diximus. Et quidem quod ad litteram Scripturæ pertinet, nullam habet hæc opinio difficultatem in verbis, quibus opus primi diei narratur, imo in omni proprietate et rigore illis cohæret. Superest vero illi difficultas, quæ ex opere quarti diei nascitur, quam nos objicere non possumus, quia inferius a nobis dissolvenda est capite octavo.

11. *Excluditur prædictus modus.—Quorumdam moderatio pro sustinendo tertio illo modo. — Impugnatur. — Evasio proximæ impugnationis. — Removetur.* — Nihilominus tamen huic sententiæ non adhæremus, quia semper in illo principio persistimus, quod Deus in principio nullas res condidit præternaturali, monstroso, aut miraculoso modo. Solem autem carere luce monstruosum est, ac præternaturale, et sine magno miraculo fieri non poterat: ergo verisimile non est ita fuisse creatum. Probatur minor, quia recta ratio naturalis omnino suadet credere lucem solis esse intrinsecam proprietatem ejus, ab illius forma naturaliter resultantem, non minus enim sol est per se lucidus (utique per se secundo) quam ignis sit calidus, creare autem ignem calore privatum, nimis præternaturale esset, ac miraculosum: ergo etiam creare solem sine luce, præternaturale et miraculosum fuisset; unde aliqui, prædictam sententiam moderantes, dicunt non fuisse creatum solem sine omni luce, sed cum minori, quam ad illuminandum mundum erat necessaria, et hoc augmentum recepisse, cum dictum est, *fiat lux*. Verumtamen hæc moderatio non solvit difficultatem sumptam ex ratione naturali, et minus proprie verba exponit, quia non dictum est, *crescat lux*, sed, *fiat lux*. Quod si hæc verborum extensio permittatur, ut fortasse permitti posset, si aliud non obstaret, alio faciliori modo verba illa poterunt exponi, ut infra videbimus. Probatur igitur prior pars, quia non lux remissa, sed tota, quam nunc Sol habet, est proprietas naturalis ejus: non est enim major ratio de uno gradu, quam de alio: ergo creare solem cum minori luce, seu remissa, etiam fuisset opus imperfectum, et præternaturale; et confirmatur, nam credimus, Deum, cujus opera perfecta sunt, creasse Angelos cum omni perfectione sibi connaturaliter debita, et hominem creasse, non solum cum perfectione debita naturæ, sed etiam cum omni perfectione dicente, et conveniente illi statui, et operi manuum ejus: ergo cum proportione idem de elementis, et de corporibus cœlestibus cogitandum est, saltem quoad intrinsecas, et connaturaliter debitas proprietates: cur ergo aliter de sole judicabimus? Dicet aliquis opera DEI non esse ratione naturali tam exacte metienda, potuit enim propter altiorem finem creare solem sua luce carentem, etiamsi hoc præter naturam fuerit, ut vel per hoc intelligerent homines in sole nihil esse divinitatis, neque a se aliquid virtutis habere, sed sub dominio Dei esse, a quo tunc lucem habuit, quando Deus illam conferre voluit. Respondetur, nos minime negare, id Deum facere potuisse, neque etiam invenire potuisse rationes ad id faciendum, si facere voluisset; dicemus tamen id non esse credendum, nisi revelatum esse probetur, neque etiam illum productionis modum pro prima rerum institutione esse accommodatum: neque ad illum finem instruendi homines erat miraculum illud necessarium, tum quia satis ostenditur nihil divinitatis esse in sole ex eo, quod creatus a Deo est: tum etiam, quia miraculum illud hominibus constare non poterat, nisi per divinam revelationem et fidem: ideoque nihil conducere poterat ad persuadendum solem non habere a se, sed a Deo lucem suam et perfectionem.

12. *Quartus exponendi modus tripartitus.— Primæ partis fundamentum.*—Est ergo quarta sententia, quæ imprimis dicit lucem factam primo die verbis illis, *fiat lux*, non fuisse lucem alicujus corporis illuminantis, quæ, ut supra notavi, in quadam rigorosa proprietate lux dicitur: atque ita neque fuisse lucem solis, imo soli inhærentem, neque etiam lucem ignis, neque vero alterius corporis in quo tanquam in fonte fuerit, sed fuisse lucem corporis illuminati, quæ in dicto rigore lumen dicitur. Nihil-

ominus tamen non fuisse illud lumen a sole productum, qui nondum erat, licet fuerit ejusdem rationis cum lumine, quod nunc sol efficit in aere, quia potest esse idem effectus, licet non sit ab eadem causa. Unde concludit hæc sententia lumen illud factum esse immediate a solo Deo sine interventu causæ proximæ creatæ. Fundamentum hujus sententiæ quoad primam partem est, quia supponit solem esse factum quarto die, non antea: unde infert etiam lucem Solis non esse factam ante quartum diem, quia non per se fit, sed comproducitur cum sole: ergo lux facta primo die non potuit esse lux Solis. Quod autem neque alterius corporis illuminantis fuerit, persuadere potest hæc sententia rationibus a nobis factis contra secundum dicendi modum, quæ possunt in hunc modum urgeri: nam si lux facta illo primo die fuit fons luminis, profecto debuit esse ejusdem rationis cum luce Solis, quia Scriptura loquitur de luce nobis nota, quæ non est alia potens ita luminare, ut idem efficiat, nisi lux solis. Unde etiam concludi potest illam lucem non minus intensam et efficacem fuisse, quam sit lux Solis, quia tres illi primi dies non minus perfecti, et illustres fuerunt, quam cæteri: ergo illa lux non solum ejusdem rationis, sed etiam æqualis fuit luci Solis. Ergo signum fuit factam non fuisse sole nondum perfecto, quia neque in elementari corpore fieri poterat, nisi præternaturaliter, et cum magno miraculo, neque in corpore cœlesti, quod non esset, vel ejusdem rationis cum sole, vel saltem æqualis perfectionis. Hujusmodi autem esse non potuit, alioqui aliud corpus solis postea necessarium non fuisset.

13. *Secundæ partis probatio.* — Et ex hac prima parte infertur secunda, tum quia inter lucem et lumen non datur aliud genus visibilis lucis: ergo si illa non fuit lux quasi in fonte, saltem debuit esse lumen sensibile corporis illuminati: tum etiam, quia necesse est exponere illa verba, *fiat lux,* in aliquo sensu proprio, significare autem cum proprietate potest illa vox *lux* tam lucem, quam lumen, secundum usum Scripturæ, et maxime secundum proprietatem Hebraicam, ut supra dixi: neque aliam propriam significationem habere potest, ut ex usu, et consensu omnium manifestum est: ergo si illa lux facta, non fuit corporis illuminantis, necessarium est, ut saltem fuerit lumen corporis illuminati. Et consequenter etiam fuisse ejusdem rationis cum lumine præsentium dierum, quod mediante sole in aere fit, quia Moyses univoce (ut ita dicam) ad homines locutus est, de diurno lumine omnibus conspicuo. Item quia tres primi dies ejusdem rationis fuerunt cum tribus ultimis, et cum cæteris, qui postea facti sunt: quia non est verisimile, de illis diebus Scripturam æquivoce loqui. Denique nulla ratio probabilis occurrere potest ad cogitandam diversitatem specificam inter illa lumina, quia ex sola causa efficiente non colligitur: præsertim si verum est solum Deum fuisse immediatam causam illius lucis, seu luminis trium priorum dierum, quia Deus solus potest sua virtute facere lumen, vel alios effectus, quos mediante sole, vel aliis causis secundis facere solet: ut est in theologia per se notum.

14. *Tertiæ partis probatio.—Interrogationi satisfit.* — Et hinc probatur tertia pars illius sententiæ, quia Deus per se fuit sufficiens causa illius lucis, et tunc nulla propinquior intervenit: ergo solus Deus fuit immediate illius luminis causa. Minor patet ex dictis: quia tunc non adfuit sol, neque aliud corpus lucidum supplens vicem ejus. Et confirmatur, nam hoc est consentaneum verbis illis: *Dixit Deus, fiat lux,* nam illud dicere fuit, facere; unde sicut solus Deus dixit, ita solus Deus fecit. Hanc sententiam excogitasse videtur Burgensis in Gen., et placuit Molinæ, tract. de Opere sex dierum, disput. 7. Unde Eugubinus, lib. 7, de Peren. philosoph., c. 8, et Dionysius Carthusianus, in 1 cap. Genes. Sed forte quis interroget, quomodo Deus discreverit lucem a tenebris, vel fecerit naturalem diem constantem ex mane et vespere. Quia si Deus ipse fuit immediata causa luminis, totum mundum æque illuminaret, cum non sit major ratio affirmandi, illuminasse potius hanc partem, quam illam, vel hoc hemisphærium potius, quam alterum, et eadem ratione æqualiter conservaret illud, neque ulla causa successionis diei, ac noctis assignari posset. Facile tamen ad hoc respondent Deum non esse naturale agens, sed liberum, et ideo libertate sua potuisse prius unum hæmispherium illuminare, quam aliud, neque hujus arbitrii aliam rationem necessariam esse præter libertatem Dei, quia omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ: verisimile autem est illuminasse prius hoc nostrum hæmispherium, in quo primum hominem sua etiam voluntate creaturus erat. Et simili modo divisit diem et noctem, non per motum localem alicujus corporis illuminantis, sed per successivam emissionem luminis, et suspensionem influxus ejus in variis partibus aeris, et orbis, cum eodem modo, et uniformitate, qua

sol ipse, si adesset, et moveretur, id faceret.

15. *Hæc expositio placet aliqualiter ; displicet tamen primo in fundamento suæ primæ partis.—Sensus non incongruus verborum fiat lux.* — Hæc sententia omnia quoad primam et secundam partem mihi placet quantum ad expositionem verborum Genesis de luce primo die facta. Tria vero in illa displicent, primum est fundamentum primæ partis ejus, nimirum lucem factam illis verbis, *fiat lux,* non fuisse lucem Solis, eo quod sol non esset, quando Deus dixit, *fiat lux:* nam probatum est a nobis in superioribus cœlum a principio cum orbe suo creatum esse, et consequenter probatum est, a principio etiam habuisse totam lucem suam ut necessitate naturali a forma sua dimanantem. Unde nos potius illam partem probamus, quia lux Solis facta jam erat, quando Deus dixit, *fiat lux:* ergo non potuit fieri per illa eadem verba, seu per actionem illis significatam. Probatur consequentia, quia productio lucis distincta actio fuit a creatione cœli et terræ facta in primo instanti per quam lucidum solem factum esse supponimus: ergo non fuit factus, nec luce intrinseca ornatus, per alteram actionem, qua facta est lux; quia non potuit bis fieri, præsertim cum supponamus hanc productionem lucis esse tempore posteriorem creatione mundi, ut in superioribus probatum est, et iterum statim dicetur. Quocirca si aliquando graves auctores dicunt lucem factam per verba illa, *fiat lux,* fuisse ipsam lucem Solis: non videtur intelligendum de luce intrinseca, et inhærente Soli, sed de irradiatione, seu illuminatione Solis, ita ut perinde fuerit dicere, *fiat lux,* ac dicere, sol mundum illuminet.

Aliorum sensus alius. — Aliqui vero dicunt, etiam posse intelligi de ipsa luce Solis intrinseca, non quidem quoad totam substantiam ejus, sed quoad formationem ipsius. Dicunt enim prius cum sole in ipso factam esse informem, postea vero esse formatam et perfectam esse informem, postea vero esset formatam et perfectam. Verumtamen si hoc intelligatur de formatione per intensionem aliquam et additionem intrinsece factam illi luci, non possumus consequenter loquendo in eam descendere sententiam, quia, ut supra dixi, in proprietate intrinseca eadem est ratio de toto, et de parte, seu de gradu perfecto, quia tota lux solis secundum omnes gradus suos æquali necessitate Solis formam consequitur, ut supra dixi, et iterum in opere quarti diei dicam. Si vero illa formatio lucis Solis, intelligatur secundum quamdam extrinsecam perfectionem solum, quam censetur habere sol universo orbi se communicando propter quamdam majorem similitudinem ad Deum, quam in eo statu habet: et consequenter etiam intelligatur secundum conditionem intrinsecam ad hanc universalem illuminationem requisitam : sic verum est lucem Solis prius aliquo modo informem fuisse, postea vero crevisse non in se, sed in diffusione sua, et ad hoc recepisse diurnum motum primi mobilis, et ita fuisse accidentaliter formatam. Atque in hunc modum intelligendus est Dionysius Areopagita, cap. 4, de divinis Nominibus, 1 part., non longe a principio, ubi prius laudat lucem Solis, et in ea dicit esse expressam divinæ bonitatis imaginem quatenus ex se omnia illuminat, et penetrat sua magnitudine et efficacitate, et totius labentis temporis est mensura; et adjungit: *Ipse est enim ea lux* (*et si tunc erat informis quod et divinus Moyses ait*), *quæ primam distinxit, et diffinivit dierum nostrorum trinitatem.* Ubi imprimis manifesta est sententia Dionysii, lucem, quæ illuminando distinxit illos tres dies, non fuisse, nisi lucem Solis, et cum dicat prius fuisse informem, supponit, quoad substantiam prius fuisse, ac proinde solum accidentaliter fuisse informem. Et ita exponit D. Thomas, quæst. 67, art. 4, ad secundum. Addit vero, lucem illam Solis fuisse informem, quia *tantum habebat virtutem illuminativam in communi, postea vero fuisse formatam, quia data est ei specialis virtus ad particulares effectus.* Quæ sententia D. Thomæ referri potest ad totam lucem primi diei comparatam ad productionem luminariam factam quarto die, et in hoc sensu ibi tractabitur : vel potest referri ad lucem in principio concreatam cum substantia Solis, comparando illam ad opus primi diei, quando dixit Deus, *fiat lux,* et sic, ut verum habeat, exponenda est justa ea, quæ diximus : quia nulla major, vel specialior virtus illuminandi, vel agendi data est præexistenti luci Solis per illa verba, *fiat lux,* præter illam quam ex motu primi mobilis accipere potuit quæ extensiva potius, quam intensiva dici potest, seu secundum conditionem necessariam ad universalem illuminationem, non in ipso principio per se illuminandi, ut jam declaratum et probatum est.

16. *Concluditur intentum præcedentis numeri explananturque magis verba* fiat lux, *etc.* — Ex quibus omnibus concludimus, in primo die post totum opus creationis factum in primo

instanti, quod fuit primum instans extrinsecum illius diei, nullam lucem quoad substantiam, vel intrinsecam entitatem suam denuo factam esse præter lumen factum in aliis corporibus a sole illuminatis. Unde si quis verba illa Geneseos: *Dixitque Deus fiat lux, et facta est lux, et vidit Deus lucem, quod esset bona*, velit referre ad ipsum solem, et intrinsecam lucem ejus, potest illa per recapitulationem exponere. Ut enim Moyses exponat, quid Deus addiderit in illo primo die mundo sensibili a principio creato, resumit, et in particulari declarat, lucem tunc factam imperio Dei, quæ ipsi etiam valde placuit, et deinde adjungit, *et divisit lucem a tenebris*, quod specialiter illo die factum est mediante motu, et illuminatione Solis. Si vero eadem verba, *fiat lux*, intelligantur de productione lucis quoad substantiam ejus, non sunt intelligenda de luce, et quæ est in sole, sed de illuminatione orbis, quæ etiam dici potest lux Solis, quia a sole est, et hæc expositio mihi magis probatur, quia magis proprie declarat verbum *fiat*, retenta etiam propria significatione vocis *lux*. Undecum additur, *et factum est ita*, non solum significatur lucem Solis in se factam esse, sed etiam mundum illuminari cœpisse; et similiter cum additur: *Et vidit Deus, quod esset bona*, non solum significatur. Deum Solis lucem approbasse, sed etiam illi maxime placuisse, quod mundum illuminaret. Unde quod additur, *et divisit lucem a tenebris*, non explicat novum opus: sed modum ejusdem operis seu illuminationis declarat, quia non ita facta est, ut simul totum orbem occuparet, sed vicissitudine quadam lucis et tenebrarum. In qua tota expositione nihil violentum, nihilve improprium apparet, et alioqui sine miraculis aut præternaturalibus effectibus, primum initium ornatus, et distinctionis rerum universi ab ipsis pulchritudinem et conservationem imprimis necessariam, optime describitur: ergo merito hæc expositio aliis præfertur.

17. *Displicet secundo dicta quarta expositio quoad aliam partem de productione luminis a solo Deo.* — Hinc secundo displicet nobis sententia Burgensis in eo, quod tertio loco dicit lumen tunc factum in aere, vel aliis corporibus, a solo Deo sine interventu solis fuisse productum. Tum quia in hac parte repugnat illa sententia Dionysio, quem in hoc et divus Thomas, et multi alii sunt secuti: tum etiam, quia alia sententia supponit non solum non fuisse creatum solem, vel lucem ejus per illa verba, *fiat lux*, verum etiam, neque antea extitisse, vel quoad substantiam, vel saltem quoad lucem suam, cujus contrarium docuimus, et in opere quarti diei illud amplius defendemus. Neque illa sententia quoad hanc partem habet fundamentum in verbis illis, *fiat lux*, quia ibi verbum *fiat*, juxta expositionem, quam sequimur, non significat productionem ex nihilo, sed eductionem formæ accidentalis ex præexistente subjecto, quæ per causam secundam fieri potest; unde cum tali causa tunc non deesset, per illam fieri debuit. Quia vero facta est, jubente Deo et volente, et ordinem universi disponente, ac cooperante, ideo cum omni proprietate scripsit Moyses, dixisse Deum, *fiat lux*: sicut etiam in aliis operibus sequentium dierum videbimus, multa fecisse Deum cooperantibus aliquo modo, vel Angelis, vel aliis causis secundis, et nihilominus Deo tanquam primo auctori et motori simpliciter tribui.

18. *Displicet tertio in explicatione divisionis lucis a tenebris. — Circa quod vide Bedam in Exaemer., et Pererium in ea verba*, divisit lucem, *et D. Thomam, quæst.* 70, *a.* 2.—Tertio displicet dicta sententia in eo, quod asserit divisionem diei et noctis non esse factam illis tribus diebus per motum localem cœli, sed per subtractionem et exhibitionem divini influxus, quam sententiam alio modo prius tradiderat Damascenus, libro secundo, capite septimo, et ante illum Basilius, homil 1, in Genes., ubi dicit, tunc noctem vicissim successisse diei, *non quidem secundum notionem solis, sed primigenia illa luce summum splendorem diffundente, seque rursum contrahente, idque pro mensura a Deo definita.* Itaque quod præcedens opinio tribuit Deo immediate operanti, id tribuit Basilius etiam luci creatæ ad illuminandum, quam tunc factam esse supponit. Unde novum miraculum adjungit Basilius, et ideo ejus sententia difficilior creditu est, ut notavit Augustinus, suppresso Basilii nomine, libro primo Geneseos ad litteram, cap. 11 et 16. Accedit, quod si lux illa creata fuit, etiamsi non esset in sole, sed per se subsistens, non poterat successive illuminare diversas partes orbis, nisi successive etiam ad illas applicaretur, et consequenter ab aliis recederet, quia illuminare non posset nisi ad certam distantiam; ergo necessarium erat illam lucem localiter moveri. Nisi fortasse existimaverit Basilius illam lucem simul fuisse circumfusam per totum orbem, simulque fuisse sufficienter applicatam utrique hemisphærio, ita ut posset simul utrumque illuminare, si Deus voluisset.

De facto vero non ita illuminasse, sed successive per subtractionem, vel emissionem radiorum, quia Deus ita disposuit. Sed hic modus cogitandi lucem illam creatam totum mundum simul occupantem nullum habet in Scriptura fundamentum: fuissetque superflua tanta multitudo, seu magnitudo lucis, quandoquidem non erat simul totum orbem illuminatura. Denique successiva illuminatio , et divisio diei et noctis cum luce minoris magnitudinis solo motu locali adjuncto facilius, et sine novo miraculo fieri potuit : ergo frustra tanta magnitudo lucis cogitatur, et novum miraculum ad illius operis perfectionem adjungitur. At vero si lux illa, quæ diem fecit et noctem, sola fuisset increata lux , de illa vere diceretur totam simul fuisse præsentem toti orbi, et utrique hemispherio ejus, ac subinde non aliter potuisse successive efficere diem et noctem, nisi successive subtrahendo, vel præbendo influxum suum, quod quidem pro sua libertate sine novo miraculo facere potuisset: nihilominus tamen modus hic operandi minus naturalis est, tum quia Deus operatur per causas secundas quando non desunt : ostendimus autem ibi non defuisse : tum etiam, quia quos Deus semel per se producit, quantum est ex se semper illud conservat, nisi ex parte ipsarum rerum, vel causarum naturalium sufficiens causa corruptionis intercedat : ergo multo melius dicitur illam successionem diei ac noctis non fuisse factam ex sola libertate divinæ voluntatis suum influxum dantis, vel auferentis, sed necessitate naturali ortam esse ex conditione et limitatione lucis illuminantis, nam dum ad alias partes mundi illuminandas accedit, ab aliis recedit, quas subinde illuminare desinit , unde vicissitudo noctis et diei oritur.

19. *Corollarium ex dictis.—Explicatio verborum Genesis spectantium ad 1 diem.* —Ex quibus tandem colligimus ad opus hujus primi diei pertinuisse non tantum luminis productionem, sed etiam diurnum motum Solis, seu motum primi mobilis, et ad cujus raptum diurna circulatio Solis efficitur. Ita docet D. Thomas, q. 70, a. 2, ad 3, et theologi, ac moderni frequentius, et ex dictis aperte concluditur, quia lux illa facta est per illuminationem successionum universi secundum diversas partes , seu hemispheria ejus ; sed illa successio non potuit habere aliam causam propriam et connaturalem , nisi motum Solis illuminantis : ergo motus ille simul cum lumine cœpit, et e converso. Atque ita explicantur facile omnia verba Genesis , quibus opus hujus diei refertur. Nam imprimis ponuntur illa verba, *fiat lux,* quæ satis jam explicata sunt, et illorum efficacia per sequentia ostenditur, cum dicitur, *et facta est lux :* per id vero,quod additur, *et vidit Deus lucem, quod esset bona,* non solum convenientia talis operis, et commoditas universi, quæ in illo cernitur, sed etiam perpetuitas, et duratio talis operis declaratur ; nam per hoc, quod dicitur placuisse Deo tale opus, ejus permansionem a Deo fuisse decretam significatur. Intelligendum autem hoc est de permansione operi accommodata. Diximus enim lucem tunc denuo factam non fuisse lucem inhærentem Soli, quæ eadem numero semper durat, sed fuisse lumen aeri inditum, quod non ita permanet idem in individuo, sed continua successione mutatur, et ideo permanentia illius operis in perseverantia illius continuæ successionis posita est. Et ita consequenter additur, *et divisit lucem a tenebris,* quæ divisio eodem modo durabilis facta est, ut usque ad finem mundi perseveret. Resultat autem illa divisio ex circulari motu Solis, qui tunc factus est, ut diximus. Cætera denique verba satis per se clara sunt, solumque est in eis notanda diversa significatio nominis diei, nam cum dicitur, *appellavitque lucem diem, et tenebras noctem,* nomen diei artificialem, quem vocant diem, significat : cum vero additur , *et factum est vespere et mane dies unus,* naturalem diem designat, id est, integrum, et vigintiquatuor horarum, quem propterea Moyses appellavit diem unum, id est, completum et perfectum , vel phrasi Hebraica unum vocavit, quia primus fuit, ut omittam alia mysteria quæ expositores considerant. Et hanc duplicem diei acceptionem notavit Augustinus, lib. 11 Confess., c. 23, et Imperfect., Gen., c. 7.

20. *Difficultas contra hactenus resoluta. — Quorumdam enodatio juxta doctrinam Augustini supra relatam.* — Una superest circa prædictam resolutionem difficultas, quia ex ea sequitur lucem factam hoc primo die in eodem instanti esse cœpisse, in quo creata sunt cœlum, et terra. Consequens videtur repugnare Scripturæ ; ergo et prædicta resolutio. Sequela probatur, quia in eodem momento, in quo creatum est cœlum, creatus etiam fuit sol cum sua luce perfecta, ut nos opinamur, sed sol in eodem instanti, in quo est, illuminat corpora sibi vicina et capacia lucis : ergo in eodem instanti creationis suæ illuminavit inferiora elementa diaphana : sed tale lumen primo productum in aere fuit opus primi diei, ut ex-

posuimus : ergo illud in primo instanti creationis factum est. Minor autem primi argumenti probatur, quia de illo primo instanti scriptum est, *Et tenebræ erant super faciem abyssi :* ergo abyssus non fuit illuminata in illo instanti. Dicet fortasse aliquis verba illa, *et tenebræ erant super faciem abyssi,* non intelligi secundum realem durationem, sed secundum quemdam naturæ ordinem, et ideo non esse contra veritatem illorum verborum, quod sol in eodem instanti, in quo fuit creatus, abyssum illuminaverit. Quia sensus verborum est, hunc mundum inferiorem de se esse tenebrosum, et ideo fecisse Deum solem, et jussisse, ut illum illuminaret, quod totum in eodem instanti temporis verum esse potuit, quia in illo prius natura, seu ex se aer tenebrosus fuit, et posterius natura illuminari potuit.

21. *Non satisfacit. — Aliorum Patrum enodationem affert D. Thomas.* — At vero licet hæc responsio in sententia Augustini asserentis omnia simul esse facta, locum habeat, nos illa uti non possumus, qui veram successionem in illis operibus agnoscimus, et ita illam supra rejecimus tanquam proprietati verborum minus consentaneam. Nam verbum illud, *erat,* simpliciter positum, et toties repetitum, veram existentiam in duratione reali significat. Deinde ex contextu constat creationem cœli et terræ, et productionem lucis per illa verba, *fiat lux,* significatam, non fuisse simul duratione factam, sed creationem realiter, seu duratione antecessisse. Sic enim dicitur, *In principio creavit Deus,* etc., et statim describitur status, cum dicitur, *terra autem erat inanis et vacua,* etc. Postea vero additur, *et dixit Deus, fiat lux,* in quo novum, et posterius opus significatur, magisque declaratur, addendo, *et divisit lucem a tenebris :* ergo negari non potest, quia in hoc orbe inferiori tenebræ illuminationem ejus tempore, vel reali duratione antecesserint : ergo lux specialiter facta prima die, non potuit in primo instanti creationis fieri. Præsertim, quia illud primum instans in rigore ad illum diem non pertinuit, sed vel fuit initium extrinsecum ejus, vel fortasse majori mora antecessit. Propter quæ D. Thomas, 1 p., q. 74, art. 3, concludit, secundum alios Patres, præter Augustinum post productionem creaturæ fuisse aliquod tempus, in quo non erat lux. Verum est tamen illos Sanctos supponere solem etiam, quoad substantiam, et lucem suam non fuisse usque ad quartum diem creatum : in nostra autem sententia, in qua supponimus, Solis creationem in prima creaturæ productione factam esse, non ita facile explicatur, quomodo illuminatio Solis potuerit esse tempore posterior creatione ejus, et consequenter quomodo tenebræ lucis creationem tempore præcedere potuerint.

22. *Causa antecessionis tenebrarum ad illuminationem Solis.* — Variæ igitur causæ illarum tenebrarum, quæ tempore præcesserunt illuminationem Solis, reddi possunt. Prima est, quod Deus in illo principio noluerit cum sole ad illuminandum concurrere, donec dixit, *fiat lux.* Quæ quidem causa sufficientissima est, et sine dubio possibilis fuit pro Dei libertate. Quod autem ita factum fuerit cum pendeat ex voluntate Dei, solum probari potest ab effectu revelato, quia tenebræ præcesserunt, et non apparet alia causa probabilior, supposita Solis existentia. Hic vero dicendi modus in eam difficultatem a nobis sæpe objectam incidit, quod opus miraculosum, et extraordinarium in prima rerum creatione ponit, et ad declarandam historiam Genesis putat esse necessarium. Probatur, quia non minus miraculosum, et supernaturale esset solem in præsentia aeris illum non illuminare, quam ignem in camino Babylonico pueros non exurere, quod præternaturale, et miraculosum fuit. Posset autem responderi esse quidem hoc præternaturale post generalem legem a Deo statutam de concurrendo cum omnibus causis secundis ad ipsarum actiones, in primo autem initio creationis mundi nondum fuisse hanc legem statutam, quia tunc solum decreverat rerum creationem, de illarum autem propagatione, vel communicatione nondum disposuerat : et ideo pro tunc sine proprio miraculo imo consentaneo ordine, secundum illum rerum statum, prius solem creasse, postea vero cum illo ad illuminandum concurrisse. Accedit, non defuisse Philosophos, qui dixerunt : agentia creata non statim ac esse incipiunt, inchoare actionem, præsertim transeuntem, intrinsece et in eodem instanti. Juxta hanc ergo opinionem probabiliter dici potest, creaturæ non esse debitum concursum ad agendum ad extra pro eodem instanti, pro quo fit. Quod si hoc est probabile, etiam post diuturnam mundi conservationem, multo quidem magis credibile erit de illo exordio mundi propter præcedentem considerationem ; eritque hoc verisimilius, si tenebræ illæ solum per instans temporis productionem lucis præcesserunt, ut paulo post videbimus. Propter quæ licet ego simpliciter in hac sententia non quiescam, nihilominus inter eas, quæ aliquod extraordina-

rium opus divinæ potentiæ, vel providentiæ admittunt in opere hujus diei, hunc dicendi modum faciliorem, minusque naturæ repugnantem esse existimo.

23. *Secunda causa prædictæ antecessionis.*— Alter modus exponendi hanc difficultatem est, ideo præcessisse tenebras, quia sol non potuit illas expellere, non quia concursu divino caruerit, sed quia aer erat ita densus, et nebulosus, ut sol radiis suis illum penetrare potuerit. Et explicatur hoc amplius, quia Scriptura non dicit tenebras totum aerem occupasse, sed *super faciem abyssi fuisse.* Per faciem autem abyssi satis proprie intelligitur superficies convexa aquæ aeri contigua. Potuit ergo naturaliter contingere, ut sol statim illuminaverit aerem sibi propinquiorem, tenuiter tamen, ac remisse, propter dictam aeris indispositionem, et consequenter contingere potuit, ut actio, seu illuminatio, quæ eo remissior erat, quo in partibus remotioribus fiebat, prius finiretur, quam totam aeris profunditatem penetraret : ac subinde tenebræ super faciem abyssi relinquerentur, quem dicendi modum attigit Augustinus excitando quæstiones potius quam definiendo, lib. 1 Genes., ad litter., cap. 11. Agens enim de opere quarti diei ait : *Quid factus est sol in potestatem diei, qui luceret super terram si lux illa* (utique primi diei) *faciendo suffecerat? An illa prior regiones superiores a terra longinquas illustraret, ut sentiri non possit in terris,* etc., et clarius, cap. 12 : *Nisi forte molem terrenam, et aquosam antequam esset ab alterutro utrumque discretum, quod tertio die factum scribitur, tenebras Deum appellasse quis dixerit propter crassiorem corpulentiam, quam lux penetrare non poterat.*

24. *Patitur tamen difficultatem. — Ei difficultati ut occurrant aliqui.* — At vero Augustinus in his locis non meminit crassi, aut nebulosi aeris, sed tantum aquæ et terræ. Quæ difficultas est fere unica in hoc dicendi modo, quia non apparet unde aer in sua creatione, vel densitatem, aut nebulam, vel crassas nubes habere potuerit, quia in perfecta naturali dispositione creatus fuit, ut verisimilius est, neque nebula, aut nubes potuerunt tunc a sole excitari in illo primo instanti, ut per se notum est, neque etiam fingendum est, concreatas fuisse a Deo cum aere, quia hoc nec fundamentum habet in Scriptura, nec per se est verisimile cum illa sint mixta saltem imperfecta, quæ non fuerunt cum simplicibus concreata in actu, sed tantum in potentia. Unde illa magis ad opus secundi diei pertinent, ut ibi videbimus. Propter quod addi posset imitando Augustini verba Solis illuminationem pervenisse ad elementum aquæ, et magnam partem profunditatis abyssi occupasse. Nihilominus tamen propter magnam aquæ densitatem et multitudinem non potuisse totam aquarum abyssum penetrare, atque ita mansisse tenebras super faciem abyssi, sive per faciem abyssi superficiem ultimam aquæ intelligamus, non supremam, sed infimam, seu non convexam, sed concavam, utraque enim respectu diversorum facies dici potest : sive superficies convexa terræ facies abyssi dicatur, quatenus totius abyssi terminus est, sicut facies rei dicitur, ad quam visus terminatur; et ita dicantur tenebræ fuisse super faciem abyssi, quia lux ad terram non perveniebat : propter quod dicitur fuisse invisibilis. Qui modus dicendi habet fundamentum in Basilio, hom, 2, in Exaemeron, ubi sic inquit : *Restat ergo, ut intelligamus aquas super telluris superficiem inundasse antequam ad propriam stationem, sortemve humoris substantiæ segregaretur, atque ex eo terram tunc invisibilem et inornatam fuisse* · et infra : *Erat invisibilis terra. Quam ob causam quæso? Quia circumfusa undique erat abysso. Quid abyssus significat? copiosam aquam, ad cujus fundum haud facile penetrari deorsum versus.*

25. *Contra illos instatur.* — Verumtamen juxta hanc sententiam non facile potest ratio reddi, cur post aliquam durationem, vel moram sol dicatur divisisse lucem a tenebris mundum illuminando potius, quam in primo instanti. Nam si densitas et multitudo aquarum fuit causa illarum tenebrarum in primo instanti creationis, similiter post illam moram impedirent, ne illuminatio Solis usque ad terram perveniret, quia toto illo primo die eodem modo permansit abyssus circumdans terram. Ad hoc autem responderi posset, cum Deus dixit, *fiat lux,* vel majori concursu confortasse solis actionem, ut usque ad terram penetraret, vel aquas qualitate aliqua disposuisse, ut facilius illuminari possent. Quod Ambrosius et alii explicant exemplo eorum, qui in profundo aquarum oleum ore fundendo clariora reddunt ea, quæ in profundo maris in superficie terræ occultabantur. Sed hæc quamvis impossibilia non sint, nec incredibilia, sunt tamen incerta, vel nova, ac extraordinaria opera, quæ in Genesi non narrantur illo die facta. Et præterea non satis constat non potuisse solem sua virtute illuminando penetrare usque ad superficiem terræ, etiamsi elementa aquæ et aeris in sua puritate existentia,

terram circumdarent, unde Basilius supra, in allegata sententia non omnino persistat : nam iterum quærens : *Quamobrem pars terræ nulla tunc per aquas visendam se offerebat?* Respondet : *Quia lumine carebat aer, obtenebratusque adhuc erat, qui totam ambibat aquæ naturam.* Ubi significat lucem solis penetraturam fuisse aquam, si aerem illuminasset, ac proinde tenebras illas aerem occupasse.

26. *Tertia causa diei illius antecessionis. — Objectio. — Respondetur.* — Tertius dicendi modus esse potest illas tenebras, quæ in principio creationis præcesserunt, non occupasse totam aquam et aerem in circuitu totius orbis, sed in illo hemisphærio, in quo cœpit sol irradiare, quando dictum est, *fiat lux,* quod hemisphærium hoc nostrum fuisse creditur, in quo et paradisus terrestris conditus fuit, et primus homo creandus erat. In hoc autem hemisphærio potuerunt esse tenebræ per totum aerem et aquam diffusæ, quia sol in alio hemisphærio creatus non poterat propter terræ opacitatem suis radiis illuc pertingere. Atque ita illæ tenebræ fiebant ex interpositione terræ, sicut nunc fit nox : non tamen habebant rationem, vel nomen noctis, quia non per successionem motus fiebant, et ideo simpliciter tenebræ appellantur. Sed objici potest, quia si sol tunc erat, et illuminabat dimidiam mundi partem, licet aliam partem tenebrosam relinqueret, non magis tenebræ, quam lux erant super faciem abyssi : ergo simpliciter dici non potuit, aut debuit tenebras fuisse super faciem abyssi, imo in rigore non videtur allata causa vera, quandoquidem æqualis pars abyssi lumine non carebat. Sed responderi potest ex illo axiomate, quod bonum ex integra causa, et malum ex quocumque defectu : quia ergo tenebræ habent rationem mali, seu defectus et imperfectionis; ideo simpliciter dici potuerunt tenebræ esse super faciem abyssi, eo quod magnam et præcipuam orbis partem occuparent. Nam considerari etiam potest Moysem habuisse rationem illius hemisphærii, in quo ipse scribebat, et de quo præcipue loquebatur, quia etiam Deus illud ad creationem hominis elegerat, et in eo præcipua mysteria salutis humanæ operatus erat, ideoque veluti peculiarem curam et providentiam illius habuisse videtur. Denique speciali ratione dici potuit tenebras fuisse super faciem abyssi, quia ex vi status, quem tunc mundus habuit, illæ tenebræ erant quasi permanentes et stabiles, nisi Deus novum opus primæ creationi addidisset; ut si cogitemus solem creatum in alio hemisphærio in eo semper quietum permansisse, vere et proprie possemus simpliciter dicere mundum mansisse tenebrosum, et informem quoad usum luminis, ac subinde tenebras esse super faciem ejus: ita ergo mundus consideratus in illo exordio, secundum illum statum tenebrosus dici potest, quia nisi motus solis ei adderetur, nunquam posset totus illuminari, sed semper præcipua ex parte, tenebris oppressus jacuisset.

27. *Altera objectio. — Ejus dissolutio.* — Iterum objici potest, quia gratis asserimus solem in alio hemisphærio creatum fuisse, cum hoc non sit scriptum, nec ulla ratione ostendi possit. Imo eo ipso, quod nos fatemur, hoc hemisphærium esse, in quo creati sunt homines, credibilius videtur fuisse creatum solem in hoc hemisphærio, ut primum illuminaret terram, quam primus homo erat inhabitaturus. Respondemus imprimis necessarium fuisse, solem in primo instanti suæ creationis in uno hemisphærio esse, et non in alio, cum naturaliter simul in utroque esse non posset. Cur autem in uno potius, quam in alio factus fuerit, nulla ratio sufficiens a nobis reddi potest, imo forte neque in reipsa fuit præter liberam voluntatem Dei, quia ex parte materiæ videtur res indifferens, sicut de partibus materiæ, quod hæc sit facta sub forma ignis magis, quam sub forma terræ, alibi dixit D. Thomas, idemque est, quod hæc pars terræ sit facta in centro, potius quam circa superficiem terræ : et perinde est, quod sol fuerit in hoc, vel illo hemisphærio creatus. Neque illa ratio de creatione hominis aliquid suadet, quia cum homo non fuerit in illo instanti creatus, nihil ad ejus dignitatem, vel commoditatem pertinebat, quod sol in eodem hemisphærio fieret, in quo homo producendus erat. Addo denique ex ordine et dispositione universi, quam Deus respectu etiam habito ad creationem hominis in suo æterno consilio prædefinierat, opportunius fuisse, ut sol intrinsece, ut ita dicam, non fieret in hoc hemisphærio, sed ita propinquus illi, ut per motum statim illud illuminare posset : nam commodius erat, ut hoc hemisphærium creationi hominis destinatum, statim connaturali, seu ordinario modo inciperet illuminari, tum etiam ut dierum, et noctium initium ab hoc hemisphærio sumeretur ; quæ omnia ex resolutione duarum dubitationum, quæ hic insurgunt, clariora fient.

CAPUT III.

DUO DUBIA DE LOCO ET TEMPORE, IN QUIBUS LUX INCEPIT, EXPEDIUNTUR.

1. *Dubitatio prima ac circa illam. Prima opinio apud Bonaventuram.*—Prima dubitatio est, quanta mora inter primam rerum creationem et productionem lucis, prout facta narratur per illa verba, *fiat lux,* intercesserit. Quam dubitationem tractat Bonaventura in secunda quæstione, dist. 13, art. 1, quæst. 2, ad ult., et duas refert opiniones. Una est, creationem cœlorum productionem lucis ordine tantum naturæ, non vere duratione reali præcessisse; loquitur autem de productione lucis peculiari prout facta significatur per illa verba, *fiat lux.* Unde quia ipse existimat, illam lucem fuisse nubem lucidam, quæ in eodem instanti, in quo facta est, cœpit illuminare. Consequenter ait, juxta hanc opinionem creationem orbis, et illius nubis, et illuminationem orbis simul tempore esse factas, ac subinde nullam moram realis durationis inter primam creationem, et opus primi diei intercessisse. Et hanc opinionem tribuit Hugoni de sancto Victore, et ipse Bonaventura problematice illam sustinet cum alia statim referenda. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia mundus in primo die fuit conditus, in quo etiam facta est lux, ut Ecclesia in quodam hymno Dominicæ diei in matutino canit, et ex Scriptura sumitur, quatenus dicit mundum sex diebus fuisse factum, Exod. 20 et 31. Ergo creatio mundi in aliquo illorum dierum est facta, et non nisi in primo, in quo etiam facta est lux: ergo in eodem die fuit utraque facta: ergo non oportet distantiam temporis inter illas actiones cogitare.

2. *Rejicitur tamen dicta opinio.* — Sed hæc opinio sustineri non potest, nisi accedendo ex parte sententiam Augustini, nimirum, quod tenebræ, de quibus dicitur, quod erant super faciem abyssi, nunquam in reipsa fuerint, sed tantum cognitione nostra (ut ita dicam) quia essent, si corpus illuminans non adesset. Quod nobis placere nullo modo potest rationes supra tactas, ob quas omnino verum censeo, quod supra dixi, tenebras realiter præcessisse saltem in hoc hemisphærio, prius quam a sole illuminaretur. Quam sententiam docet D. Thomas, 1 p., quæst. 66, art. 1, et in 2, distinct. 13, quæst. 1, art. 4, ubi dicit esse magis consentaneam Scripturæ, eamque tribuit Basilio, et Chrysostomo, estque omnium Græcorum, et Ambrosii, l. 1 Exaemeron, cap. 8, et Hieronymi, Epist. 83, ad Oceanum, et Hugonis de sancto Victore, lib. 1, de Sacr., p. 1, c. 6 et 9; Bonaventura vero non designat locum Hugonis, ubi contrarium dixerit. Ex hac autem resolutione manifeste sequitur aliquem ordinem realis durationis inter creationem et productionem lucis intercessisse, ratione cujus prius duratione fuerunt tenebræ, quam lucis productio. Quanta vero fuerit illa duratio, explicandum superest.

3. *Secunda opinio apud eumdem Bonaventuram quam tribuit Bedæ.*—Est ergo secunda sententia, quam Bonaventura refert, et attribuit Bedæ, ac problematice cum præcedenti illam approbat, lucem factam esse primo die post sex horarum moram. Quamvis enim illam moram tunc motus Solis non mensuraret, quia motus cœli nondum erat, tanta vero fuit, ut si motus diurnus Solis jam esset, sex horas in illa consumeret; sicut quando sol quievit Josue 10, quies illa non potuit actu mensurari per motum Solis, et nihilominus certam durationem habuit, aptam mensurari motu Solis, quæ tunc potuit per alium proportionatum motum mensurari: illam ergo moram tenebrarum ante productionem lucis sex horarum fuisse ista opinio affirmat. Fundamentum ejus est, quia illa prima dies non habuit mane, sed a vespere incepit, ut patet ex illis verbis, *factum est vespere, et mane dies unus.* Ergo lux illius diei incepit a meridie in hoc hemisphærio, in quo facta est. Ergo per sex tantum horas duravit, quia verisimile est diem illum æquinoctialem fuisse, in quo sol a meridie usque ad occasum sex horas consumit; ergo necessarium fuit, ut totidem horis tenebræ ante creationem lucis durassent, ut primus ille dies cum sequenti nocte finiri posset in puncto orientali, ut inde secundus dies incipere, et per integram conversionem Solis in eodem puncto perfici posset, et ita consequenter omnes dies posteriores fierent. Quod si objicias, quia hinc sequitur primum diem non fuisse integrum, cum sex horæ partis matutinæ illi defuerint. Respondent illas sex horas tenebrarum in hoc primo die computari, et ita a primo instanti creationis usque ad finem primi diei plenum numerum viginti quatuor horarum inveniri.

4. *Impugnatur tamen primo hæc secunda opinio.* — Hæc tamen opinio falso nititur fundamento dum asserit, diem illum primum non habuisse mane, nam eisdem verbis, in quibus illud fundamentum nititur, simul dicitur, ha-

buisse vesperam et mane : ergo non possumus propter ordinem verborum id negare, quod in eisdem verbis expressum est. Nam quod vespera, quæ posterior est, prius nominetur, non potest obstare quominus verum sit fuisse in eodem die cum mane conjunctam, cum Moyses dicat : *Factum est vespere, et mane dies unus.* Nec quia prius nominavit vesperam, ideo prius in re facta est vespera, quia neque id Moyses in illis verbis affirmavit, nec ex illis colligi potest, quia sæpe contigit, ordine retrogrado partes rei a posterioribus incipiendo numerari. Et efficax argumentum est, quod etiam de die secundo, et sequentibus eodem modo dicitur, *Factum est vespere, et mane dies unus,* et non propterea dicendum est cæteros dies caruisse mane. Unde sumitur secundum argumentum contra hanc sententiam, quia dies primus similis fuit sequentibus : ergo incepit mane, et in fine noctis consummatus est, sicut cæteri. Consequentia est clara et antecedens probatur, tum quia eisdem verbis de illo sicut de aliis concluditur, *Factum est vespere, et mane dies unus :* tum etiam, quia facta luce dicitur, *et divisit lucem a tenebris*, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem, ubi diei nomine integrum diem artificialem intelligit, ut ex Augustino supra notavimus, et ex distinctione inter ipsum, et integram noctem, satis colligitur : ergo sicut prima nox fuit integra duodecim horarum, ita prima lux integrum artificialem diem totidem horarum confecit.

5. Tertio displicet nobis hæc sententia, quia supponit lucem factam primo die post instans creationis fuisse solem, ipsumque in meridie cœpisse illuminare hoc hemisphærium, ac proinde motum primi mobilis sex horis post creationem mundi incepisse. Nam supra ostensum est orbem Solis simul cum aliis cœlis in principio creatum esse, et consequenter cum illo fuisse creatum solem, ne miracula, vel nimis extraordinaria opera in illo principio facta esse dicamus : ergo non potuit sol sex horis post creationem cœli et terræ fieri. Et sane, si Solis productio posterior tempore creatione cœli, et terræ fuisse credatur, melius quarto die, quam primo factus esse existimabitur ; quia Scripturæ verba hoc magis significant, si juxta verborum corticem exponantur. Quod vero motus primi mobilis non tam tarde inceperit, et quod sol non inchoaverit hujus hemisphærii illuminationem a meridie, statim ostendemus. Denique quamvis Beda in Exaemeron explicans lucem factam hoc die, dicat, *incepisse in superioribus ejusdem terræ partibus, quas et nunc diurna Solis lux illustrare consuevit,* et ita tunc emicuisse, non tamen dicit, incepisse a meridiana illuminatione, nec per superiores terræ partes intelligit, partes cœli altiores respectu nostri supremas : sed totum hoc hemisphærium, respectu cujus paulo post aliud hemisphærium inferiores mundi partes appellat. Et iterum sic ait : *Divisit lucem a tenebris non solum qualitatis, sed etiam locorum distantia, lucem videlicet in superiore orbis parte diffundendo, in qua humana erat conversatio futura, inferiora vero ejus priscis in tenebris remanere sinendo.* Et inferius expresse dicit : *Illum unum diem primo expletum viginta quatuor horarum fuisse.* Unde non videtur Beda auctor præcedentis sententiæ, sed potius illi repugnare.

6. *Tertia opinio bipartita.* — Tertia igitur opinio est lucem factam esse post aliquam moram, seu durationem temporalem a mundi exordio, quæ mora successiva dici potest actu, vel potentia, quia certo aliquo tempore successivo potuit mensurari. Addit vero hæc opinio, incognitum esse hominibus, quanti temporis illa duratio fuerit. Hæc videtur fuisse opinio Hugonis de S. Victore, in c. 6 et 9, supra citatis, et eamdem significat in c. 29, et sequitur Magister, in 2, d. 13, et Pereira, l. 1, c. 1, Gen. Et prior pars probari potest ex verbis illis de tempore ante creationem lucis scriptis : *Et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Nam per illa, motio aeris, aut venti super aquas facta significatur : ille autem motus non nisi in temporali mora fieri poterat. Ratione item probatur, quia creatio mundi, et lucis productio factæ sunt in instanti, et non in uno et eodem, ut probatum est : ergo in duobus. Sed inter quælibet duo instantia mediat tempus : ergo inter primum instans creationis, et aliud instans productionis lucis aliquod tenebrarum tempus intercessit. Altera vero pars de incertitudine, vel potius ignorantia quantitatis illius moræ manifeste sequitur ex hac sententia, quia illa mora antecessit primi diei initium. Unde omnes primos sex dies antecessit : sed nullibi revelatum est, quanta fuerit duratio ante sex dies primos si temporalis fuit, nec ex rebus, aut effectibus revelatis colligi potest ; ergo est nobis ignota.

7. *Judicium de proxima tertia opinione.* — *Proximæ argumentationis consequentia* [*quæ ipsa est proposita resolutio*] *suadetur primo.* — *Secundo.* — Hæc sententia vel supponit lucem primo die creatam fuisse corpus aliquod lucidum ad illuminandum mundum denuo tunc

productum, et illo fundamento posito magnam habet verisimilitudinem: vel illo fundamento sublato, prout a nobis improbatum est, nulla sufficienti ratione suaderi potest. Unde simpliciter verisimilius videtur lucem factam ex vi illius imperii, *fiat lux*, immediate post primum instans creationis mundi factam esse, seu intrinsece fieri incepisse. Probatur, quia verisimilius est motum primi mobilis factum esse intrinsece immediate post primum instans creationis, seu, quod perinde est, cœpisse extrinsece in ipso instanti creatoris: ergo in eodem instanti cœpit hic mundus quoad hoc hemisphærium illuminari a sole. Antecedens sumitur ex D. Thoma, 1 p., q. 46, a. 3 et 65, a. 4, ad 3, quatenus ibi ait tempus esse concreatum cum cœlo et terra, et tempus illud fuisse in motu cœli, si supponatur primum mobile in principio creatum, ut nos supponimus, et tanquam probabilius defendimus in superiori libro, c. 9. Consequentia vero probatur, quia lumen post creationem factum, non fuit, nisi hujus hemisphærii illuminatio, quæ per motum Solis fieri incepit. Potuit autem sol in tali dispositione situs creari, ut immediate post motus ejus fieret, et ipse inciperet supra nostrum horisontem ascendere, et totam hanc superiorem partem illuminare: ergo ita factum esse credendum est. Probatur hæc ultima consequentia (cætera enim plana sunt). Primo, quia hoc modo melius, et magis proprie salvatur, mundum fuisse creatum in principio temporis, ut habet communis doctrina, quæ de hoc tempore, quod est communis, et publica mensura, melius intelligitur. Secundo, quia etiam hoc modo facilius, et melius salvatur commune axioma theologorum, quod tempus fuerit concreatum cum Angelis, cœlo, et terra, ut in dicto capite nono explicatum est.

8. *Quarta suasio bipartita. — Ejus prior pars ostenditur.*—Tertio, quia etiam hoc modo melius intelliguntur loca Scripturæ, in quibus creatio mundi cum ejus ornatu dicitur sex diebus facta et consummata. Nam si prima dies solaris et naturalis incepit intrinsece in ipso instanti creationis, merito illud instans computatur tanquam initium primi diei, ac proinde duratio primi diei æqualis est cæteris diebus, quia indivisibile instans non auget quantitatem ejus, atque ita illi dies sunt præcise sex sine ulla additione. At vero si inter initium creationis et lucis temporalis duratio intercessit, plus temporis quam sex dierum in toto illo opere consummatum est, et creatio non potest proprie dici facta in initio primi diei. Responderi solet moram illam, quæ primum diem antecessit, brevem fuisse, et ideo totam reputari principium primi diei, et numerum dierum non augere. Sed imprimis gratis dicitur fuisse brevem, cum sciri non possit, quanta fuerit, si aliqua fuit, ut etiam auctores alterius sententiæ fatentur, et bene probatum est. Ac deinde, licet illa mora brevis fuisset, nihilominus negari non potest, quin absque illa locutiones dictæ, in majori rigore, et proprietate sustineantur. Accedit quarto, quod nulla est necessitas moram illam excogitandi, quia neque ex Scriptura, neque ex ratione colligi potest. Prior pars probatur, quia, ut verba illa *tenebræ erant super faciem abyssi*, in omni rigore vera sint, satis est, quod in aliqua reali duratione saltem momentanea præcesserint Solis illuminationem, sicut e contrario in spiritualibus Angelis vere dici potest, lumen aliquod spirituale in eis ante tenebras præcessisse quamvis lumen illud per se solum instans duraverit, quod verum erit, etiamsi tale instans per coexistentiam ad nostrum tempus indivisibile cogitetur. Et eadem ratione hoc satis est, ut creatio realiter dicatur antecessisse effectionem lucis, quia instans temporis reale est, et in eo realiter existit aliquid, et est prius illo opere, quod in eodem instanti intrinsece factum non est. In Scriptura autem nihil aliud invenitur, ex quo illa divisibilis mora colligi possit.

9. *Ostenditur posterior.*—Altera vero pars probatur, quia illa sententia solum fundatur in ratione supra facta, quod inter duo instantia intercedit tempus, quam nos ita retorquemus, quia inter instans et tempus nulla mora ex necessitate intercedit, sed lux facta primo die non incepit in instanti per primum sui esse, sed incepit in tempore immediate post ultimum non esse; ergo nulla mora necessario intercessit inter creationem, et lucis productionem. Unde opposita sententia supponit, lucem factam primo die fuisse novum corpus lucidum et illuminans, quod secundum ordinarium cursum naturæ in instanti fieri oportebat, et ideo probabiliter colligit intercessisse moram: illo autem fundamento a nobis ablato cessat vis illationis. Lumen autem in aere productum, licet ex se natum sit, fieri in instanti, et ita fiat, quando luminosum in instanti applicatur: nihilominus quando applicatur per motum, et ad inceptionem motus incipit illuminatio: tunc etiam ipsum lumen incipit per ultimum non esse, et consequenter non incipit simul in

determinata parte aeris, vel in determinata luminis intentione, sed quacumque designata prius incepit in minori, ut est vulgare in philosophia. Ita ergo factum credimus in prima illuminatione Solis supra hoc hemisphærium, nam potuit facile sol in tali dispositione in nostro hemisphærio creari, ut in primo instanti suæ creationis illuminatio ejus supra nostrum hemisphærium non ascenderet, sed ad lineam nostri horisontis pertingeret, et ibi terminaretur intrinsece, et ultra non procederet. Ita ergo creatus est, ut statim dicam, et ita immediate post per motum successive cœpit hoc hemisphærium illuminari; et ideo non fuit necessarium ut aliqua temporalis mora intercederet. Et hoc ipsum servata proportione dicere tenentur auctores contrariæ sententiæ de nube, seu corpore lucido a solo distincto, quod in hoc die, et in alio instanti post creationem cœli et terræ productum esse existimant, nam inter productionem illius et illuminationem successivam hujus hemisphærii non ponunt aliquam moram, quia immediate postquam factum est, cœpit moveri, ad illuminandum hoc hemisphærium, ut ex sequenti puncto patebit. Quod ergo ipsi dicunt de hoc corpore lucido, nos de sole affirmamus, quia ab illo, primam hujus orbis illuminationem processisse credimus, et illius productionem non ad effectionem lucis, sed ad creationem cœli pertinuisse existimamus.

10. *Dubitatio secunda principalis.* — Atque ex his fere expeditum est aliud dubium, quod hic tractari solet de loco seu situ orbis, in quo sol, vel corpus illud, quod primo illuminavit hoc nostrum hemisphærium, respectu illius creatum est: et consequenter quale fuerit lumen primo productum in hoc hemisphærio, et cum qua proportione per totum illud fuerit diffusum, nam hoc posterius cum illo priori conjunctum est. In quo puncto tot possunt opiniones, seu modi dicendi excogitari, quot situs Solis respectu hujus hemisphærii possunt apprehendi, ut sunt, Oriens, Meridies, Occidens, et alii inter hos medii, qui in infinitum multiplicari possunt. Nihilominus tamen de duobus tantum sunt probabiles opiniones, quia de cæteris nulla inventa est ratio probabilis, ad credendum in aliquo illorum situum factum esse solem, seu illuminantem lucem, quæcumque illa fuerit, incepisse.

11. *Prima opinio apud Bonaventuram.* — *Præcipuum illius fundamentum et congruentia.* — Prima opinio est, lucem illam seu nubem creatam fuisse in meridie. Ac proinde statim perfecte illuminasse totum hoc hemisphærium uniformiter, difformiter omnes ejus partes illuminans cum ea proportione, qua id nunc facit meridiano tempore. Hanc refert, et probabilem putat Bonaventura supra, et tribuit illam Bedæ, qui certe in Exaemer. illam non docet, si attente legatur, solet etiam tribui Augustino 4, Gen. ad lit., et Chrysostomus, hom. 2 et 3, in Gen. Sed neque apud illos eam invenio. Illam tamen supponit Ægidius, in suo Exaem., p. 1, c. 16. Fundamentum præcipuum hujus sententiæ est supra tactum, quod prima dies incepit a vespera. Congruentia vero est, quia opera Dei sunt perfecta, et ideo conveniens fuit primum diem incipere a perfecta luce, quæ est meridiana. Unde cum fuerit etiam congruum, hanc perfectionem observasse Deum respectu hujus hemisphærii, in quo paradisus terrenalis futurus erat, verisimile etiam est, in hoc hemisphærio solem et diem a meridie cœpisse. Hæc vero sententia a nobis defendi non potest. Primo quia credimus corpus illud luminosum, quod primum diem effecit, non fuisse aliud a sole, et solem fuisse creatum cum sua luce in primo instanti, in quo tenebræ erant in hoc hemisphærio: ergo non potuit incipere esse in meridiano puncto supra hoc hemisphærium. Secundo, quia diximus primum diem incepisse immediate post instans creationis in suo intrinseco esse, seu extrinsece in ipsomet instanti creationis ac proinde fuisse integrum diem naturalem ab ortu Solis usque ad initium alterius diei completum: ergo non potuit sol, vel aliud corpus loco ejus, lucere incipere ab instanti meridiano: ergo neque illo situ creatus est.

12. *Secunda opinio et verior.* — *Ad fundamentum primæ opinionis in numero præcedenti.* —*Ad congruentiam ibidem.*—Est ergo secunda opinio, quæ affirmat creatum fuisse solem, in parte orientali hujus hemisphærii, ut inde illud illuminare inciperet. Quæ sententia solet tribui Augustino, qui eam insinuat primo Genesis ad litteram, capite quarto et sexto, quamvis expresse non loquatur; magis eam significant Beda in Exaemeron, et Hugo de sancto Victore, libro primo, de Sacrament., parte 1, cap. 6, 9 et 29, et sequitur Pererius, in Gen., et novissime Augustinus Tornielus, in Annalib. sacris, tom. 1, in expositione primi diei, numero quinto et sexto. Et mihi etiam placet hæc sententia, quæ intelligenda est modo in præcedenti puncto explicato. Et ita ex dictis satis probata est. Neque obstat fundamentum alterius sententiæ, quia jam supra dictum est,

non esse necessarium, ut primus dies a vespera inceperit, quia prius nominata est, in illis verbis, *Factum est vespere, et mane dies unus*, quia eodem modo cæteri dies referuntur. Unde recte dixit Basilius, homilia secunda, in Exaemeron, nominatam esse prius vesperam, quia est finis diei, utique artificialis, et postea mane, quia est finis noctis, ut hinc constaret, in illo primo die naturali artificialem diem integrum præcessisse, et noctem etiam integram subsecutam fuisse. In quo Basilius multum nostræ sententiæ favet. Ad congruentiam vero dicimus meliorem ordinem fuisse, ut primus dies ab initio diei inciperet respectu istius hemisphærii, in quo et conditus paradisus, et primus homo creatus est: et hoc magis pertinet ad perfectionem operum Dei. Nam sol in quocumque situ fuerit creatus, perfectus factus est. Et primus etiam dies qui fuit veluti proprium opus ejusdem diei, ut supra dixit Ambrosius, perfectus fuit simul cum divisione diei a nocte, in qua hujus diei opus terminatum est. Et ita obiter constat, quomodo hujus diei opus per totum spatium unius diei paulatim fuerit factum, quia per unam integram conversionem solis consummatum est.

CAPUT IV.

QUÆ FUERIT AQUARUM DIVISIO SECUNDO DIE FACTA.

1. *Ordo explicandi opus secundi diei.*—Opus secundæ diei his verbis Genesis primo refertur. Dixit quoque Deus, *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quæ erant super firmamentum, et factum est ita, vocavitque Deus firmamentum cœlum.* In quibus verbis duo opera insinuantur, unum est effectio firmamenti et aquarum divisio , quæ ita sunt connexa inter se, ut vix possit unum sine alio explicari. Nihilominus tamen ad majorem claritatem de illis sigillatim dicemus, ea, quantum fieri poterit, distinguendo. Et quamvis effectio firmamenti prius referatur, nihilominus prius de aquarum divisione dicemus, quia finis fuisse videtur, propter quem firmamentum constitutum est. Circa divisionem autem aquarum duo explicanda occurrunt. Unum est, quales fuerint illæ aquæ, aliud est, qualis divisio inter eas facta fuerit. In priori puncto, quoniam ex illis aquis, quædam dicuntur mansisse sub firmamento, et aliæ supra firmamentum, de prioribus, certum est apud omnes fuisse aquas elementares, seu ipsum aquæ elementum, quod tunc totam terram tegebat, ut nos credimus; de aquis autem, quæ supra firmamentum positæ sunt, aut permanserunt, magna est difficultas quia illud firmamentum vocatum est cœlum : supra cœlum autem non apparet, quæ aquæ mansisse potuerint, et usque hodie in loco illo durare.

2. *Prima opinio de aquis quæ sunt supra fundamentum.* — Propter hanc ergo difficultatem prima opinio de illis aquis fuit, non esse corporales, sed spirituales, id est, Angelos ipsos cœlestes, qui per metaphoram quamdam aquæ cœlorum vocantur, vel quia ornant et quasi fœcundant cœlos, sicut aquæ terram, vel quia super cœlos discurrunt, sicut aquæ super terram. Hanc sententiam indicare videtur Philo, libro de Mundi opificio, in principio : nam prius aquam vocat incorpoream essentiam, et postea in opere secundi diei non declarat alias aquas super firmamentum relictas. Clarius hoc sensit Augustinus , libro 13 Confess., cap. 15 et 32, et lib. 1, de Gen., cont. Manich., c. 11, ubi aquas supra cœlum vocat *invisibiles, quæ a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturæ superare cœlum.* Idem insinuat Hieronymus (si ejus est expositio), in id Psalm. 76 : *Illuxerunt coruscationes tuæ orbi terræ*, et id, *Viderunt te aquæ Deus.* Et adducit illud Apoc. 17 : *Aquæ multæ, populi multi*, et illud Psal. 148 : *Et aquæ omnes quæ super cœlos sunt laudent nomen Domini : mentes* (inquit) *et animæ puræ.* Et expressius in id Psal. 103 : *Qui regis aquis superiora ejus. Superiora* (inquit) *cœli juxta Genesem ab aquis teguntur, quia aquas super firmamentum positas multitudinem Angelorum intelligimus, juxta illud : Aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Præcipuus vero auctor hujus sententiæ censetur Origenes *qui aquas supra cœlum sanctos Angelos, infra cœlum vero malos Angelos interpretatur.* Ita de illo refert Epiphanius, in epist. ad Joan. Episcop. Hierosol., quæ inter Epist. Hieronymi est 62, et satis insinuatur ab eodem Origene, hom. 1, in Gen., prope initium.

3. *Improbatur prædicta opinio.*—Verumtamen hæc sententia nullo modo sustineri potest, sed ut certum statuendum est aquas illas , quæ supra firmamentum mansisse dicuntur, materiales et corporales esse. Ita docet , improbata priori sententia, et tacito nomine auctoris ejus, Basilius, hom. 3, Exaemer., et Ambrosius idem supponit, fere toto lib. 2, Exaemer., et probat Rupertus, l. 1, Gen., c. 23, et Hugo de sancto Victore, lib. 1, de Sacram., p. 1, cap. 17, us-

que ad 23, et consentiunt theologi et Doctores in sequentibus opinionibus allegandi. Ratio vero non est alia nisi ipsamet historica narratio Genesis, quæ omnino destruitur, si verba violenter exponantur, quod maxime fit, cum ad metaphoras discurras, et inusitatas, detorquentur sine ullo fundamento in verbis, et sine ulla necessitate, quod ab illa sententia manifeste fit. Præsertim quia in aliis locis Scripturæ satis significatur, illas aquas esse corporeas, et ab Angelis distinctas. Primum probant verba illa Psalm. 103: *Extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus.* Nam sicut in eis de cœlo corporeo sermo est, ita de corporeis aquis intelligenda sunt, quibus tanquam tecto, seu tignis ornata esse dicuntur : et ita ab omnibus illa verba intelliguntur. Secundum autem probari potest ex verbis illis Psalm. 148: *Et aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Nam prius ad Deum laudandum, Angelos Dei, et virtutes ejus, et solem, ac lunam et stellas, et cœlos cœlorum David vocaverat, et tandem descendit ad aquas, quæ super cœlos sunt: ergo per illas aquas aliquid ab Angelis distinctum intellexit. Ac proinde eas ad laudandum Deum provocat, non quia intellectuales sint, vel animatæ, sed quia ad laudandum Deum nos excitare debent, ut Basilius notavit, et constat ex sequentibus versibus, in quibus omnes abyssos, ignem, grandinem, nivem, glaciem, etc., ad eamdem Dei laudem vocat. Præterea absurdissimum est, per aquas, quæ sunt sub firmamento, spiritus malos intelligere cum de illis aquis statim dicatur : *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in loco unum, et appareat arida*: ergo etiam est absurdum, per aquas supra cœlum spiritus bonos interpretari. Neque obstat nobis Augustini auctoritas, nam prius testimonium idem Augustinus 2 Retract., cap. 6, correxit his verbis: *Non satis considerate dictum est. Res autem in abdito est valde.* In altero vero loco nihil affirmat, nam concludit, *quanquam de hac re nihil temere affirmandum est, obscura est enim, et remota a sensibus hominum.* Expositio autem illa in Psalmos non habet Hieronymi auctoritatem. Et præterea auctor ejus in priori loco expresse declarat, sensum illum esse tantum spiritualem.

4. *Secunda opinio communis inter scholasticos.*—Secunda opinio est, aquas supra firmamentum esse quidem corporeas, non tamen elementares, neque ex aqua elementari factas, sed esse quoddam corpus cœleste, quod crystallinum vocant incorruptibile, et per creationem ex cœlesti materia factum. Hæc sententia satis communis est inter scholasticos. Eam inter alias refert D. Thomas, 1 p., quæst. 68, art. 2, et problematice illam defendit. Magis vero illam probat Bonaventura, in 2, dist. 14, in prima ejus parte, art. 1, quæst. 1 et ibi Durandus cum aliis. Et placuit etiam Abulensi, Cajetano, Lyrano et Catharino, in Genes., et Ægidio, in 2 part. Exaemer., cap. 14. Qui consequenter dicunt cœlum illud aquam vocari, non propter naturam aquæ, sed propter similitudinem in aliquibus proprietatibus, ut in perspicuitate et uniformitate omnium partium, quia nullam stellam habet, sed partibus omnino similibus constat, sicut aqua : item in frigiditate non quidem formali, sed virtuali, putant enim cœlum illud vim habere frigefaciendi, et in hoc etiam aquis assimilari. Fundamentum hujus sententiæ est, quia per firmamentum hoc die factum intelligunt, vel octavam sphæram cœlestem, vel collectionem omnium orbium cœlestium usque ad illam inclusive et supra hoc cœlum, seu firmamentum, putant esse collocatas aquas, quæ supra firmamentum esse dicuntur. Et hinc inferunt illas non posse esse elementares, quia cum firmamentum, et orbes cœlestes sint corpora incorruptibilia, non est verisimile supra incorruptibiles cœlos aquas corruptibiles permansisse. Atque ita concludunt esse aliquod cœlum incorruptibile, quod aqueum vocatum est propter similitudinem, ut declaravi, et crystallinum, quia non est corpus fluidum, sed densum et firmum, sive illud sit nonum, sive decimum cœlum, et infra cœlum empyreum existens, ut aliqui opinati sunt.

5. *Rejicitur etiam hæc secunda opinio.*—Sed hæc sententia, nobis non probatur. Primo, quia nimis metaphorica interpretatione vocem aquarum exponit, quod est contra sinceritatem historicæ narrationis, ut sæpe dixi. Secundo, quia in allegatis verbis prius dicitur : *Fiat firmamentum in medio aquarum.* Per quæ verba satis profecto significatur non fuisse tunc aquas factas, sed potius factas supponi, et interjectum esse corpus, quo separarentur inter se. Interrogo ergo, in qua significatione ibi sumatur nomen aquarum, non enim potest simul elementum aquæ, et corpus illud cœleste significare, quia non dicuntur aquæ nisi æquivoce : et non est verisimile, unum vocem in eadem oratione æquivoce sumi. Neque etiam potest significare solum corpus cœleste, quia pars illarum aquarum sub firmamento mansisse dicitur : ergo tantum significat aquas elementares, quarum pars etiam fuit aqua, quæ

super fundamentum mansit: ergo non potest esse cœlestes corpus incorruptibile. Et non parum confirmatur hæc ratio ex uniformi appellatione aquarum, quæ sæpius ibi repetitur, nam si æquivocatio vocis ibi admittatur, tota certitudo illius historiæ ambigua relinquitur. Nam cum prius dicitur, *et spiritus Domini ferebatur super aquas*, non poterimus cum fundamento dicere, quod supra elementum aquæ, magis quam super cœlum illud aqueum spiritus ferebatur. Deinde incredibile est in sententia illa : *Fiat firmamentum in medio aquarum*, vocem aquarum in una significatione univoca sumptam esse, et cum statim addit, *et dividat aquas ab aquis*, in duplici significatione, et æquivoca sumi. Accedit, quod paulo post, cum dicitur, *congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt, in locum unum*, iterum pro solo elemento aquæ vox illa accipitur. Non est ergo in illo contextu multiplex significatio illius vocis admittenda, quæ et obscuritatem et ambiguitatem parit, præsertim cum illa significatio nullum fundamentum in usu, vel impositione vocis habeat. Neque etiam in translatione vocis, quia etiam de illa non constat ex Scriptura, neque ex aliis antiquis auctoribus : nec denique in re, quam significare dicitur, scilicet, in cœlo crystallino, quia neque illud esse omnino manifestum est, cum philosophis et astrologis antiquioribus fuerit ignoratum : et quamvis jam constet illud esse, ignota nobis est ejus natura, ut propter aliquam proportionem ad illam, aqua per translationem fuerit appellatum. Nam quod dicitur, vim frigefaciendi habere, unde quæso constat, aut quo experimento probari potest ? Nec minus incertum est, totum illud corpus esse uniforme in partibus suis, aut esse perspicuum, vel diaphanum. Cur enim non poterit esse opacum, et non lucidum, ut et illuminationem cœli empyrei impediat, et ex se lumen emittere non possit ?

6. *Tertio principaliter rejicitur dicta opinio.* — Itaque vim et proprietatem verborum considerando, certe sententia illa non videtur probanda : minus autem a nobis probari potest, ad rem ipsam spectando. Nam si cœlum illud crystallinum incorruptibile est, sicut et firmamentum, ut illa sententia supponit : profecto utrumque in ipso creationis initio factum est, juxta sententiam, quam sequimur : ergo in eodem creationis momento facta est divisio aquarum, nam supra inferiores orbes cœlorum stellatorum fuit tunc crystallinum cœlum, et aliæ aquæ sub firmamento fuerunt. Sed dicent fortasse, quamvis crystallinum cœlum fuerit creatum in principio, nihilominus firmamentum, seu cœlum, in quo nunc sunt stellæ, cum cæteris inferioribus cœlis factos esse in hac secunda die. Nam antea, seu in principio totum spatium, quod nunc illi cœli occupant, plenum erat aquis, quæ usque ad cœlum crystallinum pertingebant : ideoque non erant aquæ ab aquis separatæ, postea vero, facto cœlo, seu firmamento in illo spatio, in quod nunc est, divisæ sunt aquæ superiores ab inferioribus. Sed hic evadendi modus in alia non minora incommoda incidit. Nam vel ponit, cœlum stellatum corruptibile, utpote ex elementari aqua, et materia ejus formatum, et hoc est in superioribus improbatum ; nam rationes, quibus in libro primo probavimus, cœlum esse incorruptibile, non minus de cœlis stellatis, quam de superioribus probant, imo de istis maxime locuti sumus. Vel ponit hos cœlos incorruptibiles, et sic non potuerunt ex aquis produci : cur ergo non simul cum aliis cœlis incorruptibilibus creati sunt ? Et præterea quomodo potuit novum corpus creari in tanto spatio aquis repleto, et non ex aquis, nisi vel totam illam partem aquæ annihilando, vel eam per nimiam condensationem in inferiorem locum aliis aquis plenum intromittendo, et omnes illas comprimendo, quorum primum valde absurdum est : secundum autem valde præternaturale et imperfectum.

7. *Tertia opinio moderans præcedenti.— Rejicitur tamen variis ex capitibus.* —Ad vitanda igitur aliqua ex his incommodis, quidam quasi tertiam opinionem introducunt, vel præcedentem moderantur, nam cum illa in conclusione conveniunt, nimirum, aquas supra firmamentum esse cœlum crystallinum : in natura vero illius cœli et in modo productionis ejus et divisionis aquarum ab aquis, differunt. Nam imprimis etiam crystallinum cœlum dicunt esse corruptibile, et ex aqua, quæ in principio totum spatium usque empyreum cœlum replebat, simul cum firmamento in hac secunda die productum, et ita per utriusque productionem aquas ab aquis fuisse divisas. Unde superiori sententiæ addunt, cœlum crystallinum nomine aquarum significatum esse, non solum propter similitudinem in aliquibus accidentibus, sed maxime, quia ex materia aquæ formatum est. Et hanc opinionem attingit Molina, dicto tract., disput. 10, et inter opiniones dicentes aquas supra firmamentum esse aliquod cœlum stellato superius, probabiliorem putat. Verumtamen hæc sententia in eo quod cœlum crystallinum corruptibile ponit, et ex materia ele-

mentari, minus probabilis est, quam præcedens. Supponit etiam hæc sententia solum cœlum empyreum fuisse in principium creatum, quod a nobis in præcedenti libro rejectum est. Et nihilominus proprietatem verborum Scripturæ non salvat, nec retinet : tum quia præcedens aqua omnino est transmutata, et quoad substantiam, et quoad qualitates omnes proprias elementi aquæ : propter solam autem materiam primam, vel propter transmutationem ex subjecto præcedenti non potest cœlum inde productum proprie aqua vocari : tum etiam quia alias etiam firmamentum posset aqua vocari, quia juxta dictam sententiam ex eadem aqua productum est; et ita falsum esset, illud cœlum divisisse aquas ab aquis cum ipsum non minus aqueum sit. Et præsertim in illis primis tribus diebus, in quibus juxta hanc sententiam non erat stellis ornatum, ac proinde tantam similitudinem cum aquis habuit, quantam inter illud superius cœlum et aquam illa opinio excogitavit.

8. *Concluditur aquas superiores et inferiores esse elementares, et proponuntur difficultates contrariæ.* — Relinquitur ergo utrasque aquas tam superiores, quam inferiores esse veras, ac proprias, seu elementares. Hoc autem posito, nascitur difficultas, quomodo talis aqua supra firmamentum esse possit, cum in citatis verbis Scriptura declaret illud firmamentum vocatum esse cœlum, ac proinde verum cœlum fuerit : quia non est appellatum, nisi quod erat : cumque postea in quarto die dicatur, posuisse Deum stellas in firmamento, id est, in illo cœlo. Unde colligitur, illud firmamentum fuisse ipsummet cœlum, quod nunc stellatum appellamus. Quomodo ergo veræ et elementares aquæ supra illud cœlum permanere et conservari possunt, cum hoc contra omnem naturæ ordinem esse videatur? Quomodo etiam firmamentum in loco adeo excelso factum potuit dividere elementum aquæ in duas partes, quarum una supra illud cœlum sit, cum elementum aquæ in loco longe inferiori collocetur et illum tantum repleat?

9. *Quarta opinio aquas elementares etiam inveniri supra octavam sphæram.* — His autem difficultatibus non obstantibus est quarta opinio antiqua et gravis multorum Patrum, qui senserunt aquas illas et supra octavam sphæram cœlestem esse, et nihilominus veras aquas elementares esse. Ita sentit Josephus, l. 1 Antiquatum, cap. 1, alias 2, dicens : *In hac die secunda cœlum in sublimi fuisse collocatum, glacieque circumpactum et humida ac pluvia natura, ob terram irrorationе juvandam, competenter temperatum.* Idem sentit Justinus Martyr, in lib. Quæstion., quæst. 93, et significat hoc non repugnare, quia illæ aquæ non agitantur ventorum impetu, et dum sua vi et copia deorsum vergunt, ibi quiescere et astrorum influentiam temperare. Idem docent communiter antiqui Patres super Genesim, Basilius, hom. 3, Ambrosius, lib. 2 Exaemer., cap. 3, Chrysostomus 4, et super Psalm. 148, Beda, in Quæst., et in Exaemer., Hilarius, in Psalm. 135, Hieronymus, Epist, 83, ad Oceanum, Epiphanius, in Epist. ad Joan. Hierosolymitanum, Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 9, Rupertus, lib. 1, in Genes., cap. 23 et sequentibus, usque ad 31, indicat Anselmus, lib. 1, de Imagine mundi, cap. 25, ubi firmamentum dicit esse superius cœlum inter medias aquas firmatum, de quo etiam dicit esse ex aquis instar glaciei, seu crystalli solidatum. In capite autem 28, ait : *Supra firmamentum sunt aquæ instar nebulæ suspensæ, quæ cœlum in circuitu ambire traduntur, unde et aqueum cœlum dicitur.* Idem sentit Hugo de sancto Victore, lib. 1, de Sacram., part. 1. cap. 17, et adnotationibus in Genes., cap. 6, et Richardus de sancto Victore in tractat. Exceptionum, lib. 2, cap. 7, et plures alios refert Ascanius in Glossa magna, ubi constanter hanc sententiam defendit, et pro eadem pugnat Molina, dicto tractat., disput. 10, et Cardinalis Bellarminus in illud 148, *et aquæ omnes quæ supra cœlos sunt.*

10. *Ejus fundamentum.*—Fundatur præcipue hæc sententia in proprietate verborum Genesis ut jam illa ponderavimus, a qua non est facile recedendum propter solam operis admirationem et rationes philosophicas, præsertim cum Patres communiter ita historiam illam intelligant, ut visum est. Et confirmatur hoc maxime ex aliis Scripturæ locis, quæ tam expresse loquuntur, ut sine magna vi ad alios sensus torqueri non possint, ut sunt illa verba Psalm. 103 : *Extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus.* Ubi cœlorum nomine orbes cœlestes comprehenduntur, tum quia absolute, et sine limitatione cœli nominantur : tum etiam quia laudatur ibi Deus a Psalmista ex altissimo solio, in quo residet : supra illos igitur cœlos dicuntur esse aquæ tanquam tectum eorum. Alter locus est Ps. 148 : *Laudate eum cœli cœlorum, et aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Alius est Daniel 3, in Psalm. trium puerorum : *Benedicite aquæ omnes, quæ super cœlos sunt*

Domino, etc. Ex quibus idem conficitur argumentum. Ratio vero pro hac sententia nulla melior esse potest, quam voluntas facientis, quam ipse sufficienter revelavit. Aliæ enim, quæ ferri solent, sine dubio solidæ non sunt, ut statim dicam. Fiet autem hæc sententia plausibilior, si ostenderimus difficultates, quæ in illa occurrunt, insuperabiles non esse.

11. *Prima difficultas proximam quartam opinionem multipliciter expeditur.*—Prima difficultas est, quia, cum aqua sit corpus grave, non videtur posse in tanta multitudine aquarum supra corpus cœleste detineri. Ad quam difficultatem interdum respondent Patres, eadem virtute divina, qua ibi constitutæ sunt, conservari, non quasi sustentatæ a cœlo, sed sola efficacia divinæ virtutis; quod videtur sentire Ambrosius. Aliter dici potest cœlum stellatum vel non gravari aquis, quantumvis ipsæ deorsum inclinentur, quia incorruptibile est, et dividi non potest. Unde (secundum eos, qui putant esse ex materia coruptibilium corporum, seu aquea) quia ita est sua forma, et qualitatibus solidatum, et quasi firmatum, ut nullo pondere lædi possit, quod sentit Anselmus, et magis Hilarius, et aliqui secundum hanc proprietatem, firmamenti nomen interpretantur. Fortasse etiam posset in rigore philosophico dici, aquas semel positas divina virtute extra ordinem elementorum, et supra cœlos, ibi non gravitare, quia inclinatio elementi ad talem locum non est nisi propter ordinem elementorum inter se: et ita aqua infra terram constituta ascendit, si non impeditur, constituta vero in aere descendit. Hæc autem ratio cessat, postquam aquam extra ordinem elementorum constituitur, ideoque supra cœlum existens nullam vim infert cœlo, supra quod proxime existit, atque ita sine ulla difficultate ibi detinetur.

12. *Secunda difficultas ut solvatur a Patribus nonnullis.—Non probatura dicta solutio.—Verior solutio.* — Secunda difficultas est, quia cum aqua sit corpus liquidum et fluidum, et alioqui firmamentum sit rotundum, et in superficie connexa planiciem non habeat, non videntur posse aquæ ibi ita quiescere, ut non fluant. Propter quam difficultatem Basilius et Ambrosius dixerunt, non oportere, ut superior pars firmamenti rotunda sit, quia potest esse plana, vel quadrata, quamvis inferius sit concava et rotunda. Sed hoc, licet aliquo non improbabili modo possit de supremo cœlo empyreo cogitari, seu conjectari, de stellato non potest habere probabilitatem, quia intra primum mobile continetur, quod in superficie concava rotundum est, et illi proportionari, et quasi adæquari debet superficies convexa stellati cœli. Item, quia alias non posset illud cœlum circulariter moveri intra aliud. Unde alii respondent aquas illas cœlestes esse densas, et concreatas ad modum crystalli, et ideo non fluctuare, quod sentiunt Josephus, et multi alii, quos Ascanius refert; alii vero, ut Chrysostomus et Anselmus indicant esse aquas suspensas per modum vaporis, seu nebulæ. Hæc tamen omnia incerta sunt, et nulla ratione, vel testimonio probantur, neque necessaria sunt ad difficultati propositæ satisfaciendum. Nam licet ibi aquæ essent fluidæ, et liquidæ juxta modum sibi maxime connaturalem, permanere ibi possent firmæ et immutatæ, non tantum per virtutem Dei specialem, ut indicant Ambrosius et Beda : sed etiam sine novo miraculo, ut sic dicam, seu speciali manutenentia Dei. Quia aqua non movetur, nisi vel ex se ad locum naturalem, vel ab alio agitata, ibi autem non sunt venti, nec alius extrinsecus motor, a quo commoveatur: neque etiam ad naturalem locum moveri potest, quia cœlum penetrare, aut dividere non potest; et ideo neque supra ipsum cœlum potest fluere, quia una pars cœli non est magis naturalis locus ejus, quam alia. Eo vel maxime quod si istæ aquæ sunt supra cœlos, erunt circulariter diffusæ, et totam supremam sphæram mobilem circumdantes, et intra illud spatium quod occupant, erunt cum proportione diffusæ in æquali profunditate, et ideo non poterit una pars aquæ magis aliam impellere, quam ab illa impelli: manebit ergo tota aqua fixa, et immobilis. Posset vero aliquis cogitare moveri circulariter ad raptum primi mobilis. Quod quidem si ab aliquo mordicus asseratur, non video inconveniens alicujus momenti, quod inde sequatur: dicetur tamen sine fundamento, quia primum mobile rapit suo motu corpora, quæ sub se continet, non tamen corpus supra se existens, quia, licet sit illi contiguum, non est illi adhærens, neque ab illo sustentatur, etiamsi sit aqua, ut declaravi : et ideo licet illud cœlum aquas contingat, et juxta illas dilabatur, non illas agitabit, nec secum feret.

13. *Tertia difficultas varie expeditur.* — Tertia difficultas est, quia saltem illæ aquæ erunt ibi violenter, quia erunt extra locum naturalem, et præter convenientem ordinem, quem simplicia corpora universi ex natura sua postulant. Ad hoc vero responderi potest ex

Patribus, non posse dici violentum, quod jussu Dei factum est, quia magis naturale est, etiam aquæ obedire Deo, quam infra cœlum, aut aerem existere. Præterquam quod respectu cœlorum non videtur habere aqua determinatum locum naturalem, et ita eo ipso, quod infra ipsam cœlum a Deo creatum est, ipsa sine ulla violentia ibi permansit : non quidem tanquam in loco naturali, sed (ut ita dicam), neutro, sibique non repugnante. Accedit, quod licet considerata particulari natura, et perfectione uniuscujusque corporis magis naturale videatur, ut perfectiora in superioribus locis sint collocata; nihilominus ad finem, quem in universi constitutione Deus intendit, potuit alius ordo esse convenientior, et ille ordo erit simpliciter naturalis secundum naturam universalem, quidquid sit de particulari, ut infra de situ elementorum aliqua ex parte dicemus. Atque eadem ratione potest talis constitutio aquarum supra cœlos non vocari miraculum, quamvis Ascanius supra, etiam perenne miraculum in hoc opere admittere non vereatur. Sed certe licet secundum humanam rationem sit res mirabilis, quia præter humanam rationem esse videtur : si tamen ita factum est, non est proprie miraculum, tum quia non est novum, nec extraordinarium, sed quasi lege extraordinaria statutum : tum etiam, quia postquam semel factum est, sine ulla supernaturali actione conservatur, et in principio ad convenientem universi constitutionem, propter aliquas rationes divinæ providentiæ pertinere potuit.

14. *Quarta difficultas quanam de causa manserint aquæ supra cœlos. — Prima causa ex Cyrillo, Epiphanio, Josepho, Beda, Richardo, Magistro.* — Additur vero quarta difficultas, per quam etiam præcedens augetur, et responsio illius enervatur, quia nulla ratio, vel commoditas universi cogitari potest, propter quam elementares aquæ supra cœlum stellatum collocatæ fuerint. Ad hanc enim difficultatem evadendam variæ rationes a Patribus excogitatæ sunt, quæ certe non satisfaciunt. Una est Cyrilli, quam supra his verbis proponit : *Cum futurum erat, ut propter agriculturam opus esset aquis, constituit aquas supra cœlos, ut cum terra pluviarum irrigatione indigeret, paratum sit a natura ad hoc cœlum.* Imo Epiphanius putat, quod factum legimus Genes. 7 : *Rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ, et cataractæ cœli apertæ sunt, et facta est pluvia super terram,* de illis aquis esse intelligendum, etc. Et Josephus etiam dixit illud *crystallum* (sic enim aquas illas vocat) *humidum esse, et ad pluvialem utilitatem, quæ sit ex terræ imbribus, congrue fabricatum esse.* et Beda, lib. de Natura Rerum, cap. 8, eamdem rationem refert, dicens : *Servatas esse aquas ad inundationem diluvii,* et non improbat, quamvis aliam rationem magis probet, et Richardus Pampolitanus, in Psal. 148, ut Ascanius supra refert, dixit : *Aquas illas defluere per pluvias, quamvis non nisi missas,* quod etiam refert ex Magistro sententiarum, in Psalm. 113.

15. *Exploditur multipliciter.*—Verumtamen ratio hæc, ut a Cyrillo proponitur, accommodatissima est pro aquis, quas Deus ligavit in nubibus suis, ut dicitur Job 26, de aquis autem supra cœlos incorruptibiles parum profecto accommodata est. Quomodo enim aquæ illæ ad irrigandam terram descenderent, nisi vel penetrando cœlos in eodem loco cum ipsis permanentes, vel dividendo illos, sicut aerem descendendo patiuntur, et loco movent. Alterum autem est miraculosum, alterum perfectioni cœli repugnans. Est etiam alienum a suavi et omnipotenti providentia Dei, quasi non valuerit alio faciliori modo, et magis connaturali terræ, et inferioris orbis necessitatibus providere. Accedit, quod tales aquæ per ignem descendentes, vel illum extinguerent, vel ab illo consumerentur , nisi Deus peculiari et novo miraculo litem componeret. Propter quæ incredibile etiam est, quod de aquis diluvii dicitur, nullumque fundamentum habet in littera Genesis, ut per se patet, et ex dicendis magis constabit. Deinde est nova difficultas, si tanta multitudo aquarum tunc e cœlo cecidit, vel aliis temporibus cadit, an locus, quem ibi occupabant, vacuus maneat, vel novo corpore creato, aut aliis partibus aquæ rarefactis repleatur; nihil autem horum sine novo opere miraculoso, vel valde præternaturali cogitari potest. Hæc ergo ratio difficultatem non evacuat, sed illam potius auget.

16. *Secunda causa bipartita ex Justino Martyre, Hilario, Theodoreto, Beda.—Refellitur prior pars.—Confirmatio.*—Aliam ob causam dicitur esse necessaria aqua illa supra cœlum, ad temperandam ignitam et ardentem naturam cœlorum, ne actione sua cætera corpora corrumpant. Hanc rationem probat Justinus Martyr, dicta quæst. 93, et declarat hoc temperamentum fuisse necessarium, tum ad stabilitatem firmamenti, quasi per resistentiam, quam aqua illa adhibet, ne astro suo calore firmamentum destruant; tum etiam ad temperationem inferioris aeris, et ad conser-

vationem animalium in terra degentium. *Nam summum*, inquit, *frigus ab illis aquis mittitur, quo Solis calor in aere temperatur*. Quam rationem etiam Hilarius probat quoad posteriorem partem. Theodoretus autem, quæst. 11, in Genes., priorem partem magis exprimit : Beda vero, libr. de natura Rerum, cap. 8, simpliciter dixit *aquas illas fuisse in cœlo suspensas ad ignem syderum temperandum*. Sed profecto neutra pars hujus rationis verisimilis est, non solum secundum philosophiam, verumetiam secundum theologiam, eminentem sapientiam, et potentiam divinæ providentiæ considerando. Nam juxta philosophiam firmamentum (si cœlum stellatum est) corpus est incorruptibile , et incapax alterationis et elementaris caloris : ergo non indigebat extrinseco resistente , ne per Solis aut stellarum ardorem consumeretur. Imo licet daremus corpus illud cœleste fuisse ex aqua productum, ac proinde ex materia ejus constare, et ex parte illius esse capax peregrinarum impressionum et qualitatum : nihilominus dicendum potius esset, ex vi suæ formæ habere qualitates intrinsecas, quibus omni alterationi corruptivæ resistere possit. Cum enim Deus corpus illud conderet, ut sine corruptione, vel dispositione ad illam conservaretur, non est verisimile, fecisse illud corruptioni expositum, et ixtrinsecus illi adjunxisse aliud infirmum corpus, quod illud a contrariis defenderet, cum et facilius, et magis consentaneum omnipotentiæ et sapientiæ Dei esset, illam resistendi vim intrinsecam conferre. Sicut nunc corporibus gloriosis similem qualitatem conferre creditur; quod autem illis confert per gratiam, potuit corpori cœlesti conferre per naturam. Et confirmatur, nam Deus posuit stellas in octava sphæra, et ex illis, ac aliis partibus quasi heterogeneis illud corpus composuit : ergo non est verisimile, stellas ita esse per actionem suam aliis partibus contrarias, ut istæ sine extrinseca aquæ protectione conservari non possint, neque actioni corruptivæ suarum compartium resistere.

17. *Refellitur pars posterior*. —Nec verisimilior est alia causa de frigore ad temperandum aerem inferius misso. Nam imprimis credibile non est, posse aquam in loco adeo distante positam frigefactione sua aerem contingere. Deinde quomodo posset aqua illa in hunc inferiorem aerem efficere nihil agendo in corporibus intermediis. Quid enim agere potest aqua illa in cœlos omnes intermedios a primo mobili usque ad lunam, cum neque ipsi per frigus alterari debeant, aut possint, neque aqua virtutem habeat imprimendi qualitatem aliquam, quæ eminenter, vel virtute frigus contineat : quomodo etiam frigefactio illa per ignem transiret, aut cur ignis ei non resisteret? Non sunt igitur hæc verisimilia. Deinde, esto fuerit necessaria illa aeris temperies, certe fieri sufficienter potuit per planetas virtutem frigefaciendi habentes, etiamsi formaliter frigidi non sint, ut dicitur esse Saturnus, et luna et fortasse aliquæ etiam stellæ fixæ hanc influentiam habent. Ergo totam efficientiam frigoris, quæ ab illis aquis provenire fingitur, potuit sufficienter, et melius per cœlos ipsos, et eorum influentiam facere Deus : cur ergo fingemus , usum esse tam violento et extraordinario medio ad illum finem, præsertim, quia (ut aiunt) frustra per plura, quod potest fieri per pauciora, et potest utraque pars confirmari et ex eo, quod istæ aquæ non censentur esse proximæ cœlo stellato, sed supra omnes cœlos mobiles; interponitur ergo inter illas primum mobile, quod densum, et opacum corpus esse creditur, et præterea etiam interponitur cœlum crystallinum, quod fortasse (ut aliqui putant) a primo mobili distinctum est : ergo a loco tam distanti, et tot interjectis impedimentis, vix intelligi potest, quomodo possint illæ aquæ naturaliter, aut firmamentum tueri, non agendo, sed contrariis resistendo, aut inferiorem aerem virtute sui frigoris temperare, agendo usque ad terram, in qua animalia habitant, ut illo temperamento foveri et conservari possint.

18. *Causæ aliæ morales assignantur a Prospero, Augustino et cæteris.* — *Dictæ rationes morales non cogunt.* — Cum ergo nulla ratio quasi naturalis et physica , pertinensve ad commoditatem universi satis faciat, alii ad rationes morales recurrunt; et quidam sentiunt aquas esse ibi repositas ad exercitium fidei nostræ, quod significavit Propter Psalm. 103, dicens, cum Augustino ibi, partem aquarum esse cœlo superpositam, et a nostro aspectu remotam, et *fidei commendatam;* alii vero dicunt esse ibi relictas, ut ex tam mirabili opere, ad laudandum Deum tam homines quam Angeli magis excitarentur, quod significant Haymo et Cassiodorus, in Psalm. 48 , et Scriptura quoties aquas cœlestes ad laudem Dei provocat. Denique Beda et Glossa ordinaria in Genes., cum credendum putent ibi esse aquas, adjungunt, *quales autem, et ad quid utiles novit, qui condidit,* quod optime dictum esset, si sufficienter revelatum esset, supra cœlos omnes mobiles esse aquas elementares. Sed quia

talis revelatio facta non est, ut videbimus, et rationes morales cessant, præsertim prima : non enim exercetur fides in re incerta, neque illud opus per se erat necessarium ad laudem et gloriam Dei augendam, si alioqui ad mundi commoditatem non erat utile : nam ex cæteris universi operibus satis laus Dei commendatur, et magis ex eo augetur, quod omnia in numero, pondere, et mensura constituit, et ordinatissime, et absque ulla superfluitate cuncta disposuit.

19. *Opinio quarta pro qua n. 9, sudatum est, non probatur simpliciter. — Id ostenditur ex verbis Genesis. — Confirmatio.* — Quamvis ergo hæc sententia contemnenda non sit propter Patrum auctoritatem : nihilominus illam non probamus, nec defendimus, quia multum a ratione abhorret, et non solum Scriptura non probatur, verumetiam illi non est satis consentanea. Ad quod ostendendum inferius aliis testimoniis utemur, nunc autem id probamus ex primis verbis Genesis, prout in primo libro a nobis tractata sunt ; ibi enim ex illis verbis, *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc. Probavimus, in illo principio, non solum cœlum empyreum, sed etiam alios fuisse creatos, hujus autem oppositum dicta sententia supponit, dum dicit illas aquas esse supra omnes cœlos mobiles, nam inde fit, ut sint immediate sub cœlo empyreo : si autem hoc ita esset, non potuisset aliud cœlum simul cum empyreo esse creatum. Probatur hæc consequentia, si cum cœlo empyreo aliud cœlum fuit creatum, vel fuit proximum et contiguum cœlo empyreo, vel ab illo distans : si contiguum, oportuisset illud vel destrui, vel saltem a toto illo adæquato expelli, ut ad illum aqua ascenderet : utrumque autem est et contra naturam corporis cœlestis, et per se incredibile ; nam supra in simili diximus, nihil Deum tunc creasse, ut illud statim destrueret, et maxime in corporibus cœlestibus de se perpetuis, ac nobilissimis ; sine destructione autem non poterat corpus illud a toto illo loco supero ad inferiorem pelli, nisi comprimeretur, et densaretur, ut ad minorem locum circularem coarctari possit, quod etiam est valde alienum a cœlesti natura ; et ideo naturale est cœlis, ut nonnisi intra eumdem locum moveri possint, et secundum partes, non secundum totum, loca mutare. Si autem aliud cœlum creatum fuit simul cum empyreo, et loco distans ab illo, non potuit, vel certe non debuit, spatium illud inter illos cœlos interjectum vacuum relinqui usque ad secundum diem, tum quia fuisset magna imperfectio, sine fundamento excogitata : tum etiam, quia alias aqua sub inferiori cœlo contenta ad illum superiorem locum ascendere non potuisset per medium cœlum interpositum, nisi per divisionem, aut penetrationem ejus, aut per aliud simile miraculum, quod etiam admittendum non est, ut sæpe cum Augustino dixi. Neque etiam dici potest, aquam non ascendisse, sed creatam esse ibi juxta empyreum cœlum. Quia vel creata fuit simul cum ipsis cœlis empyreo, et primo mobili, verbi gratia, et hoc repugnat operi secundi diei, quia divisio aquarum ab aquis non secundo die, sed in ipso creationis instanti facta fuisset, quia tunc jam essent aquæ supra cœlos, et infra cœlos in abysso, et inter eas esset primum mobile interpositum, vel creatio illa aquarum in illo superiori loco facta fuisset secunda die : et hoc imprimis repugnat principio supra posito, quod post primam creationem non est aliquid ex nihilo factum, præter animam rationalem, et deinde sequitur inconveniens illatum, quod spatium illud esset vacuum, antequam ibi crearentur aquæ, quia fingi non potest, fuisse ibi aliud corpus, ex quo aqua illa fuerit producta ; ac denique hoc repugnat litteræ Genesis, quæ satis clare significat, divisisse Deum aquas ab aquis, non aliquas novas aquas creando, sed jam creatas locis separando secundum partes, et inter eas aliquod corpus interponendo ac firmando. Nullo ergo modo subsistere potest opinio ponens aquas elementares, supra cœlum stellatum, seu supra omnes mobiles, nisi supponendo, solum cœlum empyreum fuisse in principio creatum, et juxta illud fuisse creatas aquas, quæ nunc etiam sunt illi contiguæ, et consequenter sub illis aquis totum spatium usque ad inferiores aquas, seu usque ad terram fuisse aqua plenum, ne divisio aquarum a principio facta fuisse credatur contra Scripturam : ergo necessario dicendum est in illa sententia, solam creationem cœli empyrei in verbis illis, *In principio creavit Deus cœlum*, comprehendi. Cum ergo hoc nobis parum credibile videatur, non possumus illam sententiam de aquis elementaribus existentibus supra cœlos æthereos defendere. Præterquam, quod ex illa sententia alia incommoda sequuntur, ut quod cœli ætherei sint ab intrinseco corruptibiles, et facti ex præjacente materia elementari, et non per propriam creationem ex nihilo, quæ omnia auctores contrariæ sententiæ admittunt, nobis autem probari nullo modo possunt.

20. *Ultima opinio tenenda.* — Est ergo ul-

tima sententia, cui ego assentior, quæ cum præcedenti docet aquas supra cœlos esse veras et elementares, eas tamen non esse supra cœlos æthereos, sed supra cœlum aereum, id est, in superiori quadam regione ejus, illasque aquas non esse alias, nisi aquas nubium, et aliarum similium impressionum, quæ in superna aeris regione fiunt. Hanc sententiam referens Augustinus, lib. 2, de Genes. ad litter., cap. 4, dixit *laudabiliter* excogitatam esse, et *hanc diligentiam, considerationemque laude dignissimam judicat*, et rationem subdit, *quia contra fidem non est, et in promptu posito documento credi potest*, de quo documento statim dicemus; et ita sententiam hanc secutus est Beda, in lib. 2, de Elementis philosophiæ, in principio, ubi prius improbat præcedentem sententiam, dicens, *Nihil miserius esse, quam dicere, istud est, quia Deus illud facere potuit, neque ostendere rationem quare hoc sit, neque utilitatem, ad quam hoc sit.* Postea vero ait aquas supra firmamentum esse illas, quæ vaporaliter in nubibus sunt suspensæ, et ab his, quæ sunt sub aere, distinguuntur, de quibus aquis latius, in lib. 3, disput. Eamdem opinionem tenet Glossa interlinealis, et Eugubinus, in Cosmopæia et Hamerus, in Genes., Vielmius, et Rabbini Hebræor., quos refert Ascanius et late Pererius, lib. 1, in Genes., circa opus secundæ diei, in fine, qui in hunc sensum interpretatur Epiphanium dicentem, ex aquis illis superioribus generale diluvium factum esse, quia ex nubibus aeris processit, non ex nona sphæra cœlesti. Sed an hic fuerit sensus Epiphanii, incertum est, fit tamen verisimile, ex eo, quod alius sensus incredibilis est, et magnam habet absurditatem ; atque eamdem sententiam defendit Augustinus Tornielus, in Annalibus sacris, tom. 1, in secundo die mundi. Denique divus Thomas, 1 part., quæst. 68, art. 2, præcedentem opinionem de aquis propriis, et elementaribus supra cœlum sydereum existentibus simpliciter falsam, imo et impossibilem reputat, utique secundum naturæ leges : hanc vero saltem ut valde probabilem amplectitur.

21. *Ejus probatio bipartita. — Prior pars suadetur.* — Ad probationem autem hujus sententiæ satis erit ostendere esse consentaneam usitatæ phrasi Scripturæ, et hanc phrasim, seu loquendi modum optime ad verba Genesis adaptari. Priorem partem probamus, quia imprimis sæpe nubes et vapores superiores aeris nomine aquarum in Scriptura significantur, ut Job 21 : *Qui aquas appendit in mensura, quando ponebat pluviis legem et viam procellis sonantibus*, et cap. 26 : *Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum.* Quod verbum ultimum aperte ostendit priorem partem intelligi de superioribus aquis, et de eisdem loquitur David, Psalm. 28, dicens : *Vox Domini super aquas Deus majestatis intonuit*, et Sapiens Proverbiorum 8 : *Quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum*, per illos enim fontes, multi nubes intelligunt ; imo Pereira advertit, ubi vulgatus interpres legit, *quando æthera firmabat*, Hebraice haberi nomen significans nubes: quod etiam adnotat Jansenius, retento autem nomine *æthera* exponit de elemento ignis, aut de superiori aeris regione, et consequenter alia verba intelligit, *de fontibus cœlestibus. Significat enim*, (ait) *Deum quasi in libra suspendisse fontes aquarum, hoc est, nubes ipsas, ita ut eas diviserit ab aquis, quæ in terris sunt, et in pondere atque mensura eas diffundat super terram*, et de eisdem aquis est sermo Isai. 28, et in aliis locis statim citandis. Deinde aquæ pluviales, seu nubium, etiam dicuntur in Scriptura aquæ celestes, seu cœlorum, ut patet Jerem. 10 et 51 : *Ad vocem suam, dat multitudinem aquarum in cœlo , et elevat nebulas ab extremitatibus terræ*, et Psalm. 146 : *Qui operit cœlum nubibus, et parat terræ pluviam.* Et de eadem aqua est sermo Psalm. 17, cum dicitur : *Et posuit tenebras latibulum suum.* Et infra : *Tenebrosa aqua in nubibus aeris.* Et infra : *et intonuit de cœlo Dominus.* Et Psalm. 76 : *Multitudo sonitus aquarum vocem dederunt nubes.*

22. *Pars posterior suadetur.* — Denique quod juxta hanc phrasim et modum loquendi Scripturæ optime possint verba Genesis intelligi probatur, quia ibi solum dicitur Deum divisisse aquas ab aquis, et quasdam supra firmamentum, quod statim dicit vocatum esse cœlum, posuisse, et alias sub cœlum reliquisse: ergo sine ulla coactione, aut vi intelligimus, aquas illas supra cœlum esse, quæ in aliis locis cœlestes, seu operire cœlos dicuntur ; imo videtur certe Jeremias, in locis citatis, ita dicta verba Genesis interpretari, sic enim inquit : *Qui fecit terram in fortitudine sua , et præparavit orbem in sapientia sua , et prudentia sua extendit cœlos.* In quibus verbis aperte de opere creationis loquitur , et statim subjungit verba supra citata, *Ad vocem suam dat multitudinem aquarum in cœlo , qui levat nubes ab extremo terræ.* Per quam *vocem* merito imperium Dei intelligere possumus, et quamvis non incongrue possint hæc verba de quotidiano opere

divinæ providentiæ aquarum pluvialium intelligi, nihilominus non minori proprietate, et verborum consecutione de initio, et quasi fundamento illius operis, et providentiæ intelliguntur.

23. *Progreditur ipsa posterioris partis suasio, et simul satisfit locis Scripturæ allatis num.* 10. — Atque idem dicendum est de aliis locis, quæ in concordiam verborum Genesis, et confirmationem superioris sententiæ afferebantur. Nam quod dicitur Psalm. 103 : *Extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus*, recte intelligitur de expansione aeris, qui passim cœlum appellatur, ut sæpe dicimus. Et quamvis concedamus illam extensionem cœli omnium cœlorum creationem, et extensionem comprehendere, non inde sequitur aquas, quæ tegunt superiora ejus, esse in suprema parte totius extensionis, alioqui etiam super cœlum empyreum essent collocandæ : ergo satis est, quod tegant aliquam superiorem partem, secundum quam idem Psalmista alibi dixit, nubes operire cœlum. Neque magis urgent alia verba Psalmi 148 : *Laudate cœli cœlorum, et aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.* Nam juxta eumdem loquendi sacræ Scripturæ modum, aquas nubium, aquas cœlorum vocari dicimus. Solet enim divina Scriptura provocare homines in admirationem omnipotentiæ Dei ex hoc opere continendi aquas nubium in sublimi aere, et ex variis effectibus meteorologicis, qui ex ascensu vaporum et exhalationum in aere fiunt. Quia ergo hominibus, qui sensibus ducuntur, hæc sunt admirabilia, ideo aquæ cœlestes ad laudem Dei specialiter excitantur, id est, homines per earum considerationem, ut supra exposui. Hic autem mos Scripturæ facile innotescet consideranti verba Job supra citata ex capit. 26 et 28, item ex cap. 12, 37 et 38, et ex Psalm. 76, a versic. 18, et Isai. 28.

24. *Objectionis solutio, quæ dicta corroborat. — Instantia diluitur.* — Sed replicatur, quia David loquitur de cœlis cœlorum, per quæ verba significari solent cœli superiores : non ergo loquitur de cœlo aereo. Sed respondemus, hinc potius confirmari expositionem dictam. Nam cum prius cœlos cœlorum ad laudem Dei provocasset, postea non dicit, *et aquæ, quæ super cœlos cœlorum sunt,* sed *quæ supra cœlos sunt,* utique supra illos cœlos, respectu quorum alii dicuntur cœli cœlorum, sub quibus intelligere possumus omnes cœlos æthereos, nam respectu aeris merito dici possunt cœli cœlorum. Sed instant, quia nomen plurale cœlorum plusquam aerem comprehendere videtur : sed certa et trita responsio est, in Hebræo nomen *cœli* carere singulari, et ideo nihil obstare quominus illa locutio ad unum cœlum aereum proprie accommodetur; atque in eodem sensu locuti sunt tres pueri in suo hymno, dicentes : *Benedicite aquæ omnes, quæ super cœlos sunt Domino,* etc., quam generalem locutionem postea per species declarant, dicentes : *Benedicite omnis imber, et ros Domino : benedicite rores, et pruina Domino : benedicite gelu glacies, nives, fulgura et nubes Domino.*

25. *Instantia altera. — Ejus responsio. — Ad Patres in n.* 9 *relatos.*—Sed instatur, quia ibi certo ordine provocantur creaturæ, ad laudem Dei. Primo Angeli, secundo cœli, scilicet, empyreum, tertio aquæ, quæ super cœlos sunt, postea vero sol, luna et stellæ : ergo signum est, aquas super cœlestes esse proxime sub cœlo empyreo, et supra sydereum. Respondemus, ex hoc ordine nullum indicium sumi; tum quia post aquas illas quarto loco ponuntur virtutes Domini, et infra post imbres, et ros ponuntur spiritus Dei, et multo inferius ponuntur nox et dies, lux et tenebræ, quæ et prius facta, et suo modo mobiliora sunt; tum denique, quia in dicto Psalmo 148, prius sol, luna, stellæ et lumen, et postea aquæ supercœlestes ad Deum laudandum provocantur. Igitur ex ordine nullum argumentum sumitur, nam spiritus, ubi vult, spirat, et similiter, quo voluit ordine mentem, et linguam Psalmistæ, et puerorum ad laudem Dei excitavit. Igitur si omnia Scripturæ loca attente ponderentur, et inter se conferantur, vel huic nostræ sententiæ magis favent, vel certe nihil repugnant : ergo cum ratio pro hac sententia multum prævaleat, ei juxta illam vitentur incommoda, quæ naturali rationi repugnare videntur, aliis merito præferenda est. Neque auctoritas Patrum movere debet, quia neque ipsi inter se consentiunt, neque suam sententiam tanquam certam tradunt, neque altera quam defendimus, sufficienti auctoritate destituta est. Unicum tamen dubium circa illam superest, quod ex nomine, et opere *firmamenti* sumitur, quod in capite sequenti tractandum est.

CAPUT V.

QUODNAM CORPUS FUERIT FIRMAMENTUM SECUNDO DIE FACTUM, ET QUOMODO AD DIVIDENDAS AQUAS AB AQUIS FIRMATUM, SEU POSITUM SIT.

1. *Prima sententia duobus modis intellecta.* — Prima sententia est firmamentum illud fuisse proprium cœlum æthereum, quod in illo die fuit substantialiter productum. In hoc convenire videntur omnes auctores, qui aquas super cœlum stellatum collocant; videtur tamen inter eos esse aliqua diversitas. Nam quidam dicunt esse cœlum stellatum, quia in quarto die dicitur Deus posuisse stellas in firmamento : ita sentit Chrysostomus, hom. 4, in Genes., et fertur sub nomine D. Thomæ in expositione in Genes., et sequitur Catherinus ibidem ; alii omnes cœlos planetarum cum stellato sub nomine firmamenti comprehendunt, quod insinuat Damascenus, libro secundo, de Fide, capite sexto, quamvis non satis rem declaret, nam etiam cœlum stellatum firmamentum appellat, ut ibi etiam Clichtoveus notat, et sequi videtur, et eodem modo loquitur Beda, in Exaemeron, et sequitur Magister Sentent., in 2, distin. 14, in principio, et duci videntur, quia dicta verba quartæ diei ad omnes hos cœlos possunt accommodari, quia omnes aliquo modo stellati sunt, nam singuli unam saltem stellam habent.

2. *Quid in hac prima sententia consequenter fatendum.* — Verumtamen consequenter in hac sententia loquendo, dicendum videtur sub nomine firmamenti comprehendi etiam cœlos supra octavam sphæram existentes, si duo sunt præter empyreum, vel saltem primum mobile: nam si elementares aquæ sunt supra crystallinum, et supra primum mobile, si ab hoc est distinctum ; quia non est credibile inter primum mobile, et inferiores cœlos aquas esse interpositas, alias circumferrentur et raperentur per motum primi mobilis, quia non posset aliter primum mobile secum rapere inferiores cœlos, imo etiamsi secum moveret aquas, non parum ejus impetus retardaretur, ne posset ad inferiores cœlos pervenire ; et ideo qui melius in ea sententia loquuntur, dicunt aquas esse supra omnes mobiles cœlos : ergo isti consequenter dicere debent, omnes illos cœlos factos esse hac secunda die. et nomine firmamenti esse comprehensos. Probatur hæc ultima illatio, tum quia inter aquas existentes juxta cœlum empyreum, et existentes in hoc inferiori hemisphærio, non minus interponitur primum mobile, quam cœlum stellatum, nec magis hoc cœlum, quam cœlum lunæ ; ergo tota illa cœlorum congeries dividit aquas ab aquis : ergo tota illa munus firmamenti subit ; ergo tota sub nomine firmamenti comprehendi debet. Tum etiam, quia si nunc est aqua supra omnes cœlos mobiles, non fuit illuc elevata ab hoc inferiori orbe per motum localem, sed ibi creata fuit prius, et postea ibi firmata, ut capite superiori ostensum est ; ergo ante secundum diem nullum erat cœlum inter illam aquam, et inferiorem interpositum, alias (ut supra argumentabar) jam esset facta divisio aquarum ab aquis ; ergo firmamentum, quod postea divisit aquas ab aquis illo modo intellectis, non potest esse nisi tota congeries, seu expansio cœlorum mobilium.

3. *Consecutio altera ex eadem sententia.* — *Lyrani responsio refutatur duplici incommodo.* — Hinc consequenter in hac sententia loquentes, dicunt firmamentum fuisse hoc die factum quoad substantialem productionem ejus, ut in Basilio, Ambrosio et aliis videre licet. Et probatur consecutio ex proxime dictis, quia ante divisionem aquarum ab aquis non poterant esse cœli in substantia sua : ergo tunc facti sunt substantialiter, quando aquas ab aquis separare cœperunt. Consequentia est evidens, et antecedens probatur, quia si jam corpora cœlestia substantialiter existebant, ubinam, quæso, erant, aut in quo orbis situ ? Nam ubi nunc sunt, esse non poterant, quin dividerent aquas ab aquis, ut jam argumentati sumus : in alio vero situ, quem postea totaliter mutaverint, cogitari non possunt, ut capite præcedenti probavi : ergo necessario dicendum est in hac sententia cœlos in opere hujus secundæ diei substantialiter esse productos. Quapropter non loquuntur consequenter, qui cum doceant nomine firmamenti significari corpora cœlestia , nihilominus dicunt non esse firmamentum factum quoad substantiam, sed quoad aliquam qualitatem, quod sentit Lyranu. Hoc enim nec in Scriptura fundamentum habet, nec consequenter dici potest, quia si substantia cœlorum jam erat, jam dividebat aquas, ut dixi ; neque etiam explicari potest, quæ fuerit qualitas illa secundum quam cœlum secundo die factum dicitur. Respondet Lyranus fuisse qualitatem datam cœlis ad influendum super elementa ad eorum conservationem et gubernationem ; sed hoc nec Scripturæ, nec philosophiæ consonat. Nam Scriptura non dicit hoc die factum esse firma-

mentum, ut influat, sed ut dividat ab aquis: ad quod munus impertinens est influentia, nam etiamsi nihil influeret, si esset terminus, et quasi paries interpositus inter aquas et aquas, esset ad illud munus sufficiens; et præterea secundum veram philosophiam in cœlo non sunt qualitates extrinsecæ, aut adventitiæ, præter lumen quatenus a sole communicatur: si quæ vero sunt in singulis astris propriæ et inseparabiles qualitates ad peculiari modo influendum, illæ concreatæ sunt cum ipsis astris seu cœlis, et non per postea per propriam actionem, seu quasi alterationem inditæ, quia sunt propriæ passiones a formis cœlestibus manantes, sicut supra de luce diximus, vel sicut de herbis, vel lapidibus, seu petris peculiares virtutes habentibus, credimus. Si enim in corporibus terrestribus similes virtutes manant a propriis formis, cur non magis in cœlestibus?

4. *Aliorum responsio prædicto duplici incommodo etiam rejicitur* — Unde alii dixerunt illam qualitatem fuisse peculiarem soliditatem, seu firmitatem datam cœlis ad sustinendas aquas; sed utrumque incommodum in hoc invenio; quia non prius tempore facta est divisio aquarum, quam cœlum fuerit sufficienter firmatum ad utrasque aquas terminandas. At vero si prius essent facti cœli quoad substantiam, quam quoad firmitatem, prius etiam divisissent aquas, quam in se firmitatem illam recepissent: ergo non consonat illa sententia cum Scriptura, quæ dicit, *fecit Deus firmamentum, divisitque aquas*. Deinde etiam non est philosophicum fingere talem qualitatem extrinsecus additam substantiæ cœli, nam illa esse non potest nisi vel densitas, aut quasi durities, vel indivisibilitas aut incorruptibilitas: quidquid autem hujusmodi est in cœlo, intrinsecum illi est, et connaturale, ac proinde cum illo concreatum: ergo frustra fingitur prius substantialiter creatum quasi monstrosum utpote internis dispositionibus et connaturalibus qualitatibus privatum, quæ postea illi additæ fuerint; si ergo firmamentum illud fuit cœlum, sine dubio fuit tunc substantialiter productum.

5. *Tertia ex eadem sententia consecutio a qua deficit Burgensis.—Et redarguitur.*—Ex quo ulterius consequenter dicendum est non fuisse creationem firmamenti productionem ex nihilo, sed ex præjacente materia. Hujus oppositum docuit Burgensis in Addition. ad Lyran., Genes. 1. Sed revera non loquitur consequenter, dum asserit firmamentum esse factum secunda die quoad substantiam: et nihilominus non esse factum ex materia alicujus corporis præexistentis in illo loco, ubi firmamentum factum est. Nam illud spatium, quod firmamentum in hoc mundo replevit, quodque jam erat intra sphæram cœli empyrei inclusum, non erat vacuum priusquam firmamentum fieret: ergo alio corpore erat repletum, quod ibi postea manere non potuit: ergo necessarium fuit, ut ex illo firmamentum produceretur, quia neque annihilari debuit, nec per motum localem convenienter inde expelli potuit. Quia non est verisimile, tantam molem corpoream fuisse ab illo loco exclusam, et simul cum præexistentibus corporibus in eorum locis intromissam esse: nam id sine corporum penetratione, vel nimia, et præternaturali condensatione fieri non poterat. Unde propter hanc rationem, præter alias supra positas verissimum est principium sæpe repetitum, et communiter receptum, Deum post primam corporum creationem, nullum novum corpus ex nihilo creasse, sed ex aliquo prius creato illud formasse. Quæ formatio solet dici creatio, quia et materia, et qua fit, ab eodem auctore creata est, et quia tunc fiebat per actionem propriam auctoris naturæ, et a communi modo generationis, quæ per causas secundas fit, distinctas, ad quam distinctionem significandam nomine creationis significatur: atque etiam, ut indicetur, illam fuisse originariam, ut sic dicam, talis rei, vel speciei ab auctore suo emanationem. Si ergo firmamentum, id est, cœlum stellatum, vel solum, vel cum aliis cœlis mobilibus, secundo die substantialiter creatum est, profecto hoc secundo modo creationis, seu formationis ex præsupposito subjecto, non ex nihilo fuit productum; et in hoc fere, conveniunt alii hujus sententiæ auctores.

6. *Ex qua materia juxta dictam primam sententiam factum fuerit firmamentum.*—Multum autem inter se variant, et dissentiunt in explicanda materia, ex qua tunc firmamentum, seu cœlum productum est: nam alii ex igne factum esse cogitarunt, ut refert Augustinus, lib. 2 Genes. ad litter., c. 3, et videtur sequi Gregorius Nissenus, in Exaemeron, dum existimat firmamentum esse igneæ naturæ, et subtile potius quam crassum, aut densum, quem secutus est Anselmus, lib. 1, de Imagine mundi, cap. 25, et Alcuinus, q. 23, in Genesim, Basilius vero, homil. 3, Exaemeron, ex nullo elementorum, neque ex commixtione elementorum, sed ex alia quadam subtili materia putavit esse factum: quod etiam sentit Ambrosius, lib. 1 Exaemeron, cap. 6, qui allegant

verba Isaiæ dicentis, *qui firmavit cœlum, sicut fumum.* Communior tamen horum auctorum sententia est, fuisse ex aqua formarum; estque hic modus dicendi probabilior, illa sententia supposita, quem Beda, in Exaemeron, ex D. Petro refert in lib. 1 Recognit. Clementis, ubi expresse hæc sententia habetur, quam secuti sunt Theodoretus, q. 11 et 14, in Genesim, et Anastasius Synaita, lib. 2 Exaemer., et Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 3 et 9, et plures alii, quos Glossa magna refert. Habet enim hic modus aliquam fundamenti speciem in Scriptura, et narratione Moysis: ait enim dixisse Deum, *fiat firmamentum in medio aquarum.* Unde apparenter, et consequenter colligunt, usque ad secundum diem totum spatium a supremo cœlo usque ad terram aquis plenum fuisse, Deum autem secunda die ex aquis in loco medio collocatis, firmamentum, seu congeriem cœlorum mobilium formasse et solidasse, atque ita producendo firmamentum, aquas ab aquis divisisse, atque ita fere totum hujus sententiæ fundamentum in proprietate istorum verborum positum est, unumquodque illorum ponderando, ut paulo post nostram sententiam explicando, et huic fundamento satisfaciendo, videbimus. Solent etiam hic adjungere verba Petri, Epistol. 2, cap. 3, quæ nunc omitto, quia in libro primo, tractata sunt.

7. *Rejecta prima sententia hactenus statuitur secunda per firmamentnm significari aerem.* — Nihilominus sententia hæc a nobis probari non potest: tum quia diximus supra cœlos stellatos, aut mobiles nullas esse veras aquas: ergo non sunt illi cœli, qui dividunt aquas ab aquis: ergo non sunt firmamentum: tum etiam, quia diximus omnes illos cœlos fuisse creatos ex nihilo in primo instanti: postea vero per nullam mutationem accidentalem, sive localem, sive alterationis potuisse denominationem firmamenti accipere. Dicimus ergo imprimis, firmamentum illud hoc die factum inter aquas, esse aerem, seu aliquam partem ejus, nempe aliquam regionem aeris. Hanc sententiam magis probat D. Thomas, 1 part., quæst. 68, art. 1, et 76, art. 1, Durandus, in 2, dist. 14, q. 1, num 14, Cajetanus et Pereira, in Genes., et Eugubinus, in Cosmopœia, et sequitur Lorinus in id Psalm. 18, *et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.* Ubi idem tenuit Arias Montanus et Genebrardus ibi refert Chaldæum exponentem de aere, qui inter cœlum et terram, latissime est expansus, et in quo mirabilia meteora cernuntur, et mirabilia Dei prædicant, et hanc interpretationem ad locum Genesis accommodat, eamque dicit esse multorum sententiam, quam ipse non reprobat, et eamdem sequitur Pineda in id Job 37: *Tu forsitan cum eo fabricatus est cœlos,* etc., eumdem locum de aere interpretando. Consentit etiam Tornielus, in Annalibus: ac denique necessario idem dicunt omnes, qui negant aquas esse supra cœlos incorruptibiles; et ex Patribus illi favet Augustinus, l. 2 Genesis ad litter., c. 4, cujus verba jam supra retuli, et in Imperfecto Genesis ad litter., cap. 8, sic inquit: *Quoniam cœlum firmamentum vocavit, non absurde intelligitur quidquid infra æthereum cœlum est.* At vero, in cap. 12, explicans opus quartæ diei dicit: *In hoc loco, cum dicitur firmamentum cœli, intelligendum est, omnem istam æthercam machinam dici. Quæ omnia substantia continet, sub qua puri, et tranquilli aeris serenitas viget, sub qua ite n iste aer turbulentus, et procellosus agitatur.* Quæ verba parum nostræ sententiæ favent, et ostendunt Augustinum in illa re fuisse dubium, quamvis in eis aerem a significatione firmamenti non excludat Deinde favet etiam Hieronymus, in Epistol. 83, ad Ocean., cum dicit: *Inter cœlum et terram medium destruitur firmamentum;* et cum subdit: *juxta Hebraici sermonis etymologiam, et aquis sortitur vocabulum,* scilicet *cœlum,* Hebraice Samaim. Expressius hanc sententiam docuit Rupertus, lib. 1, in Genes., c. 22, cujus verba paulo post referam.

8. *Ratio pro eadem.*—Ratione probatur hæc sententia primo a sufficienti partium enumeratione: quia si nomine *firmamenti* ibi non intelliguntur superiores cœli, oportet, ut cœlum inferius intelligatur, quandoquidem firmamentum cœlum appellatum est: hoc autem cœlum juxta Scripturæ usum non est nisi aer. Secundo, quia nullum aliud corpus dici potest dividere aquas ab aquis: ergo nullum aliud potest esse firmamentum, cui hoc munus tribuitur; antecedens juxta explicationem aquarum, quam sequimur, per se notum est. Verumtamen etiam juxta sententiam ponentem aquas supra cœlos incorruptibiles, non potest designari corpus, aut corporum collectio dividens aquas ab aquis, nisi aer in ea includatur. Nam firmamentum dividens aquas ab aquis occupare debet totum spatium inter aquas superiores et inferiores, interjectum, ita ut sicut ex parte superiori cœlestes aquas proxime contingit, et continet, ita inferiores aquas terrestres sub se immediate contineat et attingat. Nam firmamentum est tanquam terminus utrarumque aquarum; de ratione autem ter-

mini est, ut immediate attingat ea, quæ terminat, seu dividit: ergo necesse est, ut saltem ex inferiori parte aer ad firmamentum pertineat. Unde ulterius cum superiores aquæ infra omnes cœlos æthereos, imo etiam infra ignem, et tertiam, seu supremam regionem aeris sint, recte concludimus, solum aerem esse firmamentum dividens aquas ab aquis.

9. *Quænam pars aeris sive regio significetur per firmamentum.—Quod sit media regio sentiunt Rupertus, D. Thomas, Pereira, et alii.—Alii infimam ponunt.*—Sed quæri potest, quis aer, seu quæ pars ejus sit hujusmodi firmamentum, scilicet, an aer infimæ, vel mediæ regionis: nam qui est in suprema excluditur a ratione firmamenti eo ipso, quod nullas aquas vel in se, vel supra se continet. Inter alias vero duas regiones, ratio dubitandi esse potest, quia multi ex auctoribus, qui per firmamentum aerem intelligunt, appellationem hanc aeri secundæ regionis attribuunt. Id significat Rupertus supra, et clarius divus Thomas dicens firmamentum esse illam partem aeris, *in qua condensantur nubes, et dici firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa,* et idem significant Pereira, et alii, qui dicunt firmamentum hoc die factum esse locum naturalem generationis aquarum sublimium, seu pluvialium. Constat autem hujusmodi locum esse mediam regionem aeris: ergo illa significatur nomine firmamenti. In contrarium vero est, illa regio non videtur dividere aquas ab aquis: ergo non potest cum proprietate dici firmamentum. Antecedens probatur, quia aer secundæ regionis potius est locus continens superiores aquas, et ita non attingit utrumque extremum, sed unum tantum. Ergo potius aer hujus infimæ regionis dicendum est firmamentum, quia est quasi paries interjectus inter aquas inferiores et superiores, et quasi terminus utrasque attingens et separans: nam proxime sub se continet inferiores aquas: superiores autem non in se, sed supra se immediate habet. Et in hunc modum videtur explicare firmamentum Eugubinus, in Cosmopœia, et Abulensis ex Rabbinis refert: *Quod istud firmamentum sit prima pars, vel interstitium aeris, quod est inter nos et locum aeris, in quo fiunt meteorologicæ impressiones.* Nec discrepat Glossa ordinaria, cum ex mente Augustini dicit cœlum et firmamentum hic accipi propter hoc tantum, quia intervallum ejus dividit inter quosdam vapores aquarum et aquas, quæ sunt in terris; et eodem modo explicat hanc sententiam Eucherius, quam non improbat.

10. *Judicium auctoris utramque partem approbans.*—Ego utramque sententiam probabilem censeo. Si tamen aliqua illarum necessario rejicienda esset, magis eligerem, et probarem posteriorem propter rationes factas: et quia hæc inferior pars aeris frequentibus appellari solet nomine cœli, quo homine firmamentum etiam appellatum est, et probabiliter intelligitur de propinquiori cœlo, et (ut ita dicam) magis pervulgato et sensibili hominibus, a quo volucres cœli denominantur, quia in eo volitant; maxime autem videmus volare illas in hac infima regione aeris: ergo sicut illa vocatur cœlum, ita etiam nomine firmamenti intelligi potest, cum aquas ab aquis dividat. Existimo tamen neutram illarum sententiarum esse rejiciendam, quia utraque est veluti peculiaris affirmativa, quæ cum altera contradictionem seu repugnantiam non involvit: nam totus aer infimæ et mediæ regionis potest dici firmamentum, quia revera integrum munus firmamenti non per alteram partem tantum, sed per utramque simul expletur; quod de aere infimæ regionis probat efficaciter ratio facta, quia est quasi terminus inferiorum aquarum, veluti detinens illas, ne ulterius ascendant. De altera vero parte optime, etiam probatur ratione insinuata a D. Thoma, quia ut aquæ possent consistere in aliqua superiori parte aeris, necessaria fuit aliqua peculiaris dispositio talis aeris, per quam redderetur aptus locus, ad aquas in se continendas; ergo ex parte alterius extremi, scilicet superioris, etiam aer ille concurrit, ad dividendas aquas ab aquis: ergo aer utriusque regionis secundum varias considerationes potuit ab illis auctoribus firmamentum appellari: cumque totus ille aer sit unum corpus continuum, quod per extremas partes suas infimam et superiorem utrasque aquas attingit, optime dicitur, totum illum aerem esse cœlum, ac firmamentum ad aquas ab aquis dividendas, hoc secundo die factum.

11. *Objectio prima contra proxime resoluta in secunda sententia.* — Contra hanc vero sententiam maxime ponderatur primo, et expenditur nomen *firmamentum,* quia nullo modo videtur posse cum proprietate aeri adaptari. Nam firmamentum proprie significatum et firmum ad continendas aquas, ut in citatis auctoribus videre licet, et latius prosequitur Ascanius in sua Glossa, et vox Græca ςερέωμα, qua usi sunt Septuaginta, satis persuadet, nam significat corpus solidum et firmum, et ideo superioribus cœlis tribuitur, qui solidissimi et quasi aere fusi sunt, ut dicitur Job 37. Hoc au-

tem non potest in aerem convenire, quia aer non est corpus firmum et solidum, sed fluidum et facile divisibile: ergo non potuit nomine *firmamenti* significari; et confirmatur, quia in quarto die dixit Deus: *Fiant luminaria in firmamento cœli,* non dixit autem, ut fierent in aere, quia non in illo, sed in superioribus cœlis facta sunt; ergo non est aer firmamentum. Propter quod argumentum ausus est Ascanius eam sententiam, quæ nomine firmamenti aerem intelligit, erroneam vocare: sed excessit, et sine sufficienti distinctione et claritate loquens, aliis errandi occasionem præbuit, ut exponam.

12. *Ad objectionem prædictam responsio.*—Ad priorem ergo partem imprimis negamus nomen *firmamenti* semper significare corpus solidum et firmum in ea significatione, in qua sumitur in argumento, id est, quod sit corpus densum et durum ad modum crystalli, ut dicti auctores loquuntur. Nam imprimis vox Hebræa, ibi respondens *racchia* ad hujusmodi significationem non cogit, quia vel tantum significat extensionem aut effusionem, quæ in aere propriissime reperitur, ut ex Rabbinis notant Oleaster, Cajetanus, et alii; vel certe ambigua est vox, et utramque significationem recipit, ut notant Lipponamus in Catena et Ascanius non negat. Unde alii auctores communiter expansionem, seu extensionem interpretantur, juxta illud, *Extendens cœlum, sicut pellem;* de quo cœlo in eodem capite primo Genesis dicitur potuisse Deum aves *sub firmamento cœli,* at certe non posuit aves in corpore duro, ac impenetrabili, sed in corpore raro, et quod facile cedat: ergo negari non potest, quin aer sub firmamento comprehendatur. Secundo admittimus firmamentum propter firmitatem dictum esse, et nihilominus aeri optime convenire, quia non oportet illam firmitatem in duritie, aut densitate corporis ponere, ut dicti auctores sentiunt; neque etiam in incorruptibilitate, ut putavit Albertus de Quatuor coæquævis, 1 part., q. 4, art. 19; sed in aliis proprietatibus, quæ in corpore etiam tenui et subtili inveniri possunt.

13. *Locupletatur proxima responsio.*—Quin potius, ut sentit Origenes, homilia prima in Genesim, omne corpus physicum, ut a mathematico distinguitur, firmum, seu firmamentum dici potest, et Basilius, homilia tertia, dixit: *Externi homines id firmum corpus dicunt, quod quasi solidum est, densum, ac plenum, ut a mathematico corpore distinguerent: est autem mathematicum corpus, quod in dimensionibus solis consistit, firmum autem, quod cum dimensionibus resistere, et reniti potest. Scriptura autem sacra, quod perrobustum est, neque cedit, id omne firmamentum dicere consuevit; atque adeo ut in aere addensato hac ipsa voce plerumque uti videatur.* Unde etiam D. Thomas supra, Basilium allegans, dixit partem aeris mediam dictam esse firmamentum *propter spissitudinem, quam ibi habet:* et eamdem expositionem late prosequitur Ambrosius, libro secundo Exaemeron, capite quarto, ubi hanc firmitatem tribuit cœlo, in quo nubes et tonitrua, nives, et similia generantur, et rupto aere descendunt. *Neque enim,* ait, *firmamentum hoc potest sine aliquo rumpi fragore, et penetrari. Ideo et firmamentum dicitur, quod non sit invalidum, neque remissum;* unde concludit: *A firmitate ergo firmamentum est nuncupatum, vel quod divina virtute firmatum sit.* Nam (ut statim dicam) credibile est, illam aeris partem peculiarem dispositionem ad continendas aquas nubium ab auctore naturæ accepisse.

14. *Infima quoque regio aeris nomine firmamenti venire potest.*—*Ad confirmationem in n.* 11.—Addimus vero, etiam inferiorem partem aeris quantumvis raram, et subtilem habere aliquam sufficientem firmitatem ad officium continendi aquas, ratione cujus proprie valeat firmamentum appellari. Sic Rupertus supra, *Firmamentum,* ait: *solidum quid, aut durum est, ut vulgo putatur, sed aer est extensus, et subtilizatus, quia licet solidum corpus non sit, Scriptura illud firmamentum vocat, eo quod dividat aquas ab aquis,* quod amplius ipse non declarat: Augustinus vero, lib. 2 Genes. ad litter., c. 10, dixit, *vocari firmamentum, aut propter firmitatem, aut propter transgressibilem terminum superiorum, et inferiorum aquarum.* Quod etiam ex Chrysostomo, Ambrosio, Origene, Eucherio, Beda, et aliis refert Ascanius supra; et addit Eugubinum Genesis primo dicentem, potuisse vocari firmamentum ex firmitate situs, sicut de terra dicitur, *qui firmavit terram super aquas,* Psalm. 135, et Psal. 92, *firmavit orbem terræ.* His ergo modis tota etiam inferior pars aeris firmamentum, seu pars firmamenti dici potest, quia magnam firmitatem habet in situ suo, præsertim respectu aquarum, quasita sub se continet, ut terminum illum nullo modo transgredi valeant; ergo ex nomine firmamenti nullum probabile argumentum contra nostram sententiam sumitur. Quomodo autem inferius dicatur Deus posuisse stellas in firmamento, in opere quartæ diei declarabitur, capite nono, numero 11.

15. *Objectio secunda contra eamdem secundam sententiam. — Quorumdam responsio.* — Sed tunc altera objectio insurgit ex ponderatione verbi, *fiat firmamentum;* quoniam aer jam existebat in toto loco suo, nam ibi primo die creatus est, ut in primo libro diximus: ergo vel non potuit firmamentum fieri secundo die, vel aer non est. Respondetur, propter hanc causam aliquos dixisse aerem fuisse factum quoad substantiam hoc secundo die. Ita refert Pereira, et non putat improbabile, explicatque in hunc modum: nam in primo die totum spatium a terra usque ad lunam non erat tribus aliis elementis plenum, sed quadam nebulosa materia, seu tenui vapore quasi medio inter aerem et aquam, quod colligunt ex illo Ecclesiast. 24, ubi divina Sapientia dicit: *Ego feci, ut oriretur in cœlis lumen indeficiens, et quasi nebula texi omnem terram,* et Job 38: *quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat, quasi de vulva procedens, cum ponerem nubem vestimentum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem?* Ex hac ergo nebulosa materia dicunt, factum esse aerem, imo etiam ignem in hac secunda die, per quamdam veluti extenuationem, et rarefactionem divina virtute factam.

16. *Refellitur præcedens responsio.—Ad locum Ecclesiastici in num. 15.—Ad locum Job ibidem.* — Sed hæc sententia nec Scripturæ, nec rationi consentanea est. Nam Scriptura manifeste supponit aquas præextitisse ante secundum diem, sic enim in principio hujus diei dixit Deus, *Fiat firmamentum in medio aquarum,* et infra, *divisitque aquas,* etc., non ergo tunc fecit aquas, sed divisit, quæ jam erant: ergo eadem ratione non fecit tunc aerem, sed jam erat. Deinde non est ordini naturali consentaneum, ut in prima productione corpora simplicia fiant ex multis, sed potius e contrario. Propter quas rationes, et alias supra conclusimus, omnia elementa sub propriis formis in primo instanti simul cum cœlis creata fuisse. Neque assertio illius nebulæ in principio tegentis terram, et ascendemus usque ad concavum lunæ in Scriptura fundamentum habet: nam in primo testimonio Ecclesiastici 24, non dicit Sapientia, *nebula texi omnem terram,* sed *sicut nebula,* etc., ac si diceret, instar nebulæ, seu ad modum caliginis; quod sentit Jansenius ibi dicens: *Sapientiam in principio cœlos ornasse lumine, terram vero obtexisse caligine, vel quia tenebræ erant super faciem abyssi, vel quia in terra factum est, ut nox diei succederet:* quamvis enim nox, aut tenebræ non sint nebula, nihilominus recte de iis dicitur, tegere terram instar nebulæ, vel certe ad illam comparationem satis esse potuit, quod DEUS terram aqua texerit, perinde ac solet nebula tegi. Potest etiam esse alius sensus magis reconditus, quod ipsa sapientia increata dicatur, texisse terram instar nebulæ, quia majestate sua et præsentia terram implebat, ad eum modum quo de divino spiritu explicantur illa verba, *Spiritus Domini ferebatur super aquas,* quia fovebat illas præsentia et virtute sua; quem sensum etiam notat Jansenius, advertendo, vocem illam *nebula* non esse ablativi casus, sed nominativi. Vatablus autem expresse vertit *ad modum nebulæ.* In verbis autem Job non est sermo de opere secundæ diei, sed tertiæ, ut patet ex antecedentibus verbis, *quis conclusit ostiis mare,* etc., quod sine dubio tertia die factum est, ut paulo post videbimus; unde postea non dicitur Deum texisse terram nebula, aut caligine, sed mare: nam verba sunt, *cum ponerem nubem vestimentum ejus, et caligine illud quasi pannis infantiæ obvolverem;* ubi illa relativa *ejus,* et *illud,* mare, quod præcesserat, referunt, non terram, de qua mentio facta non fuerat. Unde etiamsi voces illæ *nubes, et caligo* cum omni proprietate, et ut ad litteram sonant, intelligantur, nihil probant de nebulosa illa materia in principio creata supra terram, sed ad summum probant, in tertio die, quando Deus aquas intra locum maris congregavit, nubem aliquam ex eisdem aquis elevatam esse, quæ caligine quadam mare ipsum obvolvebat. Quod an ita sit, vel cur ita factum fuerit, incertum est: nunc vero satis est verba illa nihil ad præsentem causam facere, ut ex dictis constat.

17. *Secundæ objectionis verior responsio.*— Dicendum est ergo aerem illum, qui nomine *firmamenti* in verbis illis significatus est, non esse factum, quoad substantiam per illa verba, *fiat firmamentum in medio aquarum,* sed tantum accepisse per illa verba munus, et statum firmamenti. Ita docet D. Thomas, dicta quæstione sexagesima octava, articulo primo, et hanc sententiam magis probat Pereira supra, et est satis communis; et declaratur breviter, explicando simul totum opus hujus secundæ diei. Omnia enim opera istorum dierum ordinata sunt ad dispositionem universi faciendam generationi, conservationi, et habitationi hominum et aliorum mixtorum accommodata; et quia hæc omnia ex luce, et motu primi mobilis maxime pendent, ideo dispositio universi ab illis in primo die inchoata est. Deinde vero

necessarium erat, aquam segregare, et in unum locum colligere, ut terra esset locus mixtis accommodatus. Quia vero terra per se et in sola sua dispositione, et ariditate sumpta non est ad generationem mixtorum apta materia: nisi convenienti humiditate disponatur; ideo necessarium fuit ante separationem aquæ a terra, seu ante maris effectionem, aquas elevare in superiorem locum, ut inde postea possent opportunis temporibus descendere, et terram irrigare, et ad rerum procreationem fœcundare, simulque ut descendendo calorem aeris temperarent. Hac igitur de causa in hoc secundo die primum omnium magna portio aquarum terrestrium usque ad secundam regionem aeris elevata est, et ita divisæ sunt aquæ ab aquis, mansitque aer interpositus, tanquam terminus separans aquas pluviales a terrestribus, et ita factum est non simpliciter in esse aeris, sed secundum quid in esse firmamenti, seu intransgressibilis termini, ut Augustinus dixit, et hoc significatur, quia non simpliciter dictum est, *fiat firmamentum*, sed additum est, *et dividat aquas ab aquis*. Addendum vero ulterius est ex D. Thoma non solum in aqua factam esse mutationem, vel localem, per ascensionem alicujus partis ejus, vel alterationis per mutationem in vapores, vel nubes; sed etiam in ipso aere factam esse aliquam alterationem per condensationem partium ejus, quam divus Thomas spissitudinem vocat; per quam alterationem ille locus aptus, et quasi connaturalis factus est ad generationem aquarum pluvialium, et ad recipiendam, et quasi sustentandam materiam illi generationi aptam, et hinc consequenter etiam factum est, ut totus aer usque ad terram eam dispositionem reciperet, vel retineret, quæ ad illud munus dividendi aquas ab aquis, apta esset, et ita totum hujus diei opus fuit consummatum.

18. *Tertia bipartita.* — Tertio tamen et ultimo instare aliquis potest, urgendo illa verba, *et divisit aquas ab aquis*. Primo quidem, quia non est verisimile in hoc ipso die elevatos esse vapores, et nubes in sublimem partem aeris : tum quia illa elevatio fit virtute solis et caloris ejus, non potuit autem Sol tam brevi tempore tantam multitudinem vaporum elevare : tum etiam quia capit. 2, dicitur, quod post conditum paradisum : *Deus nondum pluerat super terram*. Deinde quia licet dicamus nubes et vapores fuisse elevatos hoc secundo die, nihilominus nunquam cum proprietate verum est, aquas fuisse divisas ab aquis, quia aqua non ascendit usque ad aerem sub propria forma aquæ, sed per præviam mutationem in vapores et nubes, quæ revera non sunt aqua, quamdiu ex illis non generatur; neque etiam sunt in eodem die genitæ pluviales aquæ in superiori regione aeris : ergo simpliciter et proprie verum non est, fuisse in illo die aquas supra firmamentum ab inferioribus aquis divisas.

19. *Aliquorum responsio, inter quos est Pereira. — Ejus moderamen. — Ad primam partem tertiæ objectionis in num.* 18. — In hoc puncto aliqui dixerunt non esse necessarium, ut in hoc die fuerint sublevati vapores et nubes usque ad secundam regionem aeris, vel in eodem die fuisse aquas pluviales genitas, sed satis esse, quod hoc die fuerit designatus et destinatus aer, ut essent, ut ita divisio aquarum ab aquis fieret; sed hoc cum grano salis accipiendum est. Nam sine dubio dicendum est, hoc die factam esse et executioni mandatam divisionem aquarum ab aquis et interpositionem firmamenti inter illas : nam hæc duo historice referuntur hoc die facta, et cum veritate et proprietate sunt intelligenda : ergo corporaliter (ut sic dicam) et per physicam mutationem in aqua et firmamento, seu in aere factam, executioni mandata sunt. Igitur non solum est designatus, seu destinatus aer, seu aliqua ejus pars, ut postea esset locus naturalis generationis aquarum (nam hæc designatio, vel destinatio magis ad internum actum mentis, quam ad externam executionem pertinere videtur); sed etiam aer ipse intrinsece dispositus et præparatus est, ut esse posset aptus aquarum locus : imo etiam in possessione (ut ita dicam) ipsarum aquarum missus est illa recipiendo et continendo, et a terrenis aquis dividendo. Unde ulterius omnino asserendum est, hoc die mediis nubibus, aut vaporibus, vel aliis similibus meteoricis substantiis magnam partem aquarum in aere seu supra firmamentum fuisse elevatam, quia sine hac elevatione vera, et corporalis divisio aquarum ab aquis intelligi non potest. Neque contra hoc obstat prima pars objectionis facta, quia non oportet totam illam actionem et mutationem tantum efficaciæ Solis, vel lucis, aut caloris ejus tribuere (ut quidam volunt), nam potissimum facta est per efficaciam auctoris naturæ dicentis : *Fiat firmamentum in medio aquarum*. De quo imperio recte intelligi potest illud Amos 5 et 6 : *Qui vocat aquas maris et effundit eas super faciem terræ, Dominus nomen est ejus*. Divina autem virtute facile fieri potuit illa elevatio et alteratio, quantumvis

magna cogitetur, intra unius diei tempus, imo et breviori, si Deus voluisset. Neque hoc opus propter velocitatem, vel aliam similem causam censeri potest miraculosum, seu supernaturale etiam quoad modum, quia pertinuit ad primam rerum creationem late sumptam, id est, ad primam hujus mundi conditionem et convenientem institutionem, prout ab ipso auctore naturæ modo maxime connaturali disposita et consummata fuit.

20. *Ad secundam partem ibid.* — Quoad alteram vero partem de propria generatione aquarum pluvialium facile concedam, non fuisse hoc die factam in superiori regione aeris, et hoc ad summum probant verba ex 2 Gen. citata : *Non pluerat Dominus Deus super terram.* Fieri enim potuit, ut nubes et vapores, et tota materia aquea ad pluvias necessaria usque ad secundam regionem aeris hoc die ascenderent, et nihilominus non statim, nec post aliquos dies generaretur, aut descenderet pluvia. Quanquam si quis vellet mordicus resistere, non posset contrarium citatis verbis Genesis omnino convinci. Nam in dictis verbis solum dicitur, quod non pluerat Deus super terram, hoc autem esset verum, etiamsi hoc ipso secundo die post ascensum nubium essent genitæ aquæ pluviales, et descendissent per aerem, quia nihilominus non descendissent super terram, nec irrigassent illam, quod Scriptura in illis verbis intendit : sed descendissent super inferiorem aquam, quæ tunc totam terram circumdabat. Quod si Deus fortasse hoc totum isto die facere voluisset, nec otiosum, nec supervacaneum esset, sed ad ostensionem perfecti, et consummati operis pertinere potuisset. Nihilominus tamen, ut dixi, verisimilius videtur, non fuisse hoc eodem die nubes et vapores iterum redactos in pluviam, sicut non est etiam verisimile, statim fuisse genitam nivem, grandinem, et similia, et eodem die ad inferiores aquas descendisse ; quia hæc omnia per se necessaria non sunt, nec tunc erant utilia ad mundi ornamentum et distinctionem, et alioqui in Scriptura fundamentum non habent. Nam ut vere, ac proprie dicantur aquæ divisæ ab aquis, et supra firmamentum collocatæ, satis est, quod per nubes et vapores ascenderint, et supra firmamentum detentæ fuerint. Quidquid enim sit de quæstione physica, an vapores isti, vel nubes habeant formam substantialem distinctam a forma aquæ, vel an aqua sit formaliter in nube quoad substantiam suam, vel tantum potentia, et quasi in materia proxima : nihilominus communi et vulgari sermone dicitur aqua in nubibus contineri, et Scriptura ipsa interdum ita loquitur, juxta illud Job 21 : *Qui ligat aquas in nubibus suis.* Unde dixit eleganter Gregorius Nazianzenus, oratio. 34, quæ est secunda de theologia, parum a fine : *Quis aquam in nubibus alligat, eamque partim in nubibus figit* (*o rem admirandam!*) *verbo compressam, tametsi natura sua fluxam et labilem : partim in totius terræ faciem effundit, ac tempestive, et æquali modo spargit.* Sic ergo cum omni proprietate communis, et usitati sermonis dicuntur aquæ pluviales divisæ a terrestribus, et supra firmamentum elevatæ ratione nubium et vaporum, etiamsi non statim fuerint in pluviales aquas transmutatæ.

21. *Cur in hac secunda die non sit addita benedictio.* — Tandem ex omnibus dictis responderi facile potest ad vulgarem interrogationem, cur in opere hujus diei non sint addita illa verba, *et vidit Deus, quod esset bonum,* neque adjuncta est benedictio, sicut in operibus aliorum dierum factum legitur. Cujus rei moralis ratio reddi solet, quia numerus binarius ab unitate recedit, cum unitas ad perfectionem pertineat. Ita refert divus Thomas, 1 p., q. 74, art. 3, ad 3, et habetur apud Hieronymum, lib. 1, cont. Jovini., et Ezechiel 11, et Aggæi 2, et refertur in cap. *Nuptiæ* 32, q. 1. Verumtamen ratio litteralis est, quam D. Thomas, supra ponit, nimirum, divisionem aquarum fuisse inchoatam in hac secunda die, non tamen fuisse perfectam usque ad tertiam : et ideo de isto opere non fuisse addita illa verba, quæ perfectionem et consummationem operis indicare solent, qualia sunt illa, *vidit Deus, quod esset bonum,* et ob eamdem rationem dilata est benedictio usque ad diem tertium, et benedictio tunc data, etiam opus hujus diei comprehendit, et hæc est sufficiens ratio, et communiter recepta, alias vero addunt divus Thomas supra, et expositores in Genesim, quas nunc referre, aut expendere, necessarium non arbitramur.

CAPUT VI.

QUOMODO TERTIO DIE AQUÆ IN LOCUM UNUM CONGREGATÆ FUERINT, ET APPARUERIT TERRA.

1. *Ex quibus veluti partibus totum opus tertii diei constet.*—Opus tertii diei his verbis describitur Gen. 1 : *Dixit vero Deus, congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt, in locum unum, et appareat arida, et factum est ita, et vocavit Deus aridam terram, congregationesque aqua-*

rum appellavit maria; et vidit Deus, quod esset bonum; et ait: Germinet terra herbam virentem, etc. Ex quibus verbis constat duo fecisse Deum opera hoc die tertio, scilicet, congregationem aquarum, et vegetabilium productionem, quæ inter se valde distincta sunt; et ideo de priori dicemus in hoc capite, de altero vero in sequenti. In priori etiam opere, duo illa subdistingui possent, scilicet, aquarum congregatio, et terræ detectio. Verumtamen quia hæc duo una actione facta sunt: nam revelatio terræ fuit quasi terminus a quo congregationis aquarum, ideo utrumque horum sub eodem opere computantur. Necessarium etiam fuit actiones alias in hoc opere intervenire, ut enim, aquæ quæ universam terram tegebant, in locum unum recipi possent, necessarium fuit, prius locum præparare, et quasi terram effodere, quod alia actione, et mutatione fieri oportuit. Quia vero omnis hæc operatio ad illum finem congregandi aquas in locum unum, et detegendi terram ordinatur, ideo totum hoc unum opus censetur, et omnis illa mutatio quasi connexione quadam, et necessaria successione facta est, ut paulatim, et quasi per partes distinctius explicabitur.

2. *Primum dubium, an terra vel aqua in tertio die sit producta.—Quid alii doctores senserint.* — Primum autem omnium inquiri potest, an in hoc opere aliqua mutatio, vel substantialis productio aquæ aut terræ intervenit. Multi enim ex antiquis censuerunt aquam et terram hoc die fuisse substantialiter productas; ita sentit Augustinus, supposita illa sententia, quod isti dies non sunt materiales, sed intellectuales, et quod omnia simul fuerunt in reali duratione producta ex materia informi, ita ut informitas tantum ordine naturæ præcesserit, et in eodem instanti temporis formatio secuta fuerit. His enim principiis positis sensit Augustinus tertio loco narrari formationem substantialem aquæ et terræ, eamque illis verbis significari, *Congregentur aquæ*, etc., *et appareat arida*. Ita exponit hanc sententiam D. Thomas, 1 part., quæst. 69, art. 1, ex Augustino, lib. 1, de Genesi contra Manich., cap. 5 et 12, et in Imperf. Gen., cap. 10, et lib. 1, super Gen. ad litter., cap. 15, lib. 4, cap. 22 et 34. Præter Augustinum autem nonnulli ex doctoribus, qui hos dies naturales esse, et opera eorum cum reali successione facta esse, fatentur, dixerunt etiam aquam et terram fuisse hoc die substantialiter productas in illis sitibus, in quibus ita essent dispositæ, ut aquæ essent congregatæ in locum unum, et terra visibilis appareret. Ita sensit Philo, lib. de Opificio mundi, et Gregorius Nissenus, in historia sex dierum, et Abulensis, in Genesim, qui etiam aerem et ignem putat hoc ipso die fuisse substantialiter productos. Consentit Bonaventura, in 2, dist. 14, part. 2, dub. 3 litterali. Magister vero *ibi*, et Hugo de Sancto Victore, lib. 1, de Sacram., part. 1, cap. 12. Saltem aquam asseruerunt productam quoad substantiam in hoc die. Nam terram in principio cum cœlo creatam fuisse supponunt, ignem autem et aerem in secundo die putant esse productos, ex materia nebulosa, quæ totum spatium inter cœlum et terram prius occupabat, nam partes illius superiores ac leviores in aerem, et ignem in die secundo (ut aiunt) commutatæ sunt: hoc autem die tertio quæ in infima parte illius spatii circa terram relicta est, in elementum aquæ condensata et formata est, et in præparatum sibi locum congregata.

3. *Vera assertio tripartita. — Probatur prima pars quoad aquam. — Item quoad terram.* — Verumtamen hæc omnia, et sine fundamento in Scriptura dicta sunt, et sufficienter possunt ex dictis in primo libro impugnari, et ad explicandum hujus diei opus nihil deserviunt, nec verbis, quibus hoc opus refertur, adaptari possunt. Dico ergo, neque aquam, neque terram fuisse hoc die substantialiter productam, neque aliquam aliam mutationem substantialem fuisse per se, et propter aquarum congregationem necessariam, sed mutationem tantum localem, cum aliqua congruenti alteratione admixta. Hæc sententia est communior antiquorum Patrum et Doctorum, etiam modernorum, quos in progressu referam, quamvis sufficere possent in primo libro allegati, ex quo nunc supponimus, opera horum dierum successive fuisse facta per veros dies naturales: et ideo de sententia Augustini nihil hic addere oportet. Probatur ergo prima pars assertionis ex verbis illis, *congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt: et appareat arida*. Nam primum verbum congregandi in rigore, et proprietate non significat productionem rerum quæ congregantur, sed jam existentium coacervationem, quæ per mutationem localem, vel aliam similem accidentalem mutationem fit, et ut nullus relinqueretur dubitandi locus, additum est, *aquæ quæ sub cœlo sunt*. Quia nimirum non aquæ, quæ tunc fiebant, sed quæ jam erant, in eumdem locum coire jussæ sunt, et præterea in illis verbis evidenter significatur, sermonem esse de aquis, de quibus in secundo die fuerat dictum, sub firmamento mansisse, nam quod

ibi dicitur, *sub firmamento,* perinde est, ac quod tertio die dicitur, *sub cœlo: vocavit* enim *firmamentum cœlum,* ut ibidem scribitur. Sunt ergo cœlum aquæ, de quibus in secundo, et tertio die fit mentio, ut etiam ipsum nomen *aquarum* persuadet, et ipse etiam contextus. Nam in hoc die fit mentio illarum aquarum tanquam de re jam nota, et de qua sermo præcesserat : ergo non potuerunt illæ aquæ in hoc tertio die substantialiter produci. Simile argumentum non minus efficax sumitur de productione terræ ex illo verbo, *appareat arida;* nam idem est apparere, quod detegi, seu manifestari, quod sub aquis latebat. Hoc autem non fit per substantialem productionem, nec verbum illud *appareat,* illam significat, aut significare potest; nam in rigore, quod apparere dicitur, existere supponitur, sicut quando Christus Dominus post mortem apparuisse dicitur, prius resurrexisse supponitur. Præterquam quod, si aquæ præexistebant, et in unum locum congregabantur, ut appareret terra, necessaria consecutione infertur, terram ipsam præextitisse; ut omittam alia, quæ de creatione terræ supra dicta sunt, ponderando verba illa, *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

4. *Probatur secunda pars testimonio negativo Scripturæ.—Probatur pars tertia.*—Et hinc facile persuadetur, quod in secunda parte assertionis dicitur nullam aliam mutationem substantialem fuisse per se necessariam in hoc primo hujus diei opere. Quia in dictis verbis Scripturæ nullum est, quod talem productionem, vel transmutationem substantialem indicet: quia præter duo dicta verba nullum est aliud mutationem significans, et illa duo, ut dixi, substantialem non indicant, sive in terra, aut aqua, sive in quolibet alio corpore. Ratio vero optima est, quia ad finem per hoc opus intentum nullius rei substantialis mutatio necessaria est, ut per se notum videtur, quia sicut terra non apparebat propter situm aquæ universam terram circumdantis: ita potuit apparere propter solam mutationem situs, vel aquæ, vel terræ, vel utriusque, unde tandem pars ultima conclusionis probata relinquitur; quia terra et aqua ita fuerunt a principio creata, ut aqua esset supra terram, et totam illam ex omni parte circumdaret ac tegeret : nam hunc naturalem locorum ordinem illa elementa secundum proprias et particulares inclinationes postulant, et ideo in principio ita creata sunt, quia nondum admixtorum commoditatem disponebantur, et hoc manifeste supponunt verba Scripturæ, quæ nunc tractamus: nam si necessarium fuit de novo facere, ut terra appareret, profecto nunquam antea apparuerat, sed aquis tegebatur. Igitur necessaria fuit aliqua mutatio saltem localis, ut terra detegeretur, et appareret: imo hoc opus tertii diei per solum motum localem fuisse perfectum, dixit divus Thomas, dicta quæst. 69, art. 1, ad 1. Nos vero in assertione addimus aliquam alterationem fuisse huic mutationi locali conjunctam, quia vel mutatio ipsa loci per alterationem aliquam facta est, vel certe ex ipsa mutatione loci naturaliter est consecuta. Quid autem horum verius sit, et quomodo tota hæc mutatio facta fuerit, et quem integrum terminum habuerit, explicandum nobis superest, quod per alia brevia dubia clarius et distinctius præstabimus.

5. *Secundum dubium de congregatione aquarum.—Prior sententia.—Rejicitur tamen primo.*—Est ergo secundum dubium, an congregatio aquarum facta fuerit supra eamdem convexam superficiem terræ, cogendo universam aquam ad quamdam partem ejusdem superficiei, et reliquam terræ partem discoopertam, et oculis expositam relinquendo, absque ulla mutatione in terra facta. Ita enim aliqui opinati sunt. Sed hoc ipsum duobus modis cogitatum et affirmatum est. Prior est, ut mutatio illa facta sit sine ulla compressione vel condensatione partium aquæ per solam elevationem aquarum ad altiores partes aeris, qui ex alia parte usque ad terram descendit per omnes illas regiones, et oras terræ, per quas visibilis apparuit, et hunc modum congregationis aquarum tradit Burgensis et sequuntur Carthusianus et Catherinus, in Genes., et ex parte attigerunt illum Basilius, homilia quarta, et Ambrosius, lib. 3 Exaemeron, cap. 2, et divus Thomas supra ad 2, præfert hunc modum dicendi cæteris : mihi tamen non satisfacit. Primo quia non est verisimile elementum aquæ in tantam sublimitatem ascendisse supra terram, quanta necessaria fuisset ad illum congregationis modum; præsertim si verum est, quod 4, Esdras, cap. 6, dicitur sex partes terræ fuisse siccatas, et in septima sola aquas fuisse congregatas. Verumtamen quia hoc est incertum, et inter philosophos, seu geographos dubium est, quæ pars superficiei terræ major sit, an illa, quæ sub aquis, vel quæ apparuit, et usque nunc discooperta est, nobis sat est, quod quantum experientia docere potuit, probabile creditur, aut esse æquales, aut parum inæquales. Nam ut aqua, quæ totam terram cooperiebat, per solum ascensum versus regionem

aeris intra dimidiam partem superficiei terræ cogeretur, necessarium fuisset, aquam ascendisse supra terram per multa milliaria, seu per duplo majorem profunditatem, quam prius supra totam terram habuerit.

6. *Attingitur quæstio, an terra sit elatior mari, vel e contra.—Rejicitur.*—At hoc incredibile, et contra omnem experientiam videtur. Quod potest a nobis declarari ex quæstione illa philosophica, an terra sit altior, quam mare, vel e converso, quam aliqui hoc loco tractant, nobis autem eam philosophis relinquere visum est. Solum ergo, quod ad præsens spectat, consideramus, rem ad minimum esse incertam, et utramque partem graves habere patronos. Nam aquam esse altiorem terra, divus Thomas supra cum Basilio sensit, et secuti sunt Burgensis et Catherinus, in Genes. Nihilominus contraria sententia communior est philosophorum et astrologorum, et eam secuti sunt in Genesim Ægidius, Cajetanus et Honcala, ac Pereira qui dicit esse rem claram et exploratam. Quam etiam multis experientiis comprobant nostri Conimbricenses, simul ex Patribus allegando pro eadem sententia, Chrysostomum, Hieronymum, Augustinum, et Damascenum. Ex hac ergo dissensione nos colligimus, saltem credibile non esse aquam maris in tantam altitudinem hac die ascendisse. Nam si ejusmodi locum tunc obtinuisset, in eodem usque hodie permansisset: quia præceptum illi positum est, quod non præteribit, Jerem. 5, cum aliis locis similibus. At vero si aqua maris in tanta altitudine terram superaret, profecto non esset res tam dubia, sed aliquo experimento certo per tot navigationes maris, per omnem latitudinem ejus cognosci potuisset. Hoc autem non ita est, nam potius experientiæ videntur ostendere, superficiem maris vel esse inferiorem, vel certe non esse superiorem superficie terræ, ut in citatis auctoribus videre licet : ergo verisimile non est congregationem illam aquarum, per solam ascensionem in superiorem locum, factam esse. Accedit, quod modus ille locandi aquam in tali situ esset nimis contrarius naturæ aquæ gravis, et fluidæ, et non erat necessarium ad convenientem universi dispositionem in ordine ad mixtorum generationem, et animantium habitationem, ut per se videtur clarum, et ex sequentibus magis patebit. Imo fuisset modus ille parum accommodatus ad marium navigationem, et ad fluviorum, seu fontium originem, vel terminum : ergo non est, cur credamus Deum illo modo congregasse aquas, cum hoc Scriptura non dicat; atque hoc magis ex sequenti puncto patebit.

7. *Secunda sententia.*—Secundus modus dicendi est hanc congregationem aquarum factam esse per solam condensationem aquæ absque alio motu locali, præter illum, qui condensationem ipsam necessario comitatur. Unde hæc sententia cum præcedenti in hoc convenit, quod ex vi hujus operis nulla mutatio localis vel alterationis in terra, vel partibus ejus facta est, sed in aqua sola; deinde in hoc etiam convenit quod totam aquam dicit mansisse terra superiorem, sicut antea erat : redacta tamen, verbi gratia, ad dimidiam partem superficiei terræ, et intra illam coarctatam. Differt tamen primo, quia non putat, ascendisse aquam ultra terminum, quem antea habebat, sed eamdem profunditatem retinuisse, et sub eadem superficie concava aeris, a superficie convexa terræ æque distanti, permansisse. Secundo, ac principaliter differt, quia non putat hanc congregationem esse factam per se primo per motum localem, sed per condensationem partium aquæ, ad quam secuta est mutatio loci aquæ secundum partes. Existimant enim auctores hujus sententiæ, ante hunc diem aquam, quæ totam terram tegebat, fuisse rariorem ad modum nebulæ, et hoc die per condensationem fuisse ad locum duplo minorem redactam. Hanc opinionem refert divus Thomas supra, eamque secundo loco ponit, et probabilem judicat, cum solum ei præferat præcedentem tanquam probabiliorem. Hunc tamen modum præcedenti præfert Augustinus, lib. 1, Genes., ad litter., cap. 12, quamvis non simpliciter approbet, et eodem modo loquitur Beda in Exaemeron, et alii moderni non dissentiunt.

8. *Impugnatur tamen primo.—Confirmatur.* — Mihi vero etiam hic modus non satisfacit. Primo, quia multum accedit ad opinionem eorum, qui aquam ex præjacenti materia fuisse substantialiter generatam existimarunt, quia nebulam illam duplo rariorem, quam sit aqua, facile credi potest fuisse futuram substantialiter distinctam ab aqua, quia vix potest forma aquæ sub tanta raritate conservari. Sed esto fuerit illa nebula ejusdem substantiæ cum aqua, profecto vel tanta raritas, quanta hunc diem præcessit, vel tanta densitas, quanta hoc tertio die facta est, fuisset aquæ præternaturalis, quia tam contrariæ, seu diversæ qualitates, seu dispositiones non possunt esse connaturales eidem formæ; et nulla erat ratio, cur Deus vel aquam in principio cum imperfecta forma, et præternaturali dispositione produ-

ceret, vel postea in præternaturali dispositione constituerit, et conservet, cum ad communem usum aquæ, et ad commodum animantium, vel mixtorum id necessarium non sit. Et augetur hæc difficultas, quia si hæc congregatio aquarum per solam condensationem aquæ facta fuisset, necessarium consequenter esset totam illam distantiam loci, seu spatii, quam aqua deserebat, impleri aere per illius rarefactionem, quia neque illud spatium aliqua ex parte vacuum mansit, nec terra ascendit ad replendum illud, nec novus aer ibi productus est : ergo per illam rarefactionem præexistentis aeris repleri necessarium fuit. Quod quidem in tam ingenti loco, et distantia sine magna, et præternaturali ac violenta aeris alteratione fieri non poterat : ergo ille modus congregationis aquarum valde violentus est, ac propterea non est admittendus, cum nec narratione, nec auctoritate probetur.

9. *Impugnatur secundo.* — Ultra hæc vero urget contra hunc dicendi modum difficultas contra præcedentem posita ; quia licet juxta hanc opinionem aqua non intumuerit supra terram in tanta altitudine, quanta juxta præcedentem sententiam ponitur, nihilominus sequitur ex hac sententia, totam aquam mansisse altiorem terra saltem in illa altitudine, in qua creata fuit : hoc autem æque est contra experientiam, et habet reliqua incommoda, quæ in superiori sententia tacta sunt. Et præterea addi potest aliud utrique sententiæ commune : nam sequitur aquam in perpetuo miraculo detineri, ne universam terram occupet, et operiat, quia aqua in superiori loco cum sua densitate, et gravitate existens, et nullis terminis corporalibus, et ad resistendum sufficientibus inclusa naturaliter fluit supra terram : ergo si tota moles aquæ nullis receptaculis inclusa supra terram mansit, violenter, et miraculose detinetur, ne descendat, et terram obruat ; consequens autem videtur esse incredibile, et contra suavem ordinem providentiæ divinæ, quæ ita res creatas administrat, ut unamquamque suum naturalem motum agere sinat, ut dixit Augustinus, libr. 7, de Civit., cap. 30.

10. *Evasio Burgensis præcluditur a Pereira.* — *Aliorum evasio.* — At vero Burgensis respondet ita Deum separasse aquam a terra , ut per se suum globum efficeret, novumque centrum distinctum a centro terræ habere inciperet, quem globum aquæ mansisse dicit supra terram, non omnino, sed maxima ex parte intrinsece intersecando terram : et ad rationem respondet Deum mutasse naturam aquæ , ut non inclinetur in centrum terræ, sicut antea ; sed in proprium centrum, quod nunc ex divina ordinatione habet. Sed hoc merito tanquam commentitium Pereira rejicit, quia non potuit intrinseca propensio aquæ mutari, nisi natura ejus in aliam speciem transmutata. Propter quod moderni quidam dixerunt naturale esse aquæ circulariter conglobari et proprium centrum constituere, ut in guttis pluviæ, vel roris experientia ostendit, et hoc modo dicunt fuisse naturalem illam aquarum conglobationem.

11. *Refutatur multipliciter.* — At hoc etiam incredibilius est. Nam imprimis est contra experientiam, quia videmus aquas fluere ad centrum terræ, quantum eis permittitur, ut in fluminibus, fontibus, etc., quod non facerent, sed in se conglobarentur et ascenderent, globum suum augendo, si hoc eis esset naturale ; in stagnis etiam conspicimus, non conglobari, sed figuram loci accipere, quia fluere non sinuntur. Item alias etiam a principio aqua suam sequens inclinationem non circumdaret terram, sed suum globum efficeret : hoc autem plane falsum est, alias opus hujus diei non fuisset necessarium. Denique ex illa experientia guttarum nullum argumentum sumitur : sufficiensque signum est illam non contingere in magna quantitate aquæ, sed in minutioribus quibusdam guttulis : ergo non recte applicatur ad immensitatem aquarum maris. Id ergo provenit in guttis vel ab extrinseco, quia ex aliquo motu locali, vel densationis illa figura resultat, vel quia non possunt moveri, nisi dividantur, vel dissipentur, et ita facile corrumpantur, et ideo ex appetitu ad suam conservationem partes uniuntur potius, quam extendantur, seu fluant, quæ ratio in magna aquæ copia cessat, quia et gravitas multo major est et sine divisione, aut corruptione naturalis motus descensionis fieri potest. Non potuit ergo modus ille congregationis aquaram sine magno miraculo fieri , ac perpetuo conservari.

12. *Replicatur adhuc pro secunda sententia.* — Nihilominus alii dictam sententiam defendentes hoc facile concedunt, et inde argumentum hoc contra nos inflectunt, quia Scriptura divina quasi miraculo omnipotentiæ Dei, et efficacitati imperii ejus tribuit opus hoc, et hanc obedientiam aquæ, ut contra inclinationem propriæ naturæ intra terminos sibi præscriptos sine alio corpore eam impediente, aut circumdante se contineat : ergo signum est,

fuisse congregatam supra terram altero ex duobus modis prædictis. Consequentia clara est, et antecedens luculenter describitur Job. 38, ubi Dominus de mari ait : *Circumdedi illud terminis meis, et posui vectem et ostia :* et ut declaret, illa nihil aliud præter præceptum suum fuisse, subdit : *et dixi, usque huc venies et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos :* et simile est illud Prov. 8 : *Et legem ponebat aquis ne transirent fines suos ;* et de eodem termino aquarum loquitur David Psalm. 103, dicens : *Terminum posuisti, quem non transgredientur, neque convertentur operire terram.* Prius enim dixerat : *Super montes stabunt aquæ, ab increpatione tua fugient,* etc., et sic etiam dixit Ps. 22: *Verbo Domini cœli firmati sunt ;* et infra : *Congregans sicut utre aquas maris,* utique virtute verbi sui, sicut Ps. 77, dicitur, de transitu populi Israel per mare rubrum, *statuit aquas quasi in utre,* et sic etiam dicitur Eccles. 39 : *In verbo ejus stetit aqua sicut congeries,* etc., ac denique Jerem. 5 : *Posui arenam terminum mari, præceptum sempiternum, quod non præteribit,* etc. Ergo tribuendum est hoc opus efficacitati verbi Dei, et non aliis extrinsecis impedimentis. Neque propterea tale opus dicendum erit simpliciter violentum aut contra suavem DEI providentiam, quia est ad bonum universi ordinatum, ac proinde secundum inclinationem naturæ universalis, sicut est ascensus aquæ ad replendum vacuum.

13. *Satisfit replicæ.* — Nihilominus respondemus, quamvis potuerit DEUS illo modo perpetuo continere aquas solo verbo suo, non fuisse consentaneum communi ordini providentiæ Dei, sine ullo naturali medio per solam suam potentiam id perpetuo conservare, quia Deus utitur causis secundis in ordinariis effectibus universi, quando commode potest : poterat autem alio modo magis naturali aquam intra definitum locum includere et definire, ut videbimus : ergo non oportet fingere illud perpetuum miraculum : tale enim reputandum est, cum ad convenientem ordinem universi non sit necessarium. Melius enim erit universum dispositum etiam in ordine ad finem conservandi et procreandi mixta, licet, aqua non sit altior terra, sed potius sit intra certos terræ limites ita conclusa, ut nec ascendere possit, nec fluere. Nec ex citatis locis Scripturæ tale miraculum colligitur, sed in hoc mirabilis potentia, et sapientia DEI prædicatur, quod certa lege, et efficaci potentia ita in unum locum aquas congregaverit, ut amplius exire ad operiendam terram nequeant, vel virtute sua naturali, vel impetu, et motione aliorum corporum.

14. *Notatio pro explicandis locis et Scriptura proxime allatis.* — Quod ut melius intelligatur, advertere oportet, duobus modis posse aquam maris moveri ad operiendam terram, scilicet, vel naturali impetu gravitatis suæ, vel extrinseco impulsu astrorum, aut ventorum. Aqua igitur maris ita fuit a DEO in aliquo loco terræ conclusa, ut ibi posita naturaliter quiescat, nec moveri supra terram, vel per terram possit : quia aqua in quocumque loco terræ posita, naturaliter non ascendit, etiamsi aliunde superiorem terram habeat, neque fluit, nisi declivior locus alia ex parte illi pervius sit, ut in aqua putei, vel stagni videri licet. Sic ergo facile potuit DEUS aquam maris intra concava loca terræ includere; et totam in circuitu montibus, et quasi altiori muro terræ circumdare : sic ergo locata quiescit ab intrinseco, quia de se ad inferiora loca tendit, et per latera fluere non sinitur; et hac ratione optime dicere potuit DEUS, *conclusi ostiis mare et circumdedi illud terminis meis, et posui vectem, et ostia.* Item dici possunt aquæ maris *congregatæ quasi in utre.* At vero quoad alterum modum motionis aquarum maris ab extrinseco ita Deus disposuit universales causas mundi, ut ab eis posset sæpius aqua maris per ventos, et influentias cœlorum vehementer commoveri : hoc enim et experientia ostendit, et ad alios effectus universi fuit necessarium. Verumtamen omnes causæ motrices aquarum ita sunt per divinam, et sapientissimam Dei voluntatem dispositæ et moderatæ, ut nunquam possent aquæ ab hujusmodi causis tam vehementer, et constanter moveri, ut terminos a Deo præfixos pertransirent ; et hujusmodi Dei providentia recte intelligitur nomine legis, quam Deus posuit aquis, ne transirent fines suos, dicens : *Usque huc venies, et non procedes amplius.* Nam hujusmodi dispositio divinæ providentiæ solet in Scriptura præceptum appellari, seu lex, quia per illam causæ universi intra definitum ordinem detinentur, seu coercentur, et hoc ipsum declaratur Jerem. 5, illis verbis, *qui posui arenam terminum mari, præceptum æternum, quod non præteribit, et commovebuntur, et non poterunt, et intumescent fluctus ejus, et non transibunt illud.* Ac denique hac ratione dicit Manasses in oratione sua, *Deum ligasse mare verbo præcepti sui.* Atque ita præceptum hoc et efficacissime, et sine novo miraculo impletur, quia dispositio causa-

rum universi immutabilis est, neque aliud possunt efficere, nisi quod ipse præscripsit.

15. *Tertia sententia tenenda.—Excluditur modus dicendi Hugonis pro hac tertia sententia. — Verior dicendi modus affertur ex Augustino, Beda et aliis, ac prolatur.* — Est ergo tertia et vera sententia, quæ affirmat hanc congregationem aquarum principaliter factam esse per motum localem aquæ maris per naturalem impetum, quem habet ad descendendum deorsum, quando viam invenit expeditam. Sequitur enim hic modus quasi a sufficienti partium enumeratione; quia aqua non fuit congregata in unum locum ascendendo, neque etiam permanendo, et quasi se comprimendo in eodem situ ac loco, seu in parte ejus, ut probatum est : ergo necessarium fuit, ut se colligeret, seu congregaret in novum locum descendendo. Hic autem locus aptus ad recipiendas aquas non erat factus in visceribus terræ ante hunc diem, quamvis oppositum senserit Hugo de Sancto Victore, libro primo de Sacramentis, parte prima, capite vigesimo primo, ubi hunc locum credit esse *abyssum magnam, quæ ab ipso mundi exordio*, inquit, *in terræ corpore tantæ capacitatis facta fuisse putatur*. Sed longe probabilius est totum elementum terræ in principio fuisse solidum, et ex omni parte continuum, et in ultima superficie fuisse undique æquale, ac sphæricum, tum quia naturalis dispositio terræ hujusmodi compositionem natura sua postulat, elementa autem, ut sæpe diximus, in principio secundum naturalem constitutionem suam condita sunt; tum etiam quia illa concavitas, aut esset vacua duobus primis diebus, quod credibile non est, vel esset plena aere, quod violentum est; tum denique quia nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ nomine abyssi non significat terræ concavitatem, sed aquæ profunditatem, ut dixi. Quapropter necessarium fuit, ante motionem aquæ ordine saltem naturæ præcessisse mutationem in inferioribus partibus terræ. Nam Deus in visceribus terræ magnam concavitatem, et sinum in ea aperuit, in quam statim aquæ sese demiserunt, et ita fuerunt in unum locum congregatæ. Ita sensit Augustinus 1, de Gen. ad litter, c. 12, et optime Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 9 et 10, et Beda in Exaemeron, et refert, ac probabile reputat divus Thomas supra, et cæteri fere omnes magis approbant, et sane merito, quia (præter omnia dicta) est facilis, et expeditus modus, et fere omni carens difficultate. Item est valde consentaneus experientiæ, et consequenter etiam philosophiæ, nam etiam Aristoteles 1 et 2, libro Meteororum dixit, ex terra et aqua quasi unum mundi medium coalescere, dum aqua in ipsis concavitatibus terræ continetur.

16. *Montes ac adeo civitates terræ ad opus tertiæ diei spectare ostenditur.* — Præterea ex hoc modo congregationis aquarum alia mundi commoditas orta est, nam Deus præparando locum terræ ad congregandas aquas aliud beneficium universo contulit, montes et colles in partibus elevando, et universum terræ habitabilis situm mira varietate disponendo, prout viventibus, et aliis mixtis utile, ac commodum futurum erat. Nam hæc terræ dispositio sine ullo dubio in mundi initio facta fuit, quia ante diluvium montes, et inæqualitates in terra fuerunt, nam Gen. 7, dicitur, quia *aquæ prævaluerunt nimis super terram, opertique sunt omnes montes excelsi sub universo cælo.* Ubi et plures fuisse, et quosdam altiores aliis, significatur per verba illa *montes excelsi*, indicatur enim etiam inferiores montes, seu colles fuisse. Ideoque ut bene notat Pereira non recte dixerunt, qui ante diluvium terram æquabilem, et uniformem esse putarunt, easque inæqualitates, quas in ea videmus, occasione aquarum diluvii factas esse. Est enim hoc improbabile, tum quia multum repugnat allegato testimonio Scripturæ : tum etiam quia in aliis locis significat Scriptura montes inter primordia mundi factos esse, Prov. 8, et Ps. 75; tum præterea quia hæc varietas in figura et situ partium terræ, ut altitudo montium, profunditas vallium et camporum planicies, ac similia non sunt per accidens in universo, sed per se fuerunt intenta ab auctore naturæ tanquam necessaria ad vitam et commoditatem hominum, et aliorum animalium, et ad varios terræ fructus, ut eleganter dictus auctor declarat, cum Ruperto, lib. 1, Genes., cap. 34. Ergo non est verisimile illa omnia, et tempore diluvii, et solum per occasionem, et impetum aquarum ejus facta fuisse; tum denique quia solus fluxus et refluxus aquarum diluvii non poterat esse sufficiens ad tot ingentes montes efficiendos. Præsertim cum Genes. 8, dicatur, quod cessantibus aquis diluvii post aliquos menses *apparuerunt cacumina montium*, et quod *requievit arca super montes Armeniæ:* qui certe fieri non potuerunt solo aquarum impetu, quamdiu sub aquis latuerunt : ergo jam erant, quando aquæ diluvii inundarunt, quanquam occasione illarum mutatio aliqua in his terræ partibus fieri potuerit. Verumtamen

illa secundaria et accidentaria est, et nimis parva respectu totius constitutionis et magnitudinis terræ, ideoque sæpius aliqua ex parte discursu temporum facta est. Nihilominus tamen hæc constitutio terræ cum hac varietate montium, vallium, etc., opus proprium fuit auctoris naturæ, et ideo sine dubio inter opera creationis, distinctionis, et ornatus per se, et ex intentione auctoris naturæ factum est.

17. *Insulæ quoque ad idem opus spectant.*— Hoc ergo opus recte hoc tertio die factum intelligitur, et sub congregatione aquarum esse comprehensum. Cum enim ad convenientem dispositionem universi valde pertineat, et magnum fuerit opus omnipotentiæ Dei, et neque in primo instanti, nec post diuturna tempora fuerit factum, non est verisimile non esse comprehensum in operibus sex dierum, aut alteri melius, quam huic tertio posse attribui: ergo merito conjectamus, simul cum præparatione loci subterranei ad recipiendas aquas, factum esse hoc opus distinguendi montes et valles, et alia similia loca in superficie terræ. Cujus etiam optimum signum ex insulis maris sumitur, quia insulæ non sunt nisi quædam terræ partes undique altiores aquis, a quibus ex omni parte circumdantur, quod certe fieri non potuit per aquas diluvii: tum quia verisimilius est ante diluvium fuisse insulas: tum etiam, quia intelligi non potest, quomodo propter aquas aut per aquas diluvii pars terræ, quæ prius erat sub aquis maris, postea eminentior facta fuerit, et quasi caput ex aquis eduxerit: ergo non per accidens ex impetu aquarum factæ sunt, sed ex libera Dei voluntate et providentia, qui in locis illis voluit quasi in circulum cavare terram promontoriis illis in medio relictis: est ergo hoc opus et per se ex intentione divina, et simul cum terræ concavitatibus ad receptionem aquarum factum. Hæc enim duo non repugnant: nam licet cum sit fovea extrahendo terram, respectu foveæ accidentarium sit, quod in terra promontorium aliquod fiat: nihilominus respectu artificis operantis potest utrumque per se intentum esse: imo ad sapientiam et prudentiam artificis pertinet, uno labore, ut sic dicam, duo simul opera toti artificiato utilia simul facere, ac intendere. Hoc igitur (ut modo nostro loquamur, et rem explicemus) in hoc opere observavit omnipotens ac sapientissimus artifex Deus. In quo sensu aptissime intelligi potest illud Psalmi 103: *Abyssus sicut vestimentum amictus ejus* (id est, terræ) quæ in principio circumdabatur aquis, et ideo subdit, *super montes stabunt* (id est, stabant) *aquæ*. Non quia tunc montes jam essent, ut juxta opinionem Hugonis cogitare quis posset, quod jam impugnatum est, sed quia supra loca, quæ nunc montes transcendunt, tunc stabant aquæ. Statim vero de congregatione aquarum subditur, *Ab increpatione tua fugient, a voce tronitrui tui* (id est, imperii tui) *formidabunt*, quia, jubente Deo, ad cavernas terræ decurrerunt, et tunc subditur: *Ascendunt montes, et descendunt campi in locum, quem fundasti eis*.

18. *Quæstiunculæ resolutio.* — Solum potest quis interrogare, quomodo cum universa terra esset aquis cooperta, potuerint in ipsa concavitates fieri ex una parte, et ex alia crescere, et augeri altitudines terræ, et eminere supra aquam, cum adhuc esset aquis cooperta; sed facile respondetur nihil esse operosum, aut difficile omnipotentiæ Dei, cujus efficacitate subito seu velocissimo motu simul, et in eodem tempore fiebat, ut in una parte terræ concavitas fieret, et aquis ex ea parte repleretur, et aliunde altitudo aquarum minueretur, ibique assurgeret terra, in principio quidem sub aquis, donec hinc ascendentibus aquis, et illinc crescentibus terræ promontoriis arida per cacumina montium apparere inciperet. Et ita paulatim consummatis locis, et concavitatibus sufficientibus ad recipiendam totam aquarum multitudinem omnes aliæ partes terræ in ea dispositione apparuerunt, quam Deus juxta consilium sapientiæ suæ illi tribuere voluit, ut ad convenientem statum universi magis expedire judicavit; atque ita quoad hæc omnia factum est hoc opus per solum motum localem, tum aquæ, tum etiam terræ.

19. *Non solum localiter, sed etiam per alterationem motæ sunt aquæ in tertio die et in primis densatione. — Vide Pereiram in Genesim, et Conimbricenses, lib.* 3, *de Cœlo, q.* 3, *art.* 2. — Verisimile autem est in utroque elemento sanctam esse aliquam non parvam alterationem, et imprimis in aqua credi potest factam esse aliquam condensationem, non quidem propter loci augustias, quia neque in terra deerat capacitas, ut intra eam fierent concavitates amplissimæ, quæ universam aquam sine ulla ejus condensatione in se possent recipere, quia profunditas terræ multo major est, quam fuerit aquæ, ut mathematici ostendunt: neque etiam deerat potentia Deo ad faciendum amplissimum aquarum locum, quantum vellet, ut per se notum est. Si ergo in aquis facta est aliqua condensatio, propter mixta et commoditates hominum facta est;

nimirum, ut essent apte dispositæ ad productionem et conservationem piscium, vel fortasse etiam ad generationem fluminum et fontium, vel etiam nubium et ventorum, utique melius recipiendo influentiam cœlorum, et ministrando materiam ad hos effectus necessariam. Denique etiam ad maris navigationem potuit esse illa dispositio aquæ conveniens et necessaria, quia quo aqua est crassior, eo est gravior, et consequenter aptior ad navium pondera sustinenda. Hæc autem utilitas etiam intenta, et inspecta fuit ab auctore naturæ, tum ad majorem hominum societatem et communicationem, tum etiam ad rerum necessariarum transvectionem, et reciprocam participationem, ut bene prosequitur Theodoretus, serm. 2, de Providentia.

20. *Deinde salsedine non ut Philo posuit, sed modo alio.* — Addit etiam Philo, lib. de Opif. mundi, separatas esse ab aqua partes falsas a dulcibus, et priores in locum maris confluxisse : posteriores vero intra terram fuisse relictas ; tum ad conglutinationem partium terræ, ne in pulverem redigeretur : tum ad ipsius terræ fœcunditatem, sed frustra fingitur illa distinctio partium in puro aquæ elemento, quale ante hunc tertium diem fuit. Neque ulla causa salsedinis in aqua tunc inveniri potuit, quia nec ab intrinseco illam habeat, alioqui et in omnibus partibus illam habuisset, et nunc etiam omnis aqua illam haberet : nec ab extrinseco, quia non ex influentia Solis, aut cœlorum, quia vel nulla, vel levissima tunc præcesserat : nec denique ex peculiari actione Dei, quia cum hæc proprietas non debeatur aquæ secundum propriam et particularem naturam, et ideo præternaturalis dici possit, non fuit concreata ipsi aquæ, neque illi data, donec in ordine ad mixtorum utilitatem cœpit disponi. Quocirca non cœpit aqua maris esse falsa, donec in unum locum congregata est, et tunc non per separationem partium dulcium, sed per novam alterationem, quæ tunc in aqua facta est.

21. *Quando et unde indita mari salsedo.* — Circa hanc vero mutationem dubitari potest, an hæc qualitas salsedinis hoc ipso die statim fuerit aquis maris indita, vel discursu temporis actione Solis, aliorum astrorum facta fuerit, excitatis adustis exhalationibus terrestribus, ex aquarum admixtione cum humido aqueo salsedo generatur, teste Aristotele 2, Meteoror., c. 3. Nam virtute Solis, hoc modo factam esse maris salsedinem multi censent, ut refert Basilius, hom. 3, Exaemer., quod ipse non reprobat. Unde videri potest probabile illam mutationem non statim hoc die, sed paulatim cursu temporis factam esse in aquis, quia salsedo aquæ non videtur fuisse per se intenta, sed ex concursu variarum causarum, veluti per accidens subsecuta, et ideo non oportuit statim fieri, sed permitti, ut successu temporis fieret ; quamvis autem aliquis ita opinetur, negare non poterit, tunc saltem remote statim cœpisse aqua per alterationem aliquam a sua simplicitate recedere, et ad salsedinem disponi. Simpliciter autem probabilius est, statim in ipsa aquarum congregatione ab ipso auctore naturæ, aquam esse salsedine affectam interventu terrestrium exhalationum; quod fortasse indicatum est illis verbis, *congregationesque aquarum appellavit maria.* Dicit enim Isodoretus, lib. 3. Originum, cap. 14, proprie mare appellatum esse, eo quod aquæ ejus amaræ sint : ideo igitur dici videtur tunc hoc nomen esse aquis impositum, quia illam proprietatem tunc receperunt. Melius autem ratione hoc ostenditur, quia salsedo non per se ex intentione auctoris naturæ aquæ maris indita est propter commune bonum universi. Nam habet easdem utilitates, quas major ejus condensatio, tum ad multorum piscium conservationem, qui in dulcibus aquis, vel non diu, vel omnino non vivunt, tum ut ipsa aqua melius conservaretur, et calore Solis non putresceret : tum denique ad alias hominum utilitates, quibus sal ipsum inservit, quod ex aqua maris in pluribus locis conficitur, et hæc de mutatione aquæ.

22. *Terram quoque in eodem die tertio aliquam alterationem subiisse probatur tripliciter.* —*Quid de generatione lapidum.*— Hinc consequenter in elemento terræ aliqua alteratio necessaria fuit. Primo quidem, quia exhalationes terrestres non potuerunt ascendere et commisceri aquis sine magna terræ alteratione. Diximus autem hujusmodi exhalationes necessarias fuisse ad saliendas aquas : ergo per alterationem terræ elevatæ sunt. Secundo verisimile est, concavitates illas terræ, aquæ ad congregandas aquas præparatæ sunt, simul fuisse undique dispositas, ut essent loca apta ad habitationem, et conservationem piscium, qui paulo post ex aquis erant in eodem loco generandi : quod etiam sine aliqua alteratione in elemento terræ fieri non poterat. Denique eo ipso, quod illa duo elementa, aquæ et terræ a propriis locis immutata sunt aliqua ex parte et aqua etiam densior, et gravior facta est : consequenter inter illa necessitate naturali altera-

tio aliqua consecuta est, quæ quidem in eodem die saltem inter partes viciniores aquæ et terræ incipere potuit. An vero in hoc eodem die aliquæ partes terræ in lapides, saxa, rupes, arenam, et similia commutatæ sint, vel paulatim actione Solis et aliis influentis cœlorum, intervenientibus aliis mutationibus, et mixtionibus elementorum facta fuerint, incertum est, et ad explicationem hujus operis tertii diei non multum refert. Infra vero aliquid circa hoc addemus.

23 *Tertium dubium a quo facta sit congregatio aquarum.—Eugubini responsio.—Rejicitur dupliciter.*—Atque ex his, quæ de loco et congregatione aquarum diximus, facile possunt expediri alia dubia, quæ hic consequenter excitari solent. Est ergo tertium dubium a qua efficiente causa hæc congregatio aquarum facta fuerit. Fuit enim opinio Eugubini in Cosmopæia illam congregationem et separationem aquarum non esse factam immediate a Deo et per potentiam ejus, sed per actionem Solis attenuantis aquam, et excitantis terram potentissima et calidissima virtute, qua tunc vigebat. Quod si objiciatur, quia hoc modo non potuisset congregatio aquarum tam brevi tempore consummari; respondet illud non esse inconveniens, quia licet in illo die fuit congregatio aquarum inchoata, non oportuit eodem die consummari; unde etiam concedit non totam terram eodem die, sed successu temporis apparuisse. Sed hæc sententia multa falsa continet. Primum, ac præcipuum est hoc ultimum, nam repugnat Scripturæ dicenti, statim ac Deus dixit: *Congregentur aquæ in locum unum*, ita factum esse, et terram apparuisse in eodem die, quod certe non dictum est de particula terræ, sed de terra, quæ habitanda erat, et herbis et arboribus ornanda. Secundo mera fictio est, quod actione Solis potuerit illa congregatio aquarum fieri, non solum propter rationem factam, scilicet, quod illo modo, nec per diuturnam annorum multitudinem potuisset illa congregatio aquarum fieri; sed etiam quia illa congregatio aquarum non est facta per attenuationem, aut elevationem aquæ, sed per motum localem, quem sol efficere non poterat.

24. *Concavitatum terræ ad congregandas aquas præcipue auctor Deus.—Et fortasse solus id præstitit.* — Distinguenda ergo sunt duo, quæ circa aquam et terram in hoc opere facta esse diximus. Primum fuit quasi effodere terram, et concava loca in ea facere; et hæc pars illius operis sine dubio facta fuit brachio divinæ omnipotentiæ. Manifestum est enim, nulla actione cœlorum, aut ventorum fieri potuisse. Non dubito tamen, quin ministerio Angelorum fieri potuerit, quia naturalem potestatem habent movendi localiter corpora: actio autem illa, ut diximus, per solam motionem localem facta est, si per se, ac præcise spectetur, ut ad congregationem aquarum ordinabatur. An vero Deus in illo opere ministerio Angelorum usus fuerit, mihi incertum est, quia nec Scriptura aliquid insinuat, neque apud graves auctores aliquid in hoc dictum invenio. Si cui tamen placuerit id affirmare, nihil erit incommodi, tum quia in formatione corporis humani aliquod ministerium Angelos exhibuisse, multi sentiunt, ut infra videbimus, cum tamen opus illud et nobilius fuerit, et ad opera sex dierum pertinuerit: tum etiam, quia simile argumentum sumi potest ex motibus cœlorum, qui in eisdem diebus ministerio Angelorum facti sunt: tum præterea, quia ex tunc potuit Deus uti opera Angelorum ad distinctionem, vel ornatum corporum universi quoad ea, quæ per naturalem virtutem angelicam fieri poterant. Talis autem erat, ut dixi terræ mutatio, quia licet esset magnæ quantitatis et ponderis, et velocissimo et quasi subitaneo motu in loca excelsa, et per medium aquas plenum transferenda esset, hoc totum non videtur naturalem vim motivam omnium Angelorum superare: ergo non est incredibile factam esse Angelorum ministerio. Nihilominus tamen semper verum erit, fuisse peculiare opus omnipotentiæ Dei, et ab ipso principaliter ut a primo auctore naturæ factum esse, quia Angelis non est concessum immutare corpora simplicia, quæ sunt primariæ partes universi pro suo arbitrio, sed solum quantum per divinam voluntatem, et providentiam illis conceditur; et ideo neque tunc potuissent tantam mutationem in elemento terræ facere, nisi illis peculiariter jussum fuisset. Unde si per illos facta est illa mutatio, illo modo, et ex illis locis, et in ea quantitate, et ad ea loca terra transposita est, quæ per divinam jussionem designata sunt: propter quod Deus semper fuit principalis illius operis auctor, præter concursum generalem, quem etiam dare oportuit. Addo denique, tam arduum, et difficile fuisse illud opus, ut non sit incredibile, superasse naturalem virtutem motivam cujuscumque angeli, etiam maximi. Fortasse enim difficilius fuit sic transmutare terram, quam movere cœlum, quia cœlum in suo motu nihil resistit: terra autem multum resistebat, præsertim si circumstantiæ ponde-

rentur, quas paulo antea indicavimus. Virtus autem motiva Angeli, etiamsi magna sit, finita est: unde fieri potest, ut per resistentiam mobilis superetur, et hac ratione fortasse solus Deus sua infinita virtute illud opus perfecit, si virtus Angeli erat naturaliter insufficiens, neque illam supernaturaliter confortare, aut elevare, vel alia simili ratione ea uti oportebat.

23. *Ipsa vero aquarum confluentia localis ad cavitates, non a vento causata est, ut Eugubinus fingit.*—Alia pars illius operis fuit aquam in illa terræ loca intrudere; et hoc dicunt aliqui, et sentit etiam Eugubinus supra, factum esse per aliquem ventum validum, et vehementem a Deo ad id operis excitatum. Sed hoc dicitur sine fundamento: et præterea non videtur fieri potuisse secundum ordinatam providentiam, quia neque tunc videtur fuisse sufficiens naturalis materia ventorum ad illam mutationem aquarum sufficientium sine magna, multumque violenta totius aeris mutatione : neque etiam erant causæ naturales, quibus posset vel materia illa præparari, vel tam vehementer commoveri; unde si necessaria fuisset causa creata extrinsecus impellens aquam, potius alicui Angelo, quam vento esset ille impulsus tribuendus. Verumtamen divus Basilius, in homil. 4 Exaemer., dicit Deum impressisse aquis peculiarem vim internam, a qua in loca illa impellerentur. Idemque sensit Ambrosius, lib. 2 Exaemer., cap. 3. Primum autem omnium nativa proprietas aquæ, et naturalis propensio ibi operata est. Nam licet aqua supra terram naturaliter quiescat, si tamen inferius terra subtrahatur, naturaliter etiam descendit, ubicumque foramen, aut viam procliviorem inveniat, quod non philosophia solum, sed etiam experientia satis monstrat. Ita ergo in illa congregatione aquarum factum est, nam per effossionem terræ subtrahebatur vicinis aquis sustentaculum, et ideo naturaliter ad inferiora loca delabi cœperunt: et crescente hiatu terræ aquæ proclivius defluebant, donec omnium congregatio facta est. Quod si fortasse, ut illa congregatio citius consummaretur, necessarius erat velocior motus, quam per solam aquæ gravitatem naturalem fieri posset, ad hanc velocitatem deservire potuit vis divinitus impressa, illa tamen naturalis non esset, sed pro eo tempore addita, et naturæ non repugnans. Considerari vero etiam potest, cum terra velocissime subtraheretur, consequenter fuisse etiam necessarium velocissimum motum aquæ ad replendum vacuum, et ex hac parte totam illam velocitatem fuisse aliquo modo naturalem et ab intrinseco, quamvis fortasse etiam hoc titulo sine peculiari adjutorio, seu impulsu auctoris naturæ fieri non potuerit.

26. *Quartum dubium de alteratione alia terræ, nempe siccatione, a quo sit facta.—Eugubinus illam siccationem tribuit soli, sed refellitur.* — Eidem operi addi solet terræ exsiccatio, quæ illius verbis indicatur, *et appareat arida;* quod notavit Ambrosius, lib. 3, Exaemer., cap. 4, dicens, non *terram,* quia potest esse *luto permixta et aquis madida,* sed *aridam,* dictam esse *ut siccam, et aptam culturis fuisse notetur.* Cum autem sub aquis humida et lutulenta, seu limosa fuisse videatur, quartum dubium est, per quam causam tam brevi exsiccari potuerit. Eugubinus supra id tribuit soli. Sed hoc impugnat Ambrosius, loco citato, quia nondum sol creatus erat: sed in eo Eugubino favere potest, quod supponere videtur, si sol creatus fuisset, ad exsiccandam terram sufficere potuisse. Nos autem credimus solem jam tunc fuisse creatum, et nihilominus verisimilius opinamur, non potuisse tam brevi tempore totam terram exsiccare. Primum quidem, quia terra non solum apparuit, et exsiccata est in hoc nostro hemisphærio (ut putarunt antiqui, et credibile putat Augustinus, lib. 16, de Civitate, cap. 9), sed etiam in toto mundo habitabili, cujus pars est etiam aliud hemisphærium, ut experientia docuit. At vero non potuit sol utrumque hemisphærium exsiccare tam brevi tempore, quia priusquam integrum cursum unius diei per utrumque hemisphærium absolveret, tota terra apparuit arida; quia simul ac congregatio aquarum consummata est, terra exsiccata est: congregatio autem aquarum in quadam parte hujus diei absoluta est: nam in altera terra germinavit, ut dicemus: ergo non potuit illa exsiccatio terræ per actionem solis ubique fieri. Imo neque in isto hemisphærio potuit sol in tam brevi tempore omnino terram exsiccare: si verum est, quod supponitur, terram fuisse relictam profunde madefactam et oblimatam : nam experimento constat, non posse solem tam brevi tempore terram nimis lutulentam exsiccare; quod autem Eugubinus ait, solem fuisse tunc ardentiorem, et ad urendum et exsiccandum, majori virtute præditum, fictitium est, nam sol incorruptibilis est, et contrarium non habet, et ideo semper idem tam in substantia, quam in proprietatibus, et virtute agendi perseveravit.

27. *Alii tribuunt vento urenti, qui etiam*

impugnantur.—Alii vero addunt, misisse Deum ventum urentem super terram ad exsiccandam illam, quod putant in illis verbis indicatum, *Spiritus Domini ferebatur super aquas,* et adducunt exemplum de tempore diluvii, Gen. 8, et de exsiccatione maris rubri, Exodi 14. Sed in superiori libro rejicimus hujusmodi sensum illorum verborum, *Spiritus Domini ferebatur super aquas,* quia nec spiritus ille fuit ventus, et quamvis esset, non movebatur super terram ad exsiccandam illam, sed super aquas ad fovendas illas, nec ferebatur hoc die tertio, sed ante omnem diem. Nec exemplum de diluvio est accommodatum, tum quia etiam ventus non videtur tunc excitatus ad exsiccandam terram, sed ad nubes dissipandas, quantum ex illis verbis colligi potest, *Adduxit Deus spiritum super terram, et imminutæ sunt aquæ.* Tum etiam, quia licet Deus spiritum illum flasset ad exsiccandam terram, non uno, sed multis diebus potuit terram exsiccare, ut ex dicto loco Genesis constat. Exsiccatio etiam maris rubri non est cum effectu exsiccandi universam terram comparabilis, quia locus maris rubri brevis erat et facilius, quantum ad commoditatem transitus sufficeret, exsiccari poterat. Denique in præsenti loco nulla fit mentio venti, aut spiritus, quo Deus ad exsiccandam terram usus fuerit, et ideo sine fundamento asserendum non est, præsertim cum vix sit credibile, potuisse id tam brevi tempore per ventum fieri sine majori miraculo.

28. *Verior causa siccationis terræ.*—Et ideo multo facilius dicitur Deum sua potentia exsiccasse terram, quod non tantum agendo, sed etiam impedimenta subtrahendo, et qualitates contrarias non conservando, id facere potuit. Hoc enim satis erat, ut terra ipsa ad propriam et nativam siccitatem se reduceret. Imo hinc aliqui conjectant non fuisse tunc terram sub aquis nimis lutulentam, et madefactam, quia tunc erat utrumque elementum in sua paritate et integritate : est autem probabilis philosophorum sententia inter elementa sic constituta in suis locis naturalibus non esse mutuam alterationem, vel permixtionem in confiniis eorum : quia alias non possent in suis naturalibus locis conservari, sed potius progressu temporis unum aliud corrumperet. Sic ergo existimo fieri potuisse, ut licet terra esset sub aquis, nulla pars aquæ descenderet, et penetraret terram, quia et terra erat sufficienter obdurata et compacta, et aqua non gravitabat, sed quieta permanebat; et simili ratione poterant illa elementa ita esse disposita secundum proportionem æqualitatis, ut inter ea nulla vel tenuis valde fieret alteratio. Quod si ita est, facillime fieri potuit, ut statim, aut brevissimo tempore terra exsiccaretur, etiam sine extrinseco agente per solam aquæ substractionem et per reductionem ab intrinseco, si ea indigebat, id est, si naturalis ejus dispositio aliqua ex parte immutata fuerat, nam, ut dixi, hoc etiam incertum est; et ad hoc etiam ponderantur verba illa, *congregentur aquæ, et appareat arida,* nam in illis significatur, non prius apparuisse terram, et postea fuisse aridam factam, sed statim aridam et siccam apparuisse : nunc vero non examinando illam philosophicam doctrinam, valde probabile credimus, saltem divina efficacitate factum esse, ut terra statim sicca et in sua naturali dispositione apparuerit. Ita enim verba Scripturæ sonant, et nullum hoc est inconveniens : imo perfectioni divini operis valde consentaneum est.

29. *Corollarium ex dictis aquas omnes easque dulces fuisse congregatas in unum locum.* — Unde obiter colligo cum Basilio supra universam aquam fuisse in loco præparato congregatam, et omnino, ac omni ex parte, a terra, quæ apparet, fuisse separatam. Nam Scriptura indefinite dicit, *congregentur aquæ,* in quo modo loquendi omnes aquas includit, et nullam excipere permittit. Præsertim cum addat, *quæ sub cœlo sunt,* nam omnes aquæ existentes in terra, vel proxime supra terram, sub cœlo sunt : ergo omnes illæ in loco maris sunt congregatæ, et ideo non recte aliqui, ut supra referebam, inter aquas dulces et falsas distinguunt, dicentes solum aquas falsas congregatas esse in locum peculiarem, relictis aquis dulcibus in aliis terræ locis. Nam hæc distinctio imprimis repugnat verbis Scripturæ, ut ponderavimus, et deinde non potest accommodari, nam omnes aquæ ante hanc congregationem dulces erant, id est, sine sapore, ut naturalis dispositio aquæ postulat : ergo potius dulces congregatæ fuerunt : postea vero distinctio illa fieri potuit, non omnes partes aquæ saliendo, quod an ita factum sit non satis constat, quomodo autem fieri potuerit statim dicam , nunc solum assero nullam aquam intra terram quasi illi admixtam relictam fuisse. Excipit tamen Pererius humorem aqueum, nam illum censet non fuisse a terra separatum, quia illo veluti glutine compacta terra consistit, et sine illo in minutissimum pulverem dissolveretur. Hoc tamen, ut verum fatear, non satis intelligo, nam si humor ille aqueus est aliqua substantia corporea, tunc in hoc orbe terræ nulla erat præter

elementum aquæ et terræ: ergo ille humor esset vera aqua, atque ita non omnis aqua fuisset a terra sejuncta. Si vero ille humor non est substantia, erit aliqua humiditas, quæ est dispositio contraria naturali conditioni terræ: ut simplex elementum est. Quapropter non credo indigere elementum terræ extrinseco humore aqueo, ut in se compactum, et in suis partibus integrum, et continuum subsistat. Nullam enim rationem hujus necessitatis invenio, nec video, cur substantia terræ pura non possit ita consistere, sicut cætera elementem pura, et integra conservantur.

30. *Quinto suboritur dubium contra præcedens corollarium militans.—Responsio altera ex Basilio.— Vide Conimbricenses in libros Meteororum, tract.* 8, *c.* 2, *et Pereiram, Gen.* 1. —*Ad confirmationem.*—Hic tamen oritur ex dictis ultimum dubium, quo sensu dictum fuerit, aquas fuisse congregatas in unum locum, cum videamus nunc in plura loca, imo et in plura maria esse divisas, nimirum, Oceanum, Mediterraneum, Rubrum, Arabicum, Persicum, Caspium: præter quæ sunt etiam multa flumina, stagna, paludes, etc. Quæ omnia non est verisimile postea fuisse divisa, sed a principio ita fuisse aquas congregatas: non ergo in unum, sed in plura loca congregatæ sunt. Et augetur difficultas, quia non est verisimile, totam aquam universi hoc die salsam fuisse effectam, id enim non fuisset terræ proficuum: ergo necessarium fuit plura esse aquarum loca, quia in eodem non potuissent aqua salsa, dulcis simul existere. Responderi potest primo, non esse necessarium, illam loci unitatem respectu omnium aquarum intelligere, sed tantum respectu terræ, ita ut perinde dictum sit, *in locum unum,* ac si diceretur, in locum separatum, ita ut amplius terram non operiret. Quod fieri optime potuit, congregando aquas in varia loca partialia, quæ ad prædictum finem unus integer locus dici possunt, quamvis non sit continuus. Addit vero Basilius, estque valde probabile, locum illum vere et proprie fuisse unum, cujus principale corpus est Oceanus, ejus vero partes minus principales sunt cætera aquarum loca, quæ non sunt omnino divisa, sed per externas vias, vel internos meatus terræ illi conjunguntur. Nam cætera maria illi continuantur manifeste, præter Caspium, de quo inter auctores controversia est, an cum Oceano continuetur, quam hic disputare non est necesse, quia licet exterior continuatio illius cum Oceano nulla sit, verisimilius est per plura flumina, quæ in illud confluunt, habere communicationem cum illo per varias vias subterraneas. Cujus indicium esse potest, quod cum magna quatuor flumina in illud mare continuo ingrediantur, illud nunquam redundat. Unde conjectare possumus illa flumina per alias vias subterraneas exire, et in locum, unde egressa sunt, reverti, sicut de fluminibus universaliter dixit Sapiens Eccl. 1, ex quo loco etiam colligimus, omnes aquas continue currentes, quæ vivæ dicuntur, communicationem et continuationem inter se, vel cum mari Oceano habere ad eum modum, quo sanguis in corpore, licet in hepate principalem sedem habeat, per venas corporis diffunditur et continuatur. Atque hac etiam ratione, licet aquæ dicantur congregatæ fuisse in locum unum, nihilominus statim in plurali dicitur, *congregationesque aquarum appellavit maria,* ut indicavit Ambrosius, l. 3 Exaemeron, c. 5. Possunt enim illa loca, et plura maria vocari propter magnam distinctionem, et unus locus propter aliquam continuationem. Et ita etiam facile solvitur confirmatio, quia verisimile est, etiam loca fluminum, præsertim principalium, in hoc ipso die facta fuisse, et in eis, et fortasse in aliquibus paludibus, vel stagnis, quæ ab illis conficiuntur, et in quibus aqua continue per ingressum, et egressum fluit, aquas dulces permansisse, quia licet in principio, et fine cum aqua salsa continuetur, in locis aliquantulum a mare distantibus dulcis existit, ut experimento etiam comprobatur.

CAPUT VII.

QUOMODO HERBA VIRENS, ET CÆTERA VEGETABILIA HOC DIE FUERINT PRODUCTA.

1. *Prima et præcipua quæstio tacta a D. Thoma.—Quid respondeat Augustinus.—Ejus probatio prima.—Probatio secunda.— Tertia.* —Hoc est aliud hujus diei tertii opus, quod his verbis Gen. 1, discribitur, *Vidit Deus, quod esset bonum,* et ait, *Germinet terra herbam virentem,* etc. Circa quæ verba, et totam hujus partis narrationem nulla fere occurrit nova quæstio gravis: et ideo per brevia dubia rem totam expediemus. Præcipua enim difficultas hic est, quam attingit D. Thomas, 1 p., q. 69, a. 2, an hæc productio plantarum hoc die facta intelligenda sit de productione ipsarum in proprio esse actuali, et formali (ut sic rem explicem) vel de productione tantum in semine, et in potentia. Nam divus Augustinus, lib. 5 Genes. ad lit., cap. 4 et 5. et lib. 8,

c. 3, posteriorem partem tradit, dicens terram in hoc die accepisse virtutem germinandi omnia vegetabilia quasi concepto omnium illorum semine, non tamen statim vegetabilia omnia produxisse. Quod primo suadet verbis illis capitis secundi. *In die, quo fecit Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri, priusquam germinaret.* Quomodo enim potuerunt virgulta fieri, antequam terra germinaret, nisi quia causaliter prius, et quasi in radice, seu in semine facta sunt, et postea in actu producta? Secundo confirmari potest, quia verbum illud *germinet terra,* optime exponitur potestative ut sic dicam, id est, accipiat terra vim germinandi. Sicut in eodem capite dicitur: *Crescite, et multiplicamini.* Tertio potest confirmari, quia actualis productio vegetabilium non tam ad opus creationis, quam ad opus propagationis pertinet, quod postea factum est, et hanc sententiam sequitur Eucherius, l. 1, Gen., c. 11, illi favent Glossa interli., Hugo et Lyranus verbum *germinet* dicto modo exponunt.

2. *Communis et verior aliorum Patrum responsio.* — Nihilominus contraria sententia tenenda est, scilicet, produxisse Deum hoc die herbam, arbores, et alia vegetabilia actu in propria specie et natura. Hæc est communis sententia Patrum, Basilii, homil. 5, Exaem., Ambrosii, lib. 3, Exaem., cap. 8, 11 et 16, Chrysostomi, hom. 5, in Gen., Damasceni, lib. 2, de Fide, cap. 10, Theodoreti, Cyrilli, Bedæ, Glossæ ordinariæ, et aliorum, in Gen. Et idem sentit divus Thomas supra, solvens argumenta Augustini, quamvis propter reverentiam ejus quasi problematicæ semper procedat. Denique idem sentiunt omnes, qui in his operibus veram successionem, et temporalem distinctionem agnoscant. Nam Augustinus in eam sententiam inductus est, quia omnia istorum dierum opera in eodem puncto creationis simul credidit fuisse facta, alioqui vero inter primam creationem et actualem mixtorum productionem temporis successionem intercessisse negare non potuit: et ideo in hoc die tantum in virtute, et in semine plantas fuisse productas dicere compulsus est. Quapropter, ablato priori fundamento, et posita in his diebus vera ac temporali successione, ut alii Patres tradiderunt, et nos defendimus, illa expositio Augustini necessaria non est. Et præterea si discursus ille solidus est, idem dicendum esset de productione piscium, et volatilium in quinto die, et aliorum animalium in die sexto, quia omnia hæc animantia sunt mixta, et ideo in seipsis non fuerunt facta in primo instanti: ergo necessarium erit dicere in illis quinto et sexto diebus solum in virtute, seu in semine esse facta. Hoc autem nullo modo dici potest. Primo, quia manifeste repugnat verbis Scripturæ, nam primo dicit: *Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem et omne volatile*, etc. Quæ verba per se sunt satis expressa, evidentius tamen declarantur, quia statim rebus sic productis, *benedixit Deus,* dicens, *Crescite, et multiplicamini.* Quæ verba manifeste supponunt fuisse jam producta animalia, quæ possent sibi similia generare. Et eodem modo induci possunt verba sextæ diei, in quibus evidentissimum est, quod dicitur, *et creavit Deus hominem.* Accedit præterea specialis ratio in animalibus, quia non possunt in semine produci, quia semen debet esse decisum ab ipso animali, neque naturaliter potest extra ipsum animal conservari, aut operationem suam efficere, et ideo necessarium fuit, species singulas eorum immediate ab auctore naturæ in aliquo, vel aliquibus individuis primo fieri.

3. *Precedens discursus applicatur ad vegetabilia.* — Hinc ergo eamdem argumentandi rationem ad plantas convertimus. Primo quidem, quia non solum dictum est, *germinet terra,* sed etiam additum est, *et factum est ita.* Quid autem fuerit factum declaratur, cum subditur: *Et protulit terra herbam virentem, et facientem semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque semen secundum speciem suam.* Ubi imprimis non video, quomodo possit verbum illud, *protulit terra,* de productione in semine verificari. Quia terra si prius habuit semen, quam plantam, non protulit ipsa semen, sed potius a Deo recepit; ergo si protulit herbam, ut Scriptura dicit, oportet, quod herbam in actu, non in semine, seu virtute produxerit. Accedit, quod Sriptura statim declarat, qualis illa herba fuerit, scilicet, *herba virens, et faciens semen, et lignum faciens fructum, et habens sementem,* ubi distinguendo herbam et lignum a semente, manifeste declaratur, non produxisse terram herbam in semine, vel lignum in semente, sed potius produxisse herbam, vel lignum: a quibus semina similium rerum procedunt. Præterea altera ratio de animalibus facta potest de plantis, seu vegetabilius cum proportione fieri: nam hæc etiam non fiunt sine proprio semine, præsertim illa, quæ perfectiora sunt: imo in aliquibus frugibus terræ fructus, et semen idem sunt; ergo non potuerunt prius in semine,

quam in fructu fieri, ut in tritico, et similibus videre licet. Ergo illa non potuerunt fieri in primo instanti creationis in virtute, seu in semine magis quam in actu, cum utroque modo sint ejusdem naturæ. Ergo facta sunt hoc tertio die, non ut semina, sed ut fructus, vel saltem in herba, sicut ad litteram narrantur facta. In lignis autem, seu arboribus, licet semen soleat a fructu distingui : etiam ipsum semen est quoddam mixtum quod non magis potuit in principio creari, quam cætera mixta: post instans autem creationis potius dicendum est, talia semina facta esse ex ipsis lignis, et arboribus, ut Scriptura sonat, quam e converso. Quod si fortasse quis dicat, per virtutem illam seu potentiam non intelligere Augustinum hujusmodi semina plantarum, sed aliam peculiarem virtutem terræ ad germinandum inditam : hoc eadem facilitate, qua dictum fuerit, rejiciendum est, quia neque in Scriptura habet fundamentum, neque ipse Augustinus hoc declarat, neque secundum naturas rerum explicari potest, qualis illa virtus sit : opera autem miraculosa, vel extraordinaria absque necessitate, vel sufficienti testimonio audienda non sunt; et hoc magis respondendo ad argumenta prioris sententiæ confirmabitur.

4. *Ad primam probationem in n. 1.—Ad secundam. — Ad tertiam.* — Primum testimonium ex Gen. 2, in superioribus explicatum est. Non enim dicitur Deus fecisse omne virgultum agri antequam oriretur in terra, vel produxisse herbam antequam terra germinaret, quia fecit illa in virtute, priusquam in actu : sed quia ipse solus illa produxit quasi per modum primæ creationis, priusquam naturali, et ordinario modo possent ab ipsa terra produci. Quam expositionem ex contextu ipso, et verbis sequentibus confirmavimus, et illam tradit D. Thomas, estque communis, et satis plana. Ad secundum ex verbo *germinet terra*, respondetur imprimis, si verbum illud solum, et sine majori declaratione fuisset positum, tolerabilem futuram fuisse expositionem illam: tamen ex verbis adjunctis manifeste constare Deum non tantum dedisse terræ virtutem germinandi, sed etiam illam statim germinare fecisse, vel ipsum virtute sua herbam et plantas in ea produxisse. Unde addi etiam potest dedisse quidem Deum terræ in hac die virtutem germinandi in perpetuum per continuam generationum successionem, et in hoc etiam verbo *germinet* significatum fuisse ; nihilominus tamen hanc virtutem datam esse terræ, producendo in illa primas plantas, arbores, etc., a quibus semina procederent, quibus postea posset terra fœcunda fieri ad similia germinandum. Quod etiam in ipsis verbis indicari videtur, cum explicatur, *produxisse terram herbam facientem semen, et lignum habens sementem, unumquodque secundum speciem suam.* Ad tertium respondet optime D. Thomas, opus hoc, prout in hoc die factum est, non ad opus propagationis pertinuisse, quia non est ex præjacto semine ordinario generationis modo factum, sed ad primam constitutionem universi, quatenus ab auctore totius naturæ non solum quoad corpora simplicia, sed etiam quoad mixta præcipua (ut ita dicam) in universo per se intenta, immediate productum est. Et specialiter pertinuit ad opus ornatus respectu terræ, nam cum in principio inanis esset et vacua, atque etiam invisibilis et operta aquis, remotione aquarum visibilis facta est, saltem quoad remotionem impedimenti ; ne autem esset vacua et inanis, herbis et arboribus statim ornata est. Atque hoc confirmari potest, ex cap. 2 Genesis, ubi dicitur quod in his sex diebus *perfecti sunt cœli, et omnis ornatus eorum.* Nemo autem negare potest, quin plantæ et herbæ actu productæ, et radicatæ in terra ad magnum ejus ornatum pertineant, quem sola semina, aut potentia producendi illa non conferunt.

5. *Cur Deus post segregationem aquarum statim produxit vegetabilia.* — Et hinc obiter colligitur ratio, ob quam Deus in hac ipsa die, post congregationem, seu segregationem aquarum statim plantas produxit, nimirum, ut terram, ne turpis (ut sic dicam) seu incomposita appareret, statim herbis, ac floribus vestiret. Accedit, quod si Deus statim vegetabilia non produceret, etiamsi illorum seminibus terram repleret, non potuisset, nisi longo tempore plantarum productio, præsertim arborum et fructuum fieri : non decebat autem terram, quæ de se informe quoddam elementum est : multo tempore in ea dispositione manere. Aliunde vero, qui paulo post Deus animalia terrestria producturus erat, cibum etiam illis præparare voluit, et ideo oportune statim in hoc die herbam, et cæteras plantas, seu arbores produxit.

6. *Secunda quæstio in hoc ipso capite.— Eugubini responsio refellitur.* —Secundo autem quæri hoc loco solet, an solus Deus sua virtute hoc opus fecerit, vel mediante aliqua causa secunda. Ubi non est dubium de materiali causa, nam certum est, ex terra hæc omnia produxisse, ac subinde in genere causæ

materialis terram, seu ejus materiam concurrisse, quod ad minimum verba Scripturæ statim tractanda convincunt. Propria ergo interrogatio est de causa efficiente. Et quidem de Angelis pro certo supponitur in hoc opere nullam efficientiam, etiam remotam habuisse, quia ad hunc effectum nullus prævius motus localis necessarius erat, quem solum Angeli possunt efficere. De corporalibus item causis manifestum est, non potuisse ad illud opus effective concurrere virtute naturali, quia subito factum est, et per universam terram. Solus Eugubinus in Cosmopæia finxit Deum in primis duobus diebus, simul cum priori actione hujus tertii diei, ita elementum terræ præparasse, ut naturaliter secuta fuerit hæc plantarum productio, utique virtute Solis, et aliarum causarum universalium. Verumtamen hæc sententia non solum est omnibus Patribus et theologis contraria, sed etiam est per se incredibilis, et prorsus voluntaria, quia in terra nulla præparatio præcedere potuit, antequam remotis aquis appareret : nam licet fortasse aliquantulum humefacta relinqui, illa non erat dispositio sufficiens, nec sol, etiamsi in terra dispositio præcederet, posset virtute naturali subito, seu brevissimo tempore talem, ac tantam plantarum productionem efficere.

7. *Cajetani et Burgensis responsio et fundamentum. — Verior responsio. — Ad fundamentum Cajetani et Burgensis.*—De sola ergo terra est aliqua controversia. Nam Cajetanus et Burgensis affirmant terram fuisse proximam causam efficientem hujus operis : fundantur in verbis Genesis: *Protulit terra herbam virentem*, etc., nam verbum *protulit* efficientiam significat; nihilominus contraria sententia est magis recepta, quod solus Deus tanquam principale, proximum, ac totale principium efficiens ex terra tanquam ex materiali causa plantas produxerit. Hæc sententia sumitur ex Basilio, Ambrosio, Chrysostomo, in Genes., ubi etiam Lyranus, Abulensis, Pereira, Ascanius, et alii illam defendunt, et favet D Thomas, 1 p,, q. 71, art. unic., ad 1, ubi de animalibus loquitur, videtur autem esse eadem ratio de vegetabilibus, et hæc sententia est magis philosophica, et rationi conformis, cui magis inhærendum est, quando Scriptura non cogit. Ratio autem est, quia credendum non est terram fuisse supernaturaliter elevatam ad efficiendum per modum divini instrumenti, quia (ut sæpe diximus) hæc opera miraculosa et supernaturalia non sunt per se ad primam naturæ institutionem accommodata : et ideo sine revelatione fingenda non sunt. Neque etiam potuit terra naturali virtute dictam efficientiam habere, quia neque ipsa per se habet hujusmodi virtutem naturalem, neque etiam habebat semina rerum, in quibus hæc virtus esse solet. Præterquam quod, licet illa haberet, etiam ipsa semina non possent tam brevi tempore, et quasi in momento hujusmodi effectus naturaliter producere. Præterea possumus in hoc modo philosophicam rationem efficere, quia illa pars terræ, ex qua unaquæque planta generata est, non poterat effective concurrere ad illius productionem, quia ex illa secuta est ejusdem terræ productio, et non poterat ipsamet suam corruptionem efficere. Neque etiam una pars terræ potuit ex alia parte ejusdem terræ plantam producere, cum essent similes non tantum in forma substantiali, sed etiam in dispositionibus. Solus ergo Deus auctor illius operis fuit tanquam naturæ auctor et institutor. Neque obstant citata verba Genesis 1, nam explicanda sunt per alia capitis 2: *Fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri*, etc., et clarius infra : *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum*, etc.; ergo cum prius dictum est, *germinet terra* vel *protulit terra*, in suo genere intelligendum est, et specialiter significatum est, DEUM produxisse plantas non ex nihilo, sed ex ipsa terra, sicut etiam nunc dicitur producere terra, quamvis ipsa non faciat, sed semen, quod est in ipsa, vel etiam Sol, et aliæ similes causæ.

8. *Tertia quæstio. — Quæ species vegetabiles sint productæ hac die tertia.—Quot earum individua, et quibus in regionibus, incertum.* —Tertia quæstiuncula est, in quanta varietate, seu specierum multitudine fuerint vegetabilia simul hoc die producta. In qua dubitatione omnes conveniunt, tunc fuisse productas omnes species arborum, segetum et olerum perfectorum, quæ et ad perfectionem universi, et ad usum hominum, vel etiam ad cibum jumentorum necessaria sunt. Nam ista ab auctore naturæ per se intenta fuerunt, et ad dictos fines ordinata. Item quia non fiunt, nisi per propagationem et seminationem: nec semina eorum possunt naturaliter decidi, nisi ab aliquibus individuis talium specierum: et ideo oportuit omnes species primo produci in aliquo, vel aliquibus individuis. Ergo omnia simul in eo die facta sunt, quia post primam mundi creationem, distinctionem et ornatum Deus non produxit immediate, et tanquam naturæ artifex novas rerum species, sed solum quantum ex primis tunc productis derivari potuerunt.

Quot vero individua Deus in unaquaque istarum specierum produxerit, incertum nostris est. Jam an omnes istæ species in omnibus regionibus et provinciis universi produxerit, etiam est incognitum. Quantum vero experientia docet, verisimile est, non omnes vegetabilium species ubique esse productas, sed quasdam in hoc hemisphærio, et alias in alio, et simili modo in variis utriusque regionibus juxta sapientissimam Dei distributionem productas fuisse, quia Deus optime novit varia terrarum climata, et siderum influentias, ac regionum dispositiones, his vel illis fructibus terræ magis accommodatas. Si vero aliquæ sunt plantæ, quæ ubique facile conservari, aut propagari possunt, fortasse illæ in omnibus regionibus, vel saltem in nimis distantibus, ad quas non poterant facile ex aliis transferri, simul productas fuisse, credibilius est.

9. *De vegetabilibus noxiis sensit olim Augustinus producta fuisse post peccatum.* — At vero de quibusdam plantis, aut venenosis et nocivis, aut noxiis humano corpori, dubitari solet, an fuerint hoc die productæ. Et ratio dubitandi est, quia ista non videntur introducta in mundo, nisi propter peccatum hominis, videntur enim effectus illius maledictionis Dei, Genes. 3: *Quia comedisti de ligno, de quo præceperam tibi, ne comederes, maledicta terra in opere tuo, in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ, spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo si homo non peccasset, terra tribulos et spinas non germinaret, et a fortiori, nec alias herbas magis nocivas et venenosas. Propter quod argumentum videtur ita sensisse Augustinus, libro primo de Genesi, contra Manichæos, capite 13, ubi verba illa Genesis: *Germinet terra herbam virentem,* ipse legit, *herbam pabuli,* et subjungit objectionem Manichæorum: *Si Deus jussit nasci de terra herbam pabuli, et lignum fructiferum, quis jussit nasci tantas herbas, vel spinosas, vel venenosas, vel infructiferas?* Et respondet, ante peccatum hominis non esse scriptum, quod terra aliud protulerit, post peccatum autem ortæ sunt spinæ, et alia propter peccatum, et ad hoc inducit prædicta verba Genesis. Et in eadem sententia saltem quoad spinas et tribulos sunt Basilius, homil. 5, Ambrosius, lib. 3, cap. 9 et 11, Beda et Rabanus, in Genes., Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 10, cum tanta exaggeratione, ut dicant, etiam rosam futuram fuisse sine spinis, si homo non peccasset. Quod etiam sentit Alcuinus, quæst. 78, in Genes. Et potest tandem hoc confirmari, quia productis a Deo plantis, additur: *Et vidit Deus, quod esset bonum.* Ergo signum est solum produxisse herbas proficuas, non vero noxias, et (ut ita dicam) pœnales.

10. *Oppositum verius. — Id probatur quoad vegetabilibus venenosa.* — Nihilominus contrariam sententiam docet D. Thomas, quantum ad spinas, et tribulos, 1 part., q. 69, a. 2, ad 2, et 2, 2, q. 164, art. 2, ad 1, et fuit sententia Augustini 3, Genes. ad litter., cap. 18, ubi, et dicta in priori loco retractat, et locum Genesis aliter exponit, ut statim dicam. Et quo ad alteram partem de herbis noxiis consentiunt Ambrosius, Basilius, et alii in præcedenti § allegati. Et hæc etiam est communior sententia expositorum in Genesi et theologorum. Et quidem, quoad herbas noxias, seu venenosas non videtur dubitandum, quia istæ sunt in suis speciebus perfectæ, et ideo per se pertinent ad perfectionem universi. Deinde quoniam licet ad quosdam effectus sint noxiæ, ad alios sunt utiles et medicinales, præsertim cum aliis mixtæ, et bene temperatæ: aliquæ etiam ex his herbis aliquibus animalibus in pabulum deserviunt. Denique si hujusmodi plantæ non fuissent ante peccatum hominis productæ, oportuisset postea ab auctore naturæ denuo creari, saltem illo lato modo, quo alias rerum species in istis sex diebus procreavit, quod est contra supra dicta, et contra illud Gen. 1, in fine: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona,* id est, omni ex parte perfecta et consummata, et ideo subditur, in principio capitis secundi: *Perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum: complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat.* Ex quibus omnes colligunt nullas rerum species Deum postea per se creasse. Nec vero ad istarum rerum productionem necessaria erat occasio peccati, tum quia, licet homo peccaturus non fuisset, hujusmodi herbæ illi non nocerent, sicut neque ignis illi posset nocere, quia modo suo immortalis et impassibilis esset, utique passione noxia, aut corrumpente. Postquam autem lapsus hominis erat futurus, Deus præscius futuri peccati potuit has herbas antea producere, non in pœnam, sed in medicinam, vel alias utilitates hominis per peccatum facti mortalis.

11. *Item quoad spinas et tribulos.* — Unde etiam de spinis et tribulis verissimum censeo non fuisse producta solum in pœnam peccati, et futura fuisse, etiamsi homo non peccasset. Quod recte ostendit Augustinus in posteriori

loco, quia etiam ista omnia habent suas utilitates, vel notas, vel occultas, et aliquibus animalibus hæc in cibum convenientem esse solent. Deinde est hoc multo evidentius de spinis rosarum, et aliarum arborum, et fructuum perfectorum. Nam illæ spinæ pungentes, quas habent, connaturales illis sunt, et a natura datæ quasi in munimentum et defensionem : ergo non magis habent originem a peccato, quam ipsæ rosæ, vel similes plantæ ; imo esset miraculum, hujusmodi flores vel fructus sine his naturalibus ornamentis nasci. Denique aliæ etiam spinæ, et tribuli, licet nascerentur homine non peccante, illum non affligerent, nec aliquo dolore afficerent: cur ergo propter alios fines non fierent, aut fieri sinerentur. An vero hujusmodi herbæ sint factæ hoc die tantum in potentia, vel etiam in actu, magis dubitari potest. Distinctione tamen utendum videtur : nam vel istæ sunt plantæ, quæ ex proprio semine generantur, vel tantum fiunt ex quadam putredine terræ, aut aquarum, vel aliquorum mixtorum, ut experientia compertum est. Quæ sunt prioris generis credendum est fuisse factas hoc die non in virtute tantum, sed in actu, propter rationes supra factas, quæ in omnibus hujusmodi plantis universaliter procedunt, etiamsi minus perfectæ, vel minus necessariæ, aut fructuosæ sint. De posterioribus vero non est necesse , ut fuerint in actu productæ, sed in potentia, passiva quidem terræ, et aquæ, activa autem Solis, et aliorum astrorum. Quia hujusmodi herbæ non sunt quasi per se intentæ ad ornatum, vel commoditatem universi, sed quasi per accidens ex concursu plurium causarum universalium sequuntur: et ideo non oportuit, ut Deus a principio sua sola virtute hæc faceret : nam primario, et ex se non ad corruptionem, sed ad perfectionem conferendam operabatur. Fuit tamen consentaneum providentiæ Dei sinere, hæc fieri concurrendo cum causis secundis, quia hoc ad munus universalis causæ pertinet. Ita notavit Tornielus, in 1 tom., die 3, n. 10, ubi plura alia inducit exempla hujusmodi plantarum. Et quamvis spinas et tribulos non numeret, ad hoc tamen genus pertinere videntur : et ideo verisimile est, ante peccatum primi hominis actu non extitisse, non quia sine peccato futura non essent, sed quia non præcessit tempus sufficiens, ut ex terra, per efficientiam Solis et stellarum procrearentur. Nihilominus tamen discursu temporis producendæ essent, etiamsi peccatum non fuisset. Quia etiamsi essent, nullum nocumentum, vel pœnam inferrent hominibus, et alias utilitates habere potuissent, et lex generalis observaretur, qua *Deus ita administrat omnia, quæ creavit, ut etiam ipsa proprios exercere, et agere motus sinat.* Quæ est Augustini sententia, lib. 7, de Civit., c. 30.

12. *Ad locum Genesi adductum n. 9, pro contraria parte.—Ad Basilium et Ambrosium ibid.—Ad confirmationem ibid.*—Neque contra hoc obstant verba Genes. 3. Primo, quia, ut notant Augustinus, et D. Thomas ibi non dicitur absolute de terra, *spinas, et tribulos germinabit,* sed additur, *germinabit tibi :* nam si homo non peccasset, produceret quidem terra spinas et tribulos, sed illa in pœnam, vel incommoditatem hominis non redundarent, ut in sequenti dubio magis declarabitur. Post peccatum autem hæc cedunt in hominis pœnam, quod significatum est per illud additum, *germinabit tibi*, hoc est, in pœnam delicti tui. Et ita est limitanda sententia Basilii et Ambrosii de spinis rosæ, scilicet, quod sine peccato non inferrent homini, vel minimam læsionem , quia ita erat corpore et animo perfecte dispositus, ut facile posset etiam utendo hujusmodi rebus, omnem ab eis incommoditatem cavere: non vero quod simpliciter tales spinæ non essent. Quod si amplius illorum Patrum verba significant, eorum sententiam non sequimur. Sicut etiam Augustinus quam prius tenuerat, postea non probavit. Unde ad confirmationem respondetur, illa verba, *et vidit Deus quod esset bonum,* in omnes plantas etiam venenosas, vel incommoditates aliquas afferentes, convenire, quia omnes habent perfectionem, quam ex natura sua postulant. Maximeque hoc locum habet in illis quas Deus per se, et actu produxit, quia omnes fuerunt accommodatæ ad finem a Deo intentum, et omnes habent aliquem usum utilem, ut diximus. Et late prosequitur Augustinus, lib. 1, de Gen., contr. Manich., cap. 16. Ac denique omnes secundum genus suum semen proferunt, et ideo supra dictis verbis Genesis sine dubio comprehenduntur.

13. *Quarta quæstio an ut Paradisus terrestris plantatus hoc tertio die.*— Quarta interrogatio est, utrum Paradisus terrestris fuerit hoc die productus, seu plantatus, et sub generalibus verbis, *germinet terra, et protulit terra,* fuerit comprehensus, licet in specie declaratus non fuerit. Et ratio dubitandi esse potest, quia si opus tam insigne fuisset hoc die factum, verisimile est, fuisse in specie narrandum: ergo e contrario ex Moysi taciturnitate conjec-

tura fit non fuisse Paradisum hoc die factum. In contrarium vero est, quia statim in cap. 2, dicitur : *Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem, quem formaverat.* Ex quibus verbis aperte colligitur Paradisum fuisse intra hos sex dies factum : tum quia hoc ad minimum significat illa particula *a principio* : tum etiam, quia cum homo creatus fuit, jam Deus Paradisum plantaverat, ut in eisdem verbis aperte continetur : homo autem creatus fuit sexto die : ergo ante illum fuit factus Paradisus. Sed nulla est ratio cogitandi fuisse plantatum in die quarto, vel quinto : ergo in tertio plantatus est. Atque hæc posterior pars communis est, et argumento facto sufficienter probari videtur. Conjectura vero in contrarium nullius momenti est, alioqui etiam probaret, in nullo sex dierum factum esse Paradisum, quia in nullo specialis ejus mentio fit. Non fuit igitur hoc necessarium, quia illud opus ad universalem mundi fabricam, ut sic dicam, non spectabat, sed specialiter ad statum hominis, et ideo peculiaris ejus mentio in commodiorem locum reservata est : satisque fuit particulare illud opus in generali plantatione universi, ut sic dicam, comprehendere.

14. *Concluditur paradisum in tertio die fuisse plantatum.* — Nec designari potest aliud tempus magis opportunum. Nam sicut hoc die omnes alias terræ partes Deus apte disposuit, ad eas plantas producendas, quas in unoquoque loco facere decreverat ; ita etiam partem illam terræ, in qua Paradisum plantare volebat, simul peculiari modo disposuit, et fœcundavit ; et similiter unico illo verbo *germinet*, illi parti terræ, sicut cæteris omnibus juxta uniuscujusque proportionem imperavit. Alioqui oportuisset vel illam partem terræ ab efficacia illius jussionis excipere, ita ut pars illa terræ sine ornatu plantarum manserit, quod incredibile est, et contra generalitatem illius divini imperii : vel dicendum erit, prius Deum plantasse illum locum generali modo, et paulo post plantationem illam in aliam majoris pulchritudinis, amœnitatis, ac suavitatis transmutasse ; quod superfluum est, cum divina operatio hæc tarda molimina nesciat. De hoc autem loco in sequenti libro ex professo dicturi sumus. Nunc solum adverto, propter ea, quæ in præcedenti dubio dicta sunt, probabile esse, si homo in innocentia permansisset, in illo loco non fuisse futuras spinas et tribulos, neque similes herbas, quæ et fructus terræ utiles impedire solent, et in illo statu nullam utilitatem possent hominis afferre. Et ideo merito dictum esse homini post peccatum, *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* Nam si homo non peccasset, semper in Paradiso permansisset, in quo terra fere nullo labore culta, sine impedimento illi fructificaret : propter peccatum autem inde ejectus est in terram, quæ non sine magno labore, daret fructus, et spinas ac tribulos germinaret, quæ et molestiam inferre, et magna ex parte utiles fructus impedire solent. Et hunc sensum habet maledictio terræ, quam post peccatum Deus homini manifestavit.

15. *Quinta quæstio, in quo statu produxerit Deus vegetabilia.*—Quinta dubitatio est, in quo statu, augmento, seu dispositione creaverit DEUS singulas plantas, id est, an creaverit arbores perfectas, vel tantum inchoatas, et an cum fructibus, vel foliis, aut floribus ; item an produxerit segetes recenter natas, vel perfectas et aptas ad messem, vel in aliquo statu medio, et simili modo de cæteris. Aliquibus enim visum est omnes arbores et plantas fuisse per universum orbem productas in perfecto augmento, et cum fructibus maturis. Quia DEI perfecta sunt opera. Sed verior sententia est hoc non oportuisse ita fieri simul in universo orbe, quia neque ad ornatum orbis id erat necessarium, nam potius mira quadam varietate decorari poterat (ut statim dicam) neque etiam ad perfectionem divini operis spectabat : nam hæc perfectio sæpius in proportione magis, quam in æqualitate consistit. Neque etiam erat necessarium ad sustentationem hominis, vel animalium, quæ quinto et sexto die creanda erat, quia in singulis speciebus pauca individua producenda erant : ideoque tot fructibus simul creatis non indigebant. Ac denique illa æqualitas non erat proportionata omnibus regionibus et climatibus universi. Unde observandum est, in eodem momento, in quo fuit mundus consummatus, cœpisse etiam in terra illas temporum varietates, quas in vere, æstu, autumno et hyeme experimur. Nam hæc varietas fit per motus cœlorum, qui motus in primo et quarto die facti sunt. Varietas autem illorum temporum in diversis regionibus incepit, quia si fortasse tempus illud respectu habito ad hoc hemisphærium fuit ver, respectu alterius fuit autumnus, et in una parte fuit hyems, in alia vero æstas, sicut nunc etiam contingit : est enim eadem ratio et proportio.

16 *Statuitur vera sententia.* — Hoc ergo posito dicendum est, in omni loco terræ fuisse plantas productas in statu perfecto singulis

regionibus accommodato pro illo tempore anni, in quo talis regio terræ facta est, atque esse incepit. Atque ita ubi erat hyems, plantæ habuerunt illam perfectionem, quam in hyeme naturaliter habere possunt, et simili modo de cæteris tribus temporibus anni. Quod si velimus etiam in singulis distinguere principium, medium et finem, eadem proportio in eis servanda est. Nam, verbi gratia, in principio veris solent arbores florere, postea frondere, deinde fructus emittere, et sic consequenter. In diversis ergo regionibus, vel provinciis, prout hanc temporum varietatem participare cœperunt, cum simili varietate arbores et plantæ perfectionem habuerunt. Unde fit, ut illam perfectionem, quam arbores in qualibet partes anni in eadem terra conservant, simul habuerint hoc die omnes arbores, ubique productæ. Qualis est, verbi gratia, perfecta magnitudo, seu augmentum, quia cum illa perfectio non minuatur, neque augeatur propter temporum anni varietatem, potuit commode, et connaturaliter omnibus arboribus ubique productis simul tribui: et ideo ad perfectionem operis Dei pertinuit, ut ita fieret. At vero quia flores, folia, fructus, et eorum maturitas distinctam eorum temporum qualitatem requirunt, ideo in his varietas cum debita proportione servata est: et in hoc magis est sapientia, potentia et perfectio diurni operis manifestata. Ita docuerunt inter alios Pererius, in fine operis tertii diei, et Molina de opere sex dierum, disp. 12 et 14. Fundamentum autem non est aliud, nisi quod exponendo rem ipsam indicatum est. Atque hinc de Paradiso terrestri constat ex capite tertio Genesis, statim in principio habuisse fructus maturos, nam de uno illorum, *tulit Eva, et comedit, et dedit viro suo, qui comedit;* itemque fuisse tunc folia ficus, ex quibus Adam et Eva fecerunt sibi perizomata. Inde tamen colligendum non est, in eodem statu creatas fuisse ubique omnes arbores, sed colligendum potius est, in ea regione, seu loco Paradisi tempus fuisse idoneum, ut in eo arbores, et folia, et fructus maturos, et omnem aliam similem perfectionem connaturaliter habere possent.

17. *Dubium incidens. — Qui hinc inde sentiant vide etiam Conimbricenses* 8, *Phyco.*, *c.* 2, *q.* 3, *a* 2 *Clavium in c.* 2 *sphæræ. — Auctoris judicium.* — Occasione vero hujus puncti tractant hoc loco auctores, præsertim duo allegati, aliud de tempore anni, in quo productus est mundus, an scilicet, in æquinoctio vernali, vel in autumnali, vel in neutro, sed in æstate, verbi gratia. Cum autem dictum sit, hæc omnia tempora simul cum mundo in diversis ejus partibus incepisse, non potest dicta quæstio habere locum, nisi habito respectu ad certam terræ partem, seu regionem. Et quoniam in superioribus dictum est Deum in creatione mundi, et a principio ejus ad hoc nostrum hemisphærium, et in eo ad eum locum, in quo et Paradisus erat futurus, et homo creandus, respectum habuisse: ideo per comparationem ad illam terræ partem dicta quæstio tractatur: in qua prædicti auctores contraria sentiunt, nam Pererius vult creatum esse mundum in æquinoctio autumnali, Molina vero in vernali, vel prope illud, seu in veris initio. Fundamenta utriusque partis in ipsis legi possunt, nunc enim controversiam hanc latius expendere non decrevi: tum quia præsenti instituto non est necessaria: tum etiam, quia vix aliquid addere possum his quæ prædicti auctores erudite tractant: tum denique quia neutra pars firmum habet fundamentum. In re tamen dubia, et quæ mera ratione definiri non potest, sententia, quæ asserit mundum fuisse creatum in æquinoctio vernali, præferenda videtur: tum quia Patres communiter illam sequuntur: tum etiam quia est magis consentanea rationi, his suppositis, quæ de Paradiso terrestri Scriptura narrat. Conjecturæ autem, quæ ex aliis locis Scripturæ pro utraque parte sumuntur, facilem responsionem habent, ut in eisdem auctoribus videri potest.

18. *Sexta quæstio ac partis negantis motiva.* — Sexta dubitatio est, an mineralia, seu metalla, quæ in visceribus terræ inveniuntur, fuerint hoc die facta. Et ratio dubitandi est, quia Moyses neque illa in particulari numerat inter res hoc die productas: neque etiam sub generali nomine *plantarum*, illa comprehendere potuit, quia non sunt plantæ, neque vitam habent vegetativam. Accedit, quod ista non pertinent ad ornatum terræ, hoc autem die tantum facta sunt, quæ terræ superficiem ornant. Denique hæc mixta non est necesse fieri per propagationem, neque per seminalem rationem, sed sufficienter fieri possunt ex materia elementari, seu mixtione elementorum cum Solis, et astrorum efficientia: ergo non fuit necessarium immediate produci ab auctore naturæ. Sic enim antea dicebamus, plantas, seu herbas imperfectas, quæ absque semine generantur actione Solis, non fuisse in principio immediate a Deo productas, idemque inferius dicemus de animalibus, quæ ex putrefactione generantur. Ergo majori ratione necessarium

non fuit, hæc metalla immediate a Deo produci.

19. *Motiva affirmantis.—Auctoris judicium.* —In contrarium vero est. Primo quod hæ metalla ad mundi decorem et perfectionem suo modo pertinent : ergo debuerunt simul fieri cum mundo ab illius auctore. Secundo quia, quod Moyses illorum mentionem non faciat, nullum argumentum est, quod non fuerint facta, quia Moyses non omnia expresse narravit, sed ea, quæ præcipua sunt et conspicua hominibus ; hæc autem occulta sunt, et præterea adeo sunt terræ admixta, ut ab illa difficulter distinguantur. Quas duas rationes, ob quas hæc a Moyse fuerint omissa, tradit D. Thomas, quæst. 69, art. 2, ad 3. Non tamen distincte declarat, an fuerint actu producta, videtur autem id supponere, et eum imitatur Pererius. Molina vero, disp. 11, simpliciter affirmat, ita credendum esse; additque hæc fuisse facta hoc die ante plantas, quando Deus universam terram (ut ita dicam) commovebat, ut locum aquis præpararet, quod est probabile juxta ea, quæ supra diximus. Facile tamen defendi posset tantum fuisse facta in potentia : nam hoc etiam superiores rationes probabiliter suadent : neque negari potest, quin saltem hoc modo facta fuerint. De quo videri possunt Conimbricenses, in Meteoris tractat. 13, capite secundo. Omnibus vero pensatis probabilius apparet, hæc omnia a principio fuisse actu producta; unde non multo post in usum hominum venerunt, ut Gen. 4, legitur.

CAPUT VIII.

QUOMODO SOL ET LUNA CÆTERIQUE PLANETÆ ET STELLÆ, QUARTO DIE PRODUCTÆ FUERINT.

1. *Arguitur quod fuerint substantialiter producta die quarto. — Arguitur quod ante prædictum diem.* — Opus quarti diei his verbis Genes. 1, narratur : *Dixit autem Deus fiant luminaria in firmamento cœli et dividant diem ac noctem et sint in signa, et tempora, et dies, et annos, ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram*, etc. Quæ verba, suppositis, quæ hactenus diximus, magnam habent difficultatem. Quia ex una parte nisi magna vis verbis fiat, significare videntur Deum hoc die produxisse solem, lunam, et astra simpliciter, et quoad substantiam eorum, quia illa omnia sunt res substantiales; substantia autem non dicitur fieri simpliciter, nisi quando substantialiter producitur : ergo cum Scriptura dicat Deum præcepisse, ut luminaria fierent, et ita factum esse : et iterum dicat : *Fecitque Deus duo luminaria magna et stellas.* Videtur satis aperte significare, hæc omnia fuisse hoc die substantialiter producta ; nam (ut sæpe dixi) Scripturæ verba simpliciter, et in sua proprietate accipienda sunt præsertim in historica narratione. In contrarium vero est, quia multa sunt a nobis in superioribus dicta, quæ cum hac simplici intelligentia subsistere non possunt. Nam imprimis diximus omnes cœlos in principio, et (ut ita dicam) ante omnem diem fuisse creatos , et consequenter fuisse integros et perfectos omnibusque partibus suis constantes : sed omnia astra cum sole etiam, et luna sunt partes orbium cœlestium, et ejusdem ordinis, seu incorruptibilis naturæ : ergo simul cum orbibus creata sunt Probatur consequentia : tum quia alias cœli non fuissent in principio integri : tum etiam, quia alias loca illa, quæ astra in cœlis occupant, seu replent, aut fuissent vacua his tribus diebus, aut essent ibi alia corpora , quæ inde fuerint hoc die expulsa, vel per annihilationem, vel per mutationem localem, vel per conversionem in astra. Quæ omnia vel sine inconvenienti, vel sine aliquo miraculo , aut præternaturali opere cogitari non possunt. Et ita vel repugnant incorruptibilitati cœlorum, vel regulæ ab Augustino traditæ, et a nobis sæpe repetitæ, quod in hoc opere primæ creationis non quid Deus possit, sed quid naturæ conveniat, cogitandum est, ac subinde non esse multiplicanda miracula, nisi ubi manifeste fuerint revelata. Et augetur hæc difficultas , quia etiam diximus lucem primi diei fuisse lucem Solis, id est, a sole ipso procedentem, ac proinde jam tunc solem fuisse : quod est ergo luminare majus, quod hoc die factum dicitur, aut quod luminare minus, cum etiam luna in primo die deesse non potuerit, et consequenter a sole etiam illuminata fuerit? Tandem hæc difficultas etiam habet locum in sententia, quæ asserit firmamentum factum secundo die fuisse cœlum stellatum, vel solum, vel simul cum omnibus orbibus planetarum, ut per se manifestum est. Imo in illa sententia est specialis difficultas, quia si verbum *fiat*, aut *fecit*, vel *factum est*, in uno loco de productione substantiali accipitur, cur non in alio? vel si in utroque, quomodo inter se cohærent ?

2. *Opiniones duæ generales in hoc cap.—Prima opinio specialis. — Improbatur.* — Propter hanc difficultatem variæ fuerunt opiniones de proprio effectu, seu termino hoc die producto,

quæ in duas principales classes dividuntur. Una est dicentium productionem, de qua agimus, substantialem fuisse. Alia, quod tantum accidentalis mutatio fuerit : et in utraque sunt varii dicendi modi. Prima opinio est fuisse hoc die producta luminaria per propriam creationem ex nihilo, ac subinde fuisse producta tam quoad materiam, quam formam substantialem. Quæ opinio videtur consequenter loqui, supposita in genere altera sententia, quod fuerint producta quoad substantias suas, quia cum luminaria, et astra sint corpora incorruptibilia, non possunt consentanea ad suam naturam, nisi per creationem ex nihilo produci; nihilominus hæc sententia non habet graves assertores, nec probanda est. Quia quæ Deus per propriam creationem ex nihilo produxit, simul creavit, ut habet ecclesiasticum dogma a theologis receptum. Et ideo sicut post primam creationem nullum Angelum Deus creavit : ita etiam nullum novum corpus ex nihilo produxit, sed solam animam rationalem, quia fit propter hominem, et per modum humanæ propagationis, ideoque natura sua postulat, et supponit corpus dispositum, in quo fiat.

3. *Secunda opinio Molinæ. — Ejus suppositio pro fundanda opinione. — Statuitur jam fundamentum.* — Secunda opinio est hoc die fuisse producta luminaria substantialiter ex præjacente materia. Et hanc defendit Molina in dicto opusc., disp. 15, ad quam probandam supponit, prius astra distingui specie substantiali ab aliis partibus cœlorum in quibus sunt. Quod maxime suadet ex influentia peculiari, quam habent cum tamen reliquæ partes illa careant : nam vis influendi est proprietas naturalis, consequens formam. Ergo distincta virtus ad influendum est argumentum diversæ formæ substantialis, et consequenter essentialis distinctionis. Et certe in sole videtur manifesta distinctio, quia quamvis lux non sit forma substantialis ejus, nihilominus est propria passio ejus insignis et singularis, quæ satis indicat substantialem distinctionem Solis ab aliis planetis : ergo multo magis eamdem distinctionem indicat inter solem, et alias sui orbis partes. Idemque argumentum sumi potest in aliis stellis præter lunam, si verum est habere propriam et intrinsecam lucem, quam aliæ partes suorum orbium non habent. Imo etiam lunam aliquam nativam lucem habere censetur præter lumen, quod a sole recipit, quamvis remissior in illa sit, quam in cæteris stellis : illa vero sufficit ad simile argumentum conficiendum, cum illa qualiscumque lux in aliis partibus orbis lunæ non inveniantur. Hoc ergo supposito, fundatur ita sententia, quia luminaria et stellæ non habuerunt ante hunc diem quartum proprias formas substantiales : ergo receperunt illas hoc die, et non per creationem, quia non sunt spirituales, nec per concreationem cum materia, quia nulla propria creatio rei corporalis hoc die facta est : ergo per eductionem ex potentia materiæ. Consequentiæ sunt claræ, et minor etiam probata est. Major autem probari potest, quia astra ante hunc diem non habuerunt proprias virtutes influendi : ergo nec formas proprias substantiales, alioqui producta fuisset essentia et substantia sine propria passione, quod miraculosum et monstrosum fuisset. Quod si interrogetur, ex qua materia eductæ fuerint illæ partiales formæ; respondetur fuisse eductas ex materia eorumdem cœlorum, quæ in eisdem locis, seu partibus erat expellendo partes formarum, quæ prius in illis erant et alias introducendo. Quia vero astra densiora sunt cæteris partibus orbium, consequenter necessarium fuit, in eisdem partibus materiam multiplicari. Hoc autem sine nova creatione per rarefactionem aliarum partium factum esse censet Molina.

4. *Rejicitur opinio Molinæ.* — Hæc opinio est contra D. Thomam et communiorem sententiam, et a nobis probari non potest, quia vel supponit cœlum esse natura sua generabile et corruptibile, vel miraculoso supernaturali modo fuisse genitum, et corruptum saltem secundum aliquas partes. Quorum primum valde alienum est a perfectione cœlorum, et a fine propter quem a Deo creati sunt, ut sæpe dixi. Secundum vero est miraculum, vel supernaturale opus, minime necessarium. Imo, si verum est, omnia corpora cœlestia habentia formas substantiales differentes specie habere etiam materias substantialiter distinctas, idem profecto de illis partibus consequenter erit dicendum. Atque ita vel prius extitisset materia connaturalis astris sine illorum formis, vel postea relicta essent, et perpetuo manerent cum aliena materia, et sibi non connaturali : utrumque autem valde extraordinarium est et incredibile. Præterea nulla verisimilis ratio afferri potest, ob quam per tot circuitus, ut sic dicam, et substantiales productiones, ac mutationes, tam nobilia corpora luminarium, et stellarum Deus effecerit. Ergo cum Scriptura non cogat ad credendum illum productionis modum, non est cur illum verum esse credamus. Denique quod in opinionem sequentem

dicemus, hanc etiam impugnat. Et ad fundamentum hujus sententiæ paulo post respondebimus.

5. *Tertia opinio. — Ex qua suppositione procedat.* — Tertia igitur opinio est luminaria non esse facta hoc die simpliciter et absolute quoad substantiam, seu per productionem substantialem, sed per accidentalem, quæ tamen præexistentem substantiam per rarefactionem, et condensationem multum transmutaverit. Supponit autem hæc sententia, astra et luminaria non differre specie substantiali ab aliis partibus suorum orbium, sed tantum in multitudine materiæ cum majori ejus densitate. Ex qua densitate provenire dicuntur tam illuminatio, quam major astrorum influentia. Quo supposito dicit unumquodque cœlum in principio, vel in secundo die creatum fuisse uniforme quoad raritatem in omnibus partibus suis : in hoc vero quarto die partes quasdam Deum condensasse, multiplicando in illis materiæ partes cum suis partialibus formis, advocando, et quasi attrahendo illas ab aliis partibus, et consequenter cæteras partes rariores efficiendo, quam per creationem factæ fuerant. Hanc sententiam refert Molina supra, et quamvis pro illa nullum referat doctorem, nihilominus eam cen et probabiliorem cæteris, supposito fundamento de identitate specifica inter astra, et cæteras partes.

6. *Refellitur tamen data etiam suppositione.* — Nihilominus etiam posito illo fundamento (quod secundum philosophiam probabile est) ista sententia admittenda non est. Primo, quia etiam supponit cœlum esse generabile et corruptibile. Quia licet in hoc opere non introducat in cœlis partiales generationes, et corruptiones substantiales, nihilominus supponit totum corpus cœleste secundum omnes partes suas esse alterabile per magnam rarefactionem et condensationem : hoc autem est proprium corporis generabilis et corruptibilis, quia rarefactio et condensatio est via ad generationem et corruptionem substantialem ; et ita consequenter fatetur Molina, supponendo cœlos mobiles secundo die factos esse ex aqua. Posset autem aliquis admittendo cœlum esse incorruptibile, respondere, argumentum habere locum in rarefactione et condensatione ab agente contrario facto, secus vero esse in ea, quæ fit ab auctore naturæ, non propter generationem, vel corruptionem naturæ, sed propter alios suæ providentiæ fines. Negare namque non possumus, quin in eodem orbe cœlesti quædam partes sint densiores aliis : ergo potuit Deus illam varietatem successive efficere, seu in diversis temporibus, salva cœlorum incorruptibilitate. Sed contra hoc instamus, quia si cœlum est incorruptibile ex natura sua, consequenter etiam postulat immutabilitatem in substantia sua quoad intrinsecam quantitatem et modum ejus ; unde sicut cœlum habet quasdam partes densas et alias raras , ita etiam ex natura sua postulat, ut in illa dispositione creetur, semperque ex eisdem partibus, eisdemque dispositionibus affectis componatur. Ergo præter naturam talis corporis est prius cum uniformi partium dispositione creari, et postea in heterogeneam transmutari : ergo verisimile non est corpus incorruptibile fuisse hoc modo in principio productum.

7. *Confutatur amplius eadem tertia opinio.* — Et declaratur tandem in hunc modum, quia, si forma stelli creati, verbi gratia, est ejusdem speciei in stellis, et in aliis partibus cœli, ex natura sua postulat illam variam dispositionem, quam in illis partibus nunc habet : ergo non fuit forma introducta in illa materia, nisi prius natura in genere causæ materialis sic disposita : ergo non potuit prius tempore sine illa partium distinctione , et consequenter nec sine stellis, fieri. Primum antecedens probatur, quia omnis forma determinat certam dispositionem in materia tam secundum raritatem et densitatem, quam secundum alia accidentia unicuique formæ proportionata. Unde et tota forma requirit certam dispositionem in tota materia, et pars formæ in parte materiæ, vel cum omnimoda uniformitate, vel cum proportionata varietate, juxta naturam; et exigentiam integræ formæ. Neque est verisimile formam, vel ejus partes esse de se indifferentes, ad majorem, vel minorem raritatem, vel densitatem : ergo cum forma cœli stellati nunc sit in materia optimo et connaturali modo disposita, ut rationabiliter credendum est, profecto illam dispositionem, quam nunc habet, ex natura sua postulat, et sibi determinat. Hinc ergo probatur prima consequentia, tum quia substantiæ, quæ non possunt ab intrinseco augeri et perfici , a principio generantur cum optima dispositione ultima sibi connaturali, et ideo elementa ita producta fuisse credimus, multoque magis id credendum est de cœlesti corpore incorruptibili. Et hinc facile probatur altera consequentia, in qua verbum *non potuit,* non de absoluta potentia, sed de ordinata, qua res connaturali modo fiunt, intelligendum est, et ita est evidens illatio. Quia si prius illud cœlum totum

esset similium partium, quædam illarum essent rariores, quam natura sua postulat, et aliæ densiores, quandoquidem ut in connaturali statu constituerentur, quasdam densari, alias rarefieri oportuisset : ergo non potuit illud corpus sic produci, nisi valde præternaturali modo. Propter quod verisimile nobis non est hujus diei opus per illam condensationem, et rarefactionem esse factum : maxime cum hic etiam locum habeat ratio supra facta, quod nulla utilitas in hoc circuitu invenitur, et frustra fit per plura, quod æque perfecte, et commode potest fieri per pauciora.

8. *Quarta et verior opinio D. Thomæ et aliorum.* — *Difficultas quæ in hac opinione se offert, quo pacto a D. Thoma expediatur.* — Est ergo quarta sententia , quæ affirmat opus hujus diei esse factum per mutationem accidentalem, quæ non attigerit (ut ita dicam) ipsam substantiam per densationem, vel rarefactionem, sed secundum aliquas qualitates superficientes cœlestia corpora quoad aliquas eorum partes, quæ propter illam perfectionem accidentalem stellæ, seu astra, aut aliis nominibus propriis appellatæ sunt. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 77, art. 1, ad 1, et eum fere sequuntur posteriores doctores. Est autem in hac sententia difficultas in explicando, quid additum sit per hanc mutationem in partibus illis, quæ luminaria, vel stellæ luminatæ sunt. Quam difficultatem D. Thomas expedit, dicendo datas esse stellis determinatas virtutes , ad influendum in hæc inferiora, et ad varios effectus efficiendum.

9. *Arguitur tamen contra primo.* — Hæc autem responsio non videtur difficultatem evacuare. Primo quidem, quia in astris nullæ sunt virtutes, quæ non sint proprietates a formis eorum naturaliter emanentes. Ergo non sunt illis additæ in hoc quarto die, sed a principio illas concreatas habuerunt. Alioqui creata fuisset essentia sine propria passione, quod est monstrosum opus, vel stupendum miraculum quod in naturæ institutione fingendum non est. Responderi potest ex ejusdem Sancti doctrina generalem virtutem influendi esse a principio astris concreatam postea vero fuisse ad hoc, vel illos effectus determinatam. Contra hoc vero obstat, quia forma substantialis uniuscujusque stellæ determinata est : ergo virtutem etiam determinatam natura sua postulat : ergo ita concreata est. Vel aliter, virtus illa non potuit esse nisi aliqua qualitas, nec potuit fieri nisi in determinata specie, et individuo : ergo non potuit non esse determinata ad certum gradum, et ad certos effectus. Dici vero , seu cogitari potest illam virtutem fuisse a principio determinatam ad aliquod objectum adæquatum et universale , fuisse tamen indifferentem ad varios particulares effectus sub illo universali objecto contentos, et ad aliquos illorum postea determinatam fuisse. Ad eum modum, quo intellectus ex natura sua solum ad ens dicit adæquatam habitudinem : ad hoc autem, vel illud ens per species determinatur. Sed neque exemplum, neque distinctio bene in præsenti accommodatur; nam intellectus non est potentia pure activa, imo nec completam activitatem habet, sed est etiam potentia passiva et receptiva formæ , per quam in sua activitate compleatur. Virtutes autem cœlorum non sunt passivæ potentiæ, sed mere activæ, et ideo a principio totam suam activitatem habent, quia, ut statim dicam, neque intendi, nec remitti naturaliter possunt. Quod si earum efficacitas sit universalis ad varios effectus, non determinatur ad particularem influentiam, vel actionem per additionem intrinsecæ virtutis, vel actionis, sed per alias causas currentes, materiales, vel efficientes, ut mox dicemus : ergo si virtus astri ad influendum unicuique concreata est, non potuit in hoc die intrinsecam determinationem recipere.

10. *Arguitur secundo.*—*Quo pacto alii eamdem difficultatem expediant.*— *Impugnantur.* —Præterea huic sententiæ obstat, quod etiamsi illud admitteremus, non sufficeret ad explicandum opus hujus diei, ut a Moyse narratur. Non enim dixit fecisse Deum luminaria et stellas, ut influerent vel ut determinatos effectus producerent, sed dixit fecisse illa, *ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram et dividant diem, ac noctem, et sint in signa, et tempora et dies, et annos.* Quæ omnia non fiunt per determinatas influentias, sed per lucem et illuminationem, præsertim Solis et lunæ, de quibus specialiter dicitur posita esse , *ut præsint diei ac nocti.* Nam, ut inquit Dionysius, cap. 4, de divin. Nomin., in 1 ejus parte, *lux mensura est, et numerus horarum, dierum, totiusque labentis temporis.* At vero lux non est facta hoc die, sed a principio fuit concreata Soli , et in primo die potuit etiam lunæ et stellis communicari. Unde multi hac difficultate oppressi dixerunt solem et omnes stellas fuisse in principio creatas in substantia sua sine luce, et in hoc die esse illis additam : ac propterea productas hoc die fuisse, non in suo esse simpliciter, sed in esse, et munere lumi-

narium, erant enim veluti candelæ nondum accensæ, hodie vero accensæ sunt, recipiendo lucem, qua et ipsæ lucerent, et alia illuminarent. Qui modus dicendi habet difficultatem supra tactam, quia lux est qualitas et proprietas dimanans intrinsece a substantia Solis: ergo non potuit creari sine illa absque magno miraculo, quod (ut sæpe diximus) vitandum est, quoad fieri possit. Ad quod etiam nos multum inducunt, quæ de luce primi diei supra diximus. Atque eadem difficultas in luna et stellis locum habet quoad lucem intrinsecam, si fortasse aliquam ex vi suæ formæ sibi vendicant. Quod si illa ad lucendum aliis, vel illuminandum non sufficit, sed necessarium est, ut a sole augeatur, hoc etiam (ut dicebam) erat naturaliter consequens ex actione Solis ante hunc quartum diem, neque impediri potuit sine miraculo: ergo etiam stellæ et luna non potuerunt incepisse hoc quarto die sub ratione luminarium, in sensu explicato.

11. *Aliorum expeditio.* — Propter quod alii mediam quamdam viam elegerunt, qua omnia componerent. Dicunt enim solem a principio habuisse lucem, sed multo minorem, quam nunc habeat, quæ postea quarto die aucta, et consummata est; et ita potuit quarto die fieri in ratione luminaris majoris, et poni in firmamento, ut præesset diei, nimirum, diem perfecte lucidum efficiendo, nam antea (ut aiunt ex Beda) solum poterat illuminare, quantum auroram illuminat. Et hinc optime sequitur, antea fuisse insufficientem ad illuminandam lunam perfecte, et quantum necessarium erat, ut nocti præesset, ideoque hoc etiam in isto die optime fieri potuisse. Ac denique ob eamdem causam potuerunt stellæ hoc ipso die fieri, quia præteritis diebus sol sua parva luce illas attingere non poterat, vel non ita perfecte illustrare, ut in firmamento cœli fulgere possent. Hæc sententia habet fundamentum in Dionysio, cap. 4, de divin. Nominibus, dicente, lucem primi diei fuisse lucem Solis, et addit: *Et si tunc erat informis, quod et divinus Moyses ait.* Non invenio autem ubi Moyses hoc dixerit, nisi quatenus ex opere hujus quarti diei explicati prædicto modo colligi potest. Et ita secutus est Carthusianus, in cap. 1, Gen., art. 9, cum Beda ibi, et D. Thomas, 1 part., q. 67, art. 4, ad 2, ubi illam informitatem sic explicat, quia sol in principio habebat virtutem illuminativam in communi, sed postea data est ei specialis, et determinata virtus ad particulares effectus; et idem repetit, quæst. 70, a. 1, ad 1 et 2. Sequitur etiam Pereira, Gen. 1, circa opus primi, et quarti diei, qui specialiter ait, hoc quarto die *accessisse Soli eam, quam postea habuit magnitudinem, figuram, et pulchritudinem. Quia primo die globus Solis non usquequaque accensus est, sed aliquatenus tantum: quarto autem die totus est splendidissima luce completus, et majorem copiam lucis habuit.* In quibus verbis duo significat, unum est, solem a principio non fuisse lucidum quoad omnes partes sui globi: aliud est, eam quam habuit fuisse remissam, et in utroque fuisse in hoc quarto die perfectum. Et in hoc sensu moderandum videtur, quod ait, in hoc die accessisse Soli magnitudinem, et figuram utique in ratione globi lucidi: nam in magnitudine quantitatis, et in sua figura in seipsa spectata non potuit augmentum accipere sine substantiali mutatione, vel condensatione, et rarefactione cœli, quas ipse ibidem constanter negat.

12. *Refutantur tamen.*—Verumtamen etiam hoc modo explicata hæc sententia eamdem patitur difficultatem, quia non tantum lux in communi sumpta, sed etiam in particulari quoad totam suam perfectionem, intensionem, et virtutem agendi est proprietas connaturalis Solis, et ex ejus substantiali forma dimanans: ergo non magis potuit absque miraculo creari sine completa luce, quam omnino sine luce, quia utrumque est præternaturale Soli. Sed ad vitandum hoc incommodum dicunt allegati auctores, solem a principio fuisse creatum cum luce: ergo consequenter dicere debent, fuisse creatum integra luce sibi connaturali. Consequentiæ manifestæ sunt, antecedens autem videtur notum in philosophia, quia non possumus aliter indicare de aliqua qualitate, quod sit connaturalis proprietas ab aliqua essentia dimanans, quam ex perpetua conjunctione, et inseparabilitate naturaliter immutabili, sed ita videmus, perfectam lucem adhærere Soli cum tota sua virtute activa ad illuminandum, et influendum: ergo vel tota illa est proprietas naturalis dimanans ab essentia, vel certe nulla est: quia non est major ratio, cur dicamus parvam lucem esse proprietatem dimanantem a forma solis, quam totam lucem, quam habet, cum æque immutabiliter totam habeat, quantum nos possumus experiri. Denique quis dicat totam lucem ignis esse illi connaturalem ab intrinseco, et de sole neget? Sicut ergo creare ignem cum remissa luce, et postea illam augere, esset præternaturale opus, ita et multo magis creare solem in sua luce imperfectum, et postea illum perficere.

13. *Præcedens refutatio ampliatur.*—Atque hæc ratio tam de perfectione extensiva illius lucis quoad omnes partes integrales globi solaris, quam de perfectione intensiva in singulis illarum partium procedit, ut exemplo ignis adducto facile explicari potest. Nam globus solaris in substantia sua uniformis est, seu homogeneus sicut est ignis (quantum de illo assequi possumus); ergo forma ejus non magis postulat lucem in una parte sua, quam in alia: ergo si in aliquibus habuit lucem a principio, in omnibus habuit. Et similiter non magis intensam illam postulat in una parte, quam in alia: ergo in omnibus perfecte intensam a principio illam recepit, et sicut intelligimus, ignem cum sua luce fuisse creatum; et confirmatur hoc ex illo principio, quod Dei opera perfecta sunt. Nam si sol fuisset creatus cum defectu lucis connaturalis, sive in aliqua parte integrali, sive in aliquo gradu intensionis, creatio ejus defectuosa et monstruosa fuisset: ergo non est credendum, ita fuisse factum ab auctore naturæ, et post alicujus temporis lapsum defectum fuisse sublatum, seu suppletum; præsertim cum hic modus productionis et perfectionis nullam utilitatem universo attulerit, et alioqui sit contra particularem naturam corporis solaris, et ab ejus incorruptibilitate alienus. Unde idem Pererius, in opere tertii diei, in priori ejus parte, in fine, impugnando quamdam positionem Eugubini dicentis solem in principio fuisse ardentiorem et potentiorem ad agendum, quam postea fuerit, dicit assertionem illam philosophis fore ridiculam: *Quibus in confesso est* (ait) *vim, et facultatem Solis, quod ipse sit incorruptibilis, et impassibilis, nulla ex parte remitti, ac minui, nec contendi, et augeri posse.* At profecto sol a principio eamdem naturam æque incorruptibilem, et impassibilem habuit: ergo nunquam vis et facultas ejus, et consequenter nec lux ejus potuit postea contendi, vel augeri sive intensive, sive extensive, nisi contra naturam et per miraculum: quo sane modo etiam potuisset sol esse ardentior in illis primis sex diebus, quam postea: ergo sicut hoc miraculum non admittitur, ita neque illud admittendum est.

14. *Quo tandem modo nonnulli prædictam difficultatem enodent.* — Propter has fortasse difficultates aliqui totum opus hujus diei per recapitulationem intelligendum putant. Aiunt enim Deum in principio creasse solem, lunam et stellas, et hoc totum comprehendisse Moysem sub illis verbis, *In principio creavit Deus cœlum*; noluisse tamen Moysem statim explicare ornatum, quem cœli habebant per solem, lunam et stellas, priusquam elementorum separationem, et terræ ornatum per plantarum productione describeret, vel quia res cœlestes minus notæ nobis sunt, et ideo voluit a notioribus nobis incipere, vel ne homines rudes existimarent solem et stellas esse creatores plantarum, et aliarum rerum terrestrium, et inde occasionem idololatriæ sumerent. Hanc enim posteriorem rationem narrationis hujus operis in quarto die, post Philonem in libro de Mundi opificio tradunt Basilius, Ambrosius et Beda in Exaemer., et Chrysostomus, homil. 6. Nihilominus tamen, ne luminarium et stellarum creatio sine expressa narratione omitteretur, convenienter hoc quarto die per recapitulationem explicatum fuisse, ut simul explicarentur fines, propter quos hæc luminaria facta fuerant. Hanc sententiam attingit Eugubinus, in Cosmopœia, et Catherinus, in Gen., et eamdem refert Vatablus, Gen. 1, et non rejicit, et similiter Ludovicus Ystella, Genesis 1, n. 51, eam approbare videtur, in sequentibus vero numeris cum opinione ex D. Thoma, supra recitata illam conciliat.

15. *Quo sensu improbabiliter loquantur prædicti auctores.* — Si hæc opinio omnia verba, quibus opus hujus diei explicatur, per recapitulationem interpretetur, ita ut per illa solum explicetur, quod antea jam factum erat, et nihil speciale hoc die de novo factum referatur, improbabilis mihi videtur, et nullo modo sustineri posse. Primo quia magnam vim infert Scripturæ quæ eodem modo narrat opus hujus diei, sicut aliorum, dicens, in eo operatum esse Deum, et vidisse bonum esse, quod fecerat, et factum esse vespere, et mane diem quartum, quæ omnia frustra dicerentur, si nihil de novo Deus in toto hoc die operatus esset. Deinde, in cap. 2, et multis aliis locis Scripturæ dicitur Deus sex diebus operatus esse mundum, et die septimo requievisse ab universo opere. At vero si in quarto die nihil effecisset, profecto non sex, sed quinque diebus fuisset operatus, et in hoc die ab omni opere cessasset: est ergo interpretatio illa multum repugnans Scripturis. Denique etiam est contra Patres et expositores: omnes enim in hoc conveniunt, quod aliquod peculiare opus huic diei assignant ad astrorum productionem, vel ornatum pertinens, etiamsi in modo illud explicandi inter se differant. At vero si dicta sententia solum intelligat aliqua verba dicta esse a Moyse per recapitulationem, ut commodius narraret, et texeret historiam ope-

ris in hoc die facti, sic est probabilis sententia, sicut in simili diximus in opere primi diei, quamvis absolute non sit necessaria, ut ex dicendis in capite sequenti constabit.

16. *Auctoris bimembris resolutio. — Prius membrum traditur a D. Thoma et aliis cum Magistro. — Suadetur primo. — Instantia bipartita. — Satisfit primæ parti.* — Dico ergo in hoc die solum tribuisse Deum omnibus cœlis planetarum, et octavæ sphæræ (supponimus enim non esse primum mobile) proprios motus, quibus ab Occidente in Oriens moventur, et per illos contulisse astris omnia, quæ de ipsis hoc die narrantur, etiamsi nec novas qualitates, nec majorem intensionem in eis, quas habebant, eis addiderit. Prior pars affirmativa quod in hoc die acceperint cœli stellati motus proprios, expressa est D. Thomæ, in dicta q. 70, art. 2, ad 3, et idem dixerat, q. 67, art. 4, ad 3, et est opinio communis recepta a theologis cum Magistro, in 2, d. 14, et sequitur Burgensis, Gen. 1, et alii. Et suaderi potest primo a sufficienti partium enumeratione, quia nihil aliud apparet, ratione cujus dici potuerint astra, seu luminaria facta esse hoc die etiam accidentaliter, et secundum quid, ut videntur probare, quæ hactenus diximus. Motus autem unicuique proprius optime potuit hoc die singulis addi, neque in eo illa incommoda inveniuntur, quæ in aliis notavimus : ergo nihil verisimilius dici potest, quam quod sphæræ luminarium, et stellarum hoc die suos motus receperint. Dices, etiam hi motus sunt proprietates naturales debitæ his cœlis : ergo etiam est inconveniens, quod primis diebus illis caruerint; præsertim quia hic effectus non magis narratur factus in hoc die, quam in præcedentibus. Respondeo ad priorem partem, imprimis hunc motum non esse naturalem ab intrinseco principio activo, a quo naturaliter fluat, sicut sunt aliæ propriæ qualitates, sed ab intrinseco motore, seu intelligentia fit, ut habet communis, et vera sententia. In hoc ergo est magnum discrimen inter motum et alias proprietates, ratione cujus cessat omne miraculum, etiamsi talis motus simul cum mobili non inceperit : fitque hoc facilius secundum opinionem, quam probabiliorem reputo, quod isti motus non sunt connaturales his cœlis tanquam eis debiti, vel propter perfectionem propriam, vel propter peculiarem appetitum, quem cœli ad illos habeant etiam secundum potentiam passivam, quia neque tales motus suis mobilibus aliquod augmentum perfectionis per se conferunt, neque ad illud acquirendum tendunt. Et ideo respectu illorum nec monstrosum, nec præternaturale fuit aliquo tempore his motibus carere. Sunt ergo illi motus naturales respectu universalis naturæ, seu respectu ordinis totius universi, et consequenter sunt etiam consentanei naturali inclinationi, quam cœli habent ad fluendum, et se communicandum, quantum naturaliter possunt. At vero habito respectu ad commune bonum universi convenientissime isti motus hoc die inceperunt, et fieri antea non oportebat, ut statim explicabimus; nec per illam dilationem aliqua violentia dictis cœlis facta est : quia licet agenti naturali debita sit actio positis omnibus requisitis ad agendum; non tamen est ei debitum, ut semper habeat omnia requisita ad agendum, vel ad omnem modum agendi, hic autem motus solum requiritur in cœlo, vel ad agendum, vel ad peculiarem agendi modum : et ideo licet non semper datus fuerit, nulla vis facta est cœlis.

17. *Satisfit primæ parti ac suadetur secundo idem resolutionis membrum prius. — Suadetur tertio.* — Ad alteram vero partem de narratione Scripturæ negatur assumptum, et retorquemus argumentum : nam conferre his cœlis proprios motus fuit unum ex operibus Dei maxime necessarius ad universi ornamentum, pulchritudinem, et utilitatem : ergo debuit in aliquo istorum dierum fieri, et narrari. Sed in primis tribus diebus factum non est, neque in verbis illorum dierum aliqua significatio talis operis invenitur, ut in dicto argumento sumitur, et nos libenter admittimus tanquam sufficienter probatum in his, quæ de operibus illorum dierum dicta sunt; idemque de quinto et sexto die tanquam notum relinquimus : superest ergo, ut in hoc die tale opus fuerit factum. Quod etiam ex verbis Scripturæ colligimus, quia ea, quæ hoc die narrantur facta, non nisi interventu istorum motuum fieri potuerunt, ut paulo post explicabimus. Unde sicut in superioribus ex eo, quod in primo die sol cœpit illuminare mundum cum distinctione diei et noctis, recte intulimus, motum primi mobilis illo die incepisse, ita in præsenti die, quia in ea facta est peculiaris divisio temporum, dierum, et annorum, quæ per hos motus cœlorum sit, inde recte colligimus, hos motus in hoc ipso die incepisse. Denique comprobatur hoc ex ratione, propter quam conveniens fuit hoc opus fieri hoc die, et non antea, neque etiam amplius differri. Nam hi motus proprii cœlorum præcipue inducti sunt ab auctore naturæ, ut sol, et planetæ conve-

nienti modo diversis partibus universi, in distinctis temporibus, et ad conservationem mixtorum, et ad fructus terræ producendos applicarentur, quod per hos motus fit, ut Philosophi, et experientia docent; at vero ante hunc diem quartum nondum erat terra aquis discooperta, nec fructificare cœperat, imo nec ad fructus ferendos fuerat disposita, nec aquis cooperta peculiares influentias cœlorum recipere poterat : et ideo hunc diem proprii motus cœlorum, nec necessarii fuerunt, nec opportuni. Postquam autem in fine tertii diei terra, quæ jam apparuerat, herbis, et plantis ornata fuit cœpit hujusmodi influentiis cœlorum indigere : et ideo convenientissimo ordine, ac providentia post opus tertii diei hunc motum cœlorum statim in die quarto Deus adjunxit. Et hanc existimo esse propriam et litteralem rationem hujus ordinis, quamvis aliam spiritualem Patres addere soleant, scilicet id fecisse Deum, ut ostenderet solem, lunam, et stellas, non propter se, sed propter hominis utilitatem factas fuisse, ut videre licet in Leone papa, serm. 2 et 7, de Nativ., et in aliis super Gen. Sic ergo sufficienter probata relinquitur pars affirmans hunc motum hoc die fuisse factum.

18. *Probatur deinde posterius resolutionis membrum.* — Altera vero pars exclusiva ex dictis probata relinquitur, quia nulla perfectio intrinseca Soli, aut stellis hoc die addi potuit præter motum, nisi qualitas, vel qualitatis augmentum, quia neque in substantia, neque in quantitate, vel intrinseco modo quantitatis illud accipere potuerunt, ut probavimus, sed ostensum etiam est, secundum qualitatem non potuisse intrinsece perfici : ergo nihil aliud eis addi potuit præter proprios motus, nam communem jam habebant. Loquor autem semper de intrinseca perfectione qualitatis, aut virtutis activæ, quia latius loquendo de quadam extrinseca perfectione, concedi potest factam esse astris nonnullam perfectionis additionem : illa autem qualiscumque sit, solum cœlestibus corporibus accrevit, quatenus ex prædictis motibus resultavit. Declaratur breviter, quia duobus modis potest aliqua perfectio dici extrinseca qui duobus aliis modis perfectionis intrinsecæ respondent. Rigorose enim dicitur perfectio intrinseca, quæ non solum inhæret, sed etiam ab intrinseco manat, vel ratione alicujus principii intrinseci rei convenit : et in hoc sensu loquimur, cum dicimus nullam perfectionem intrinsecam esse cœlis additam, nam in hoc sensu procedunt rationes factæ. Alio vero modo omnis perfectio, quæ subjecto inhæret, et aliud perficit, dici potest intrinseca, quamvis nullo modo a principio intrinseco proveniat, sed ab extrinseco agente, sicut est lumen in aere : et hæc ipsa perfectio, quatenus ab extrinseco agente provenit, dici solet extrinseca secundum illum respectum, et ita constituitur primus gradus, seu modus extrinsecæ perfectionis. Aliud vero est, quando perfectio nec manat ab intrinseco, nec inhæret rei, sed alio modo magis extrinseco illi conjungitur, ut illam adjuvet, aut confortet, qualis dici potest societas amicorum, vel aliquid simile : dico ergo his duobus modis potuisse aliquid perfectionis extrinsecus accrescere astris ex propriis ipsorum motibus. Quia ex his motibus resultant diversi aspectus, seu conjunctiones planetarum inter se, vel etiam respectu stellarum fixarum octavæ sphæræ; quatenus ratione illorum motuum interdum viciniores, seu propinquiores inter se sunt, interdum vero magis distant. Ex quibus variis conjunctionibus duo in astris ipsis resultant : unum est, ut quodammodo invicem confortentur, juventur, seu determinentur ad hos, vel illos effectus producendos. Et hinc oriuntur variæ influentiæ astrorum in hæc inferiora. Et hanc voco perfectionem omnino extrinsecam, et, ut ita dicam, per juxta positionem, quæ ex his motibus in astra redundavit. Aliud est, quia ratione horum motuum fortasse inter ipsam et astra resultat aliqua actio, qua unum aliud perficit, influendo in illo qualitatem ipsi inhærentem et juvantem ad aliquem effectum producendum, vel ad eumdem faciliori, seu meliori modo efficiendum, quod in planetis quoad participationem luminis a sole evidentius conspicitur, nam quo magis Soli appropinquant, ab illo magis illuminantur. Et fortasse in aliis qualitatibus, et influentiis nobis occultis, similem communicationem et actionem inter se habent. Nam hujusmodi communicatio non est per alterationem corruptivam, sed potius perfectivam, et ideo a cœlorum incorruptibilitate, seu impassibilitate aliena non est.

19. *Qui modus perfectionis intrinsecæ addi potuit cœlis die quarto.*—Juxta hunc ergo modum etiam fieri potuit hoc die in stellis aliquod perfectionis extrinsecum quoad causam, et quoad inhærentiam intrinsecum. Solum tamen fieri potuit, quatenus ex propriis astrorum motibus modo explicato resultavit; neque enim possunt astra naturali modo aliunde extrinsecas qualitates recipere, quam ex actione ipsorum inter se, quia inferiora corpora, seu

elementa non possunt qualitatem aliquam cœlis imprimere, neque etiam Angeli illam virtutem habent, ut nunc suppono. Deus autem, licet novas qualitates in cœlis possit efficere, quæ illis secundum naturæ ordinem debitæ non sint : nihilominus secundum ordinariam legem naturalem id non facit, quia solum operatur concurrendo cum causis secundis; altior vero perfectio cœlorum pro statu gloriæ, consummato mundi cursu, reservatur; et fortasse cœlo empyreo similem perfectionem jam Deus addidit, quod si ita est, simul cum illo cœlo tota hujusmodi perfectio concreata est, juxta ea, quæ de illo cœlo in superioribus diximus. At vero in hoc quarto die non est verisimile aliquam inhærentem perfectionem additam esse astris sola voluntate, ac virtute divina, quæ sit illis naturalis, et intrinseca primo modo, sed ab extrinseco agente tantum proveniens; quia, ut dixi, hic modus agendi Dei non est secundum ordinarium naturæ modum, neque ad universalem et communem influentiam Dei pertinet, et ideo non est sine majori fundamento asserendus.

20. *Instantia contra supradicta.* -- *Expeditur.* — *Explicatur D. Thomas allatus in n.* 11. — Dicere autem quis posset, quamvis stellæ ab intrinseco non habeant aliquas qualitates ac virtutes, neque illis sint debitæ secundum proprias et particulares naturas : nihilominus propter universalem naturam illis infundi potuisse, idque hoc quarto die factum esse, ut haberent astra omnem necessariam virtutem ad influenda in hæc inferiora. Sed respondemus, si supponantur astra esse adeo imperfecta, ut ab intrinseca natura, et per mutuam communicationem non possint habere, omnem influentiam huic inferiori mundo necessariam et sufficientem : recte quidem, et consequenter dici Deum illis eam virtutem addidisse et supplevisse, ut per astra tanquam per causas secundas universales postea operaretur. Verumtamen, etiam hoc concesso, non video, quo fundamento dicatur contulisse Deum illas virtutes in hoc quarto die, magis quam in principio, quia ex tota narratione hujus quarti diei id colligi non potest. Addo vero sine fundamento dici astra creata esse adeo imperfecta, ut non possint ab intrinseco habere virtutem requisitam ad omnes influentias huic inferiori mundo opportunas et necessarias; unde nos e contrario dicimus potuisse Deum producere planetas, seu stellas tantæ perfectionis essentialis, ut ab illa dimanent omnes virtutes ad dictam influentiam sufficientes. Quis enim hoc divinæ omnipotentiæ neget? At hic modus condendi universum, et principales ejus causas naturales, nobilior et excellentior est : ergo credendum potius est, ita fuisse astra a principio condita, et postea non aliud virtutis augmentum præter illud, quod diximus, accepisse; nec, ut opinor, de alio genere augmenti divus Thomas locutus est, neque de alia determinatione virtutis, præter eam, quæ ex diversis aspectibus, conjunctionibus, vel oppositionibus astrorum resultat, quia nec verba ejus in prioribus locis alium sensum postulant, et in posterioribus locis allegatis ita videtur tacite suam mentem explicare.

CAPUT IX.

QUOMODO PER SOLOS MOTUS PROPRIOS CŒLORUM SUFFICIENTER EXPLICENTUR OMNIA, QUÆ HOC DIE FACTA NARRANTUR.

1. *Expenduntur verba Scripturæ pro difficultate capitis præcedentis in num.* 1, *ac primum illa,* Dixit Deus, fiant luminaria. — In hoc capite respondendum est ad difficultatem præcipuam in principio præcedentis capitis propositam, quod distinctius et exactius fiet discurrendo per singula Scripturæ verba. Prima igitur sunt : *Dixit autem Deus, fiant luminaria in firmamento cœli,* in quibus, si verbum *fiat* rigorose accipiatur pro *fieri* simpliciter et substantialiter, verbum *dixit* per recapitulationem accipiendum est, ac si diceretur, *dixerat autem Deus,* etc., atque ita exponit Vatablus ex sententia Hebræorum, dicens præteritum ibi accipi pro plusquam perfecto, quæ expositio in sensu supra dicto tolerabilis est. Verumtamen ille sensus per recapitulationem etiam in verbis *dixit,* vel *fiant,* necessarius non est, nam optime intelligi possunt de effectu, quem Deus in hoc ipso die fieri præcepit; quia necessarium non est illud intelligere de effectione simpliciter, seu substantiali, quia per sequentia verba determinatur et limitatur ad accidentalem motionem. Additur enim, *et dividant diem ac noctem, et sint in signa, et tempora,* etc., ubi particula *et,* per particulam *ut,* explicanda est, quod non est novum in Scriptura. Et in hoc loco observavit Oleaster, et idem sentit Cajetanus, et sumunt ex verbis Hebræis, quæ ad litteram ita habent, *erunt luminaria in extensione cœlorum, ad dividendum diem et noctem,* etc.; unde uterque notat, non esse hoc quarto die simpliciter facta luminaria,

ut sint, sed ad alia munera, quæ per verba prædicta explicantur; quæ quidem officia fiunt a luminaribus mediantibus suis motibus, neque ratione illorum munerum alia qualitate, vel perfectione indigebant.

2. Dices, divisio diei, et noctis non fit per motum proprium Solis, sed per diurnum, et ideo primo die legimus divisisse Deum diem, et noctem : ergo non recte dicitur, sol factus hoc quarto die quoad hoc munus. Respondetur cum D. Thoma, dicta q. 70, art. 2, ad 3, aliter factam esse divisionem diei, et noctis primo, et quarto die. Nam in primo facta est communi modo, secundum distinctionem solam inter lucem et tenebras, et illo modo verum est fieri distinctionem illam per motum diurnum cum quadam æqualitate et uniformitate; alio vero modo specialiori fit distinctio inter diem et noctem cum quadam varietate, et inæqualitate, quatenus aliquando dies sunt majores noctibus, aliquando minores, quod ex propriis motibus astrorum provenit. Dici etiam potest, quod indicavit Cajetanus in primo die distinctionem diei et noctis factam esse tanquam inter lucem et tenebras, hoc autem die factam esse tanquam inter lucem et lucem, quia lux diei est Solis immediate. lux autem noctis est lumen lunæ et stellarum. Unde paulo post subditur de luminaribus, *ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram*, et iterum : *Fecit Deus duo luminaria magna, luminare majus ut præesset diei, et luminare minus ut præesset nocti, et stellas*. Nam illud *præesse* optime intelligitur, quoad illuminationem. Recte ergo intelligitur distinctio illa inter diem, et noctem quoad utriusque lumen factam esse. Unde consequenter etiam potest dici facta distinctio quoad virtutem influendi, nam in die Solis influentia efficacior est, in nocte vero lunæ, et stellarum actio magis viget. Quia vero paulo post iterum dicitur, posita esse luminaria, *ut lucerent super terram, et præessent diei, ac nocti, et dividerent lucem, ac tenebras* : negari non debet, aut potest, quod D. Thomas dixit, factam esse hoc die speciali modo distinctionem inter lucem et tenebras, sed hoc supposito, explicatur amplius illa specialis distinctio, quia non solum facta est secundum durationem dierum ac noctium, sed etiam secundum lucis et aliarum influentiarum participationem.

3. *Expenduntur deinde verba illa* ut sint in signa.— Additur vero etiam esse facta luminaria hoc die, *ut sint in signa*. Circa quæ verba multa dicta sunt a doctoribus propter antiquos errores, qui de signis cœlorum inventi sunt, et ineptissime in his verbis fundati. Aliqui vero signa hæc non proprie de signis significantibus, sed de miraculis, et stupendis operibus interpretantur. Hæc enim apud Hebræos, et frequenter in Scriptura signa vocantur, ut in Exodo, cap. 3, et seq., et Deut. 4 et 7, unde est illud Psalmi 73 : *Signa nostra non vidimus*, et Ecclesiast. 36 : *In nova signa et immuta mirabilia*, etc. Et sic Judæi sæpe a Christo signa petebant, Matth. 12, Joan. 4. Ipse autem discipulos suos ea facturos promisit et implevit, ut Marci 16, refertur, et Act. 2, 3 et 4. Hæc tamen significatio non recte huic loco adaptatur, quia sol et luna non sunt facta, ut faciant opera prodigiosa, seu miraculosa. Quod si aliquando aliqua prodigia facta sunt circa ipsum solem et lunam, ut Josue 10, vel fiunt, ut Isaiæ 13, dicitur, non sunt facta sol et luna propter talia signa, sed Deus speciali providentia propter alios fines illa circa solem et lunam operatur. Præterquam quod ipsa non vocantur signa, nisi quatenus divinam revelationem, aut jussionem indicant, vel promissionem confirmant, et ideo talis significatio præsenti operi non recte adaptatur. Nisi forte quis dicat, ipsum solem et lunam, et concentum stellarum cum suis ordinatis motibus vocari signa, quia sunt veluti portenta quædam, et divinam potentiam maxime significant, sicut alibi Propheta regius dixit, *Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiant firmamentum*, etc. Sed hic sensus licet ut secundarius, et spiritualis tolerari possit, non est tamen litteralis; sed nimis metaphoricus, ut per se notum est.

4. *Vera expositio de signis significantibus.— Hujus expositionis modus duplex.* — Dicuntur ergo astra facta in signa aliquid significantia hominibus, quod ad communem eorum usum et utilitatem pertineat. Duobus autem modis intelligi potest astra esse signa, scilicet, vel pura signa, id est, habentia munus significandi, non fundata in causalitate, seu influentia, sed vel in aliqua impositione, vel in aliqua ratione figuræ, seu imaginis : vel certe dici possunt astra facta esse in signa, quia facta sunt ad influendum, ratione cujus influentiæ etiam habent, quod significent. Priorem sensum secutus est Origenes, cujus sententia fuisse dicitur, omnes effectus futuros in astris tanquam in signis cognosci posse, non tanquam in causis, sed quia in illis tanquam in imaginibus omnia descripta sunt. Quam sententiam fuisse hominum non mediocriter doctorum, dixit

Augustinus, lib. 5, de Civit., cap. 1, eamdemque late refert ex Origene super Genesim, Eusebius, lib. 6, de Præparat. evangelica, capite ultimo, ubi formalia verba Origenis refert, de quibus non videtur per se dubitari, quamvis nunc in homiliis super Genesim, non inveniantur. Et in homilia 5, super Jeremiam, reprobat quidem Origenistarum errorem dicentium stellas esse causas efficientes, quæ omnibus futuris necessitatem imponunt : quod vero sint signa sine causalitate neque affirmat, neque negat. Et ipsemet Eusebius approbando sententiam Origenis quoad priorem partem, in qua stellis prædictam causalitatem negat, de altera, in qua illis significationem tribuit, nihil dicit. Eamdem sententiam tribuit Senecæ et Plotino Ludovicus Vives, in scholiis ad Augustinum supra.

5. *Judicium de prædicto expositionis modo. —Et impugnatur primo quoad significationem naturalem.* — Verumtamen hæc sententia, quamvis aperte non incidat in errorem Stoicorum, de fati necessitate, non multum ab illa distat, tum quia secundum rectam consecutionem sine illo subsistere non potest, ut statim dicam, tum etiam quia incidit in alium errorem, quod futura contingentia ab alio quam a Deo certo cognosci possint, quod est erroneum, ut supra de Angelis diximus Deinde est omnino vana illa sententia, quia illa significatio syderum vel est naturalis, ved ad placitum. Priori modo cogitari non potest in stellis respectu omnium futurorum sine causalitate circa illa, quia hæc significatio non est nisi vel in effectu respectu causæ, vel in causa respectu effectus, sed stellæ non sunt effectus futurorum, ut per se patet : ergo si non sunt causæ, non possunt illa naturaliter significare. Major, seu sufficientia partitionis probatur, quia inter signum naturale, et signatam, debet esse aliqua naturalis et necessaria connexio, quæ nulla esse potest nisi causæ, vel effectus. Nam connexio inter relationem et terminum ad rem non pertinet, ut nunc tanquam clarum suppono. Dices relationem imaginis, seu similitudinis ad hoc posse conferre. Respondeo imprimis vanum esse fingere in astris et stellis hanc formalem repræsentationem omnium futurorum, cum revera nulla sit, imo nec mente sua cogitari possit; et deinde talis repræsentatio non fit per propriam relationem prædicamentalem similitudinis, vel imaginis, sed per ipsam figuram, vel formam, in qua talis relatio fundari potest, et ideo per hujusmodi repræsentationem imaginis, nisi ratio causæ, vel effectus illi adjungatur, cognosci non potest an res repræsentata sit, fuerit, vel futura sit : ergo, etiamsi fingendi tales imagines in cœlis licentia detur, non poterunt esse signa naturalia futurorum, ut futura sunt.

6. *Impugnatur deinde quoad significationem ad placitum.*—Quod si hæc significatio dicatur esse ad placitum, non minus facile tanquam vana refelletur. Quia illa significatio ad placitum, solum esse posset ex impositione Dei, quia nullus alius cognoscit omnia futura, præsertim contingentia, neque aliqua creatura tantam in universo auctoritatem habet, ut talia signa instituere potuerit: nullus autem potest cum fundamento dicere Deum talia signa imposuisse. Ubi enim Deus hoc revelavit? Aut quis sine revelatione posset talis impositionis habere notitiam? Vel quis erit usus talis significationis, si impositio illius nemini revelata est? Cum ergo sit certum Deum hujusmodi significationem, vel impositionem hominibus non revelasse, vana et ridicula est talium signorum assertio. Responderi potest ex Origene apud Eusebium hanc significationem, non hominibus, sed Angelis, notam esse, et per illos hominibus aliquibus non integre, sed ex parte innotuisse. At isti non hoc somniarunt, vel crediderunt, nisi a malis angelis illusi ita senserunt. Unde quantum erroris est in adhibenda fide dæmoniis et in utendo eorum consortio et confabulatione, tantum erroris et vanitatis est in illa responsione; et præterea repugnat ille error Scripturis dicentibus, solum Deum omnia futura cognoscere. Dicet fortasse aliquis, per hoc non excludi, quin per divinam revelationem Angeli ea cognoscere potuerint. Respondetur vanum esse et erroneum, hanc notitiam per revelationem factam in talibus signis omnibus Angelis, et de omnibus futuris ascribere, alioqui hæc scientia omnibus Angelis quasi ordinaria lege conveniret, quod plane repugnat modo loquendi Scripturarum. Ac denique quod ad verba Genesis attinet, cum ibi dicitur, *ut sint in signa*, sermo est respectu hominum, non Angelorum, et de signis naturalibus, non de supernaturalibus. Unde recte dixit Augustinus, lib. 2, Gen. ad litter., c. 14: *Cum dicit de sideribus, ut sint in signa, non illa dicit, quæ observare vanitatis est, sed utique utilia, et hujus vitæ usibus necessaria.*

7. *Refellitur præterea significatio astrorum quam fundetur in ipsorum causalitate, seu influxu.* — Et hinc facile etiam refutatur error antiquorum Gentilium et hæreticorum, qui hanc significationem in causalitate fundatam

stellis tribuerunt respectu omnium eventuum futurorum, etiam illorum, quæ a voluntate humana, vel angelica pendent. Nam hic error, et libertati arbitrii, et inmaterialitati humanæ voluntatis repugnat, quia non possunt corpora in spiritu agere, nec voluntatem libertate sua privare. De qua re in locis aliis ex professo tractatur, et ideo hic adnotare sufficiat hunc errorem damnatum esse a Leone papa, Ep. 91, alias 93, ad Turivium, cap. 11, et in Concilio Bracharensi 1, cap. 9, et impugnari late ab Origene et Eusebio supra, et Augustino, dicto lib. 4, de Civit., et D. Thoma, in opusc. 26, de Judiciis, seu indiciis astrorum, et multis aliis, qui contra Fatum scripserunt. Quocirca verum quidem est significationem luminarium fundatam esse in causalitate, ut tradit D. Thomas, dicta quæst. 70, art. 2, ad 2. Ubi etiam advertit, non ideo esse dicta signa, quia non sint causæ, nam significatio non excludit causalitatem, sed potius interdum in ea fundatur, *Sed dicta* (inquit) *sunt potius signa, quam causæ, ut occasio idololatriæ tolleretur.* Hinc tamen optime concluditur astra non esse signa omnium futurorum, sed illorum quos facere possunt, quosque cursu suo naturaliter et ordinarie efficiunt. Et quia istorum effectuum varietas ex propriis motibus cœlorum, et ex diversis aspectibus et conjunctionibus astrorum, quæ per eosdem motus fiunt, oriuntur: ideo ratione eorumdem motuum dictum est, luminaria facta esse, *ut sint in signa,* ut Augustinus et divus Thomas supra notarunt. Et hoc modo significatio illa ad hominum utilitatem ordinata est, quia per illa discernunt homines opportunitatem negotiorum, vel actionum, quam nautæ observant ad navigandum, et agricolæ ad seminandum, et alii ad cætera negotia prævidendo temporum qualitates, ut pluviæ, aut serenitatis, frigoris, aut caloris, etc.

8. *Exponitur tertio loco dictio* in tempora.— *Exponuntur quarto loco verba,* in dies et annos. — Ex quibus facile exponitur, quo sensu dicantur astra hoc die non solum in signa, sed etiam *in tempora.* Istæ enim duæ particulæ possunt facile ad idem referri, ita ut posterior priorem exponat, nam astra facta sunt in signa diversorum temporum, non solum quoad moras, sed etiam quoad qualitates eorum, nam signant tempus æstatis, hiemis, etc. Ita fere exponit Augustinus, dicto lib. 2, de Gen. cont. Manich. cap. 14. Et in Imperfecto, cap. 13, et lib. 1, de Gen. contra Manich. cap. 13 et 14, et idem sensit Chrysostomus, homil. 4, et Basilius, hom. 6, in Gen. et Hugo de S. Victore, Annotationib. in Gen., cap. 7, et ibi alii, quos Lypomanus, in Caten., refert, nec dissentit D. Thomas supra. Possunt vero illæ duæ particulæ etiam ad diversa referri, nam astra signant varios effectus suos, ut dictum est, constituunt autem vicissitudines temporum æstatis, hiemis, etc., et ideo specialiter dicuntur facta, ut sint in tempora. Omitto expositionem dicentium, per tempora intelligi illa, quæ festis et solemnitatibus deputantur, quia alienam ab hoc loco censeo. Additur vero, *et dies, et annos, quos usitate novimus* (inquit Augustinus supra) *qui non fierent, nisi motibus siderum,* utique propriis, sicut de diebus supra explicatum est, et de annis constat, quia per proprium Solis motum constituuntur. Omittuntur autem menses, quia sub annis (ut quidam volunt) comprehenduntur: nam annus in quadam significatione dicitur integra conversio propria cujuscumque planetæ, et quia conversio lunæ uno mense perficitur, ideo menses sub annis comprehenduntur. Sed hoc non admodum placet, quia illa acceptio *anni*, mihi est valde incerta, nec in Scriptura ejus fundamentum invenio; imo Hebræi menses lunares computabant, juxta conversionem lunæ, et ex eis lunares annos conficiebant. Unde facilius dicitur menses fuisse omissos, quia in anno solari ad placitum hominum divisi sunt, ob quam rationem etiam horæ sunt prætermissæ.

9. *Explanantur quinto loco verba,* duo luminaria magna, *quæ de Sole et luna proferuntur.*—Ultimo inquiri solet hoc loco, quo sensu sol et luna duo magna luminaria dicantur inter ea, quæ fecit Deus, qua occasione de horum et aliorum astrorum magnitudine posset hoc loco disputari. Sed hoc astrologis et philosophis relinquimus, ac breviter dicimus in re quidem ipsa solem fortasse esse absolute maximum inter astra omnia, ut accurate declarat Pererius, tom. 1, in fine quartæ diei, et Conimbricenses, 2 lib., de Cœlo, cap. 12, q. 1, art. 3. At vero luna absolute non habet secundum magnitudinis locum, ut est constans apud philosophos, et ideo solum respectu nostri dicitur secundum luminare magnum, utique formaliter (ut ita dicam) seu in lucendo. Quia per diem neque luna, neque aliæ stellæ lucent, propter Solis eminentiam; in nocte vero luna magis, quam aliæ stellæ nobis lucet, vel propter majorem propinquitatem, vel propter majorem densitatem, et aptitudinem, quam ad lucendum habet. Et ita sensit Basilius, homil. 6, in Exaemer., et Chrysostomus, homil. 7, in Gen., sicque intelligendus est Augustinus, l. 2,

de Gen. ad litter. cap. 16. Addi potest lunam etiam eminere in illis muneribus, ad quæ luminaria hoc die facta esse dicuntur. Nam vel propter majorem vim illuminandi terram, vel propter alias etiam qualitates sibi connaturales majorem habet influentiam in omnium mixtorum generationem, et in corpora humana, quam cæteri planetæ, præter solem; et ideo inter signa cœlestia horum naturalium effectuum, post solem principatum habet: et ob eamdem rationem magis est in tempora, et dies, et annos, quam reliqui planetæ, utique post solem. Unde secundum illum etiam menses, et anni a multis nationibus connumerantur, et ad distinguenda tempora in ordine ad plures actiones humanas, præsertim ad opera medicinæ, vel agriculturæ, aut navigationis, augmenta, vel diminutiones lunæ plurimum considerantur: propter has ergo causas luna dicta est luminare minus, et in secundo gradu post solem collocatur.

10. *In plenilunione, an statu alio sit luna creata.—Auctoris judicium.*—Hac denique occasione dubitari hic solet, in quo statu augmenti, vel decrementi luminis luna creata fuerit. Quod attingit D. Thomas, dicta q. 70, art. 2, ad 5, ubi probabile censet factum esse plenam, quia illa est perfecta ejus dispositio, præsertim ad lucendum in nocte. Quæ fuit sententia Bedæ, in Exaemer., et lib. de Ratione temporum. Procopius, in caput 1 Gen., Damascenus 1, de Fide orthod., cap. 7, et Abulensis, Gen. 1, q. 25. At vero Augustinus, l. 2, Gen. ad litter., cap. 15, probabile censet, factam esse initio sui luminis, quia debuit incipere in principio sui mensis, seu conversionis suæ, secundum motum proprium et respectu nostri; alioqui non in prima luna, sed in decima quarta moveri cœpisset. Et ad rationem in contrarium virtute respondet, *sive primam, sive plenam lunam Deus fecerit, fecisse perfectam.* Tandem vero nihil determinat, sed rem indecisam relinquit. Unde non defuerunt, qui mediam viam tenuerint, dicentes lunam factam esse in quarta parte sui augmenti, id est, in ea dispositione, quam in septimo die habere solet. Quia tunc oritur supra nostrum horizontem, quando sol occidit, et ita poterat totam noctem illuminare, atque ita statim exequi munus suum per illa verba explicatum, *ut præesset nocti,* quod facere non potuisset, si in prima luna creata fuisset, et aliunde convenientius videtur, ut post illud initium non statim decresceret, ut necessarium fuisset, si plena creata esset, sed potius, ut per aliquod dies continue augeretur. Sed in hac re liberum est unicuique, quod voluerit sentire, quia ex Scriptura, vel Patribus nihil habemus, et rationes non multum cogunt.

11. *Enodantur ultimo loco verba,* Et posuit eas in firmamento.—Supersunt tantum explicanda verba illa, quæ supra cap. 5, num. 14, in hunc locum remisimus, *et posuit eas* (scilicet stellas) *in firmamento cœli.* In quibus duæ statim occurrunt difficultates. Prima est supra posita, quia in opere secundi diei nomine *firmamenti* aerem exposuimus: quomodo ergo nunc potuerunt stellæ in firmamento poni? Sed ad hoc breviter dicendum est nomine *firmamenti* intelligi totam expansionem corporum diaphanorum ab octava sphæra usque ad terram: et ita juxta lectionem Hebraicam proprie vertitur, *posuit stellas in extensione cœlorum.* Unde quia firmamentum sic sumptum plura corpora comprehendit, interdum aliquid ei tribuitur ratione unius, interdum vero ratione alterius: et ita in præsenti dicuntur stellæ positæ in firmamento, quia sunt positæ in superiori parte ejus, et denotatum est omnes stellas esse sub primo mobili. Quæ expositio communiter recepta est, ut videre licet in Lypomano, Cajetano, Pererio et aliis.

12. Altera difficultas est circa verba, *posuit eas in firmamento,* nam videntur significare, prius fuisse firmamentum, et postea Deum stellas in illo posuisse. Respondemus tamen, non esse existimandum posuisse Deum stellas in cœlo, tanquam in subjecto proprio, aut tanquam in loco extrinseco, sed tanquam partes in toto, cui uniuntur, et cum quo locum habent. Sicut ergo partes ponuntur in toto non præexistente, sed quando ipsum producitur, ita Deus tunc posuit stellas in firmamento, quando cœlum illis constans et compositum creavit, et ita in principio sui operis illas posuit. Hoc autem quarto die, vel illud per capitulationem reperitur, ut aliquid addatur, vel dicuntur hodie stellæ positæ in firmamento, non simpliciter, sed *ut lucerent super terram;* nam antea super aquas lucebant: hoc autem die, cum jam terra esset aquis discooperta, super illam cœperunt lucere, non utcumque, sed determinato modo, et cum certa varietate, et influentia, ut explicatum est.

CAPUT X.

DE ANIMALIUM RATIONE CARENTIUM PRODUCTIONE, QUINTO ET SEXTO DIE FACTA.

1. *Referuntur verba Genesis quibus brutorum*

productio traditur. — In quinto die duo ab auctore naturæ facta narrantur, scilicet, pisces maris, et volatilia cœli, id est, aeris. Verba sunt : *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram sub firmamento cœli,* etc. In sexto item die prius brutorum creatio refertur his verbis : *Dixit quoque Deus, producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species suas, factumque est ita,* et postea hominis creatio describitur, quæ propter suam dignitatem specialem disputationem postulat, et ideo illam in sequentem librum reservamus. At vero de cæteris animantibus, quia secundum quamdam proportionem, communem doctrinam habent, hic dicemus. Quod breviter expediri poterit fere applicando ea, quæ de vegetabilibus dicta sunt, et in fine grave quoddam dubium explicando.

2. *Prima assertio.*— Primo ergo nobis certum sit, hæc animantia non in virtute tantum, aut in semine, sed actu, et in seipsis facta fuisse his diebus, in quibus facta narrantur ; quanquam Augustinus, lib. 3, Gen. ad litter., cap. 5, in sua persistens sententia, contrarium sentire videatur. Et probatur primo ex proprietate verborum, eorumque uniformitate : *Dixit Deus, fiat et factum est :* quæ in rigore ejus rei, quæ fieri dicitur, actualem productionem significant, et ita in aliis diebus explicata sunt. Secundo ex ipsorum animantium perfectorum natura, quia tota species non potest incipere per naturalem generationem, quia unumquodque individuum ab alio simili procreatur : et ideo necessario sistendum est in aliquo primo individuo ab alio simili non genito. Neque illud primum ex solo semine generari potuit, quia neque illud semen naturaliter fieri potest, nisi ab animali decisum, neque etiam conservari potest, vel ad fœtum formandum perduci, nisi in utero alicujus animalis generantis. Neque etiam talium animantium species, seu prima earum individua per solas causas universales, solem nimirum, et astra introduci in orbem potuerunt, ut etiam in philosophia contra Avicennam, et alios antiquos philosophos demonstratur : ergo necessarium fuit, prima individua horum animantium immediate ab auctore naturæ fieri : ergo his diebus facta sunt actu, et in seipsis, nam post hos dies nihil hoc modo Deus procreavit, *requievit enim die septimo ab omni opere, quod patrarat.* Tertio idem probari potest ex illa benedictione quinto die data : *Crescite, et multiplicamini,* nam vim generandi indicat, quæ non nisi rei jam actu productæ confertur, ut in capite septimo ponderatum est. Ubi etiam ex creatione hominis hoc confirmavimus : neque in hoc nova difficultas occurrit.

3. *Secunda assertio tripartita.— Prima pars probatur.* — Dico secundo, quamvis productio istorum animalium, interdum creatio dicatur, nihilominus non fuit ex nihilo, sed ex præjacente materia, modo tamen proprio auctoris naturæ. Hæc assertio etiam est certa et communis : et prima quidem pars ejus constat ex cap. 1 Genesis, illis verbis : *creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem,* etc., et ex aliis communibus locis Scripturæ. Secunda vero pars in illis verbis continetur, *producant aquæ, producat terra.* Circa quæ verba occurrebat quæstio, an aqua, et terra in hac productione efficientiam habuerint. Verumtamen quod in simili dubio de vegetabilibus diximus, ad cætera viventia applicandum est, nam Scriptura eodem modo de illis loquitur. Unde Cajetanus sicut in plantis, ita in animalibus docet, efficienter ab aqua vel terra producta esse propter vim verbi, *producat.* Nos tamen diximus, verbum illud in omnibus significare causalitatem elemento accommodatam ac proinde ex verbis illis optime probari causalitatem materialem : efficientem vero, nec probari, nec cum ratione posse subsistere, propter superius dicta.

4. *Secundæ partis probatio.— Probatio tertiæ, seu potius declaratio.* —Sic igitur probata relinquitur secunda pars assertionis, nam omnia hæc animalia facta sunt ex præjacente materia, aqua nimirum, vel terra. Ergo non sunt facta per rigorosam creationem, nimirum ex nihilo. Occurrebat autem dubium, utrum aliqua ex his animalibus facta sint ex aere, sed illud in fine cap., a n. 13, tractandum relinquimus. Ultima denique pars assertionis in superioribus satis declarata est in plantis, et in præsenti eamdem rationem habet. Intelligitur enim de productione quoad præviam alterationem et organizationem, nam hæc non est facta modo ordinario et communi, nec per moras, quibus naturaliter fieri solet, sed subito, vel mora brevissima, et sine effectiva cooperatione causarum secundarum divina virtute facta est; et ob eam rem creatio appellatur lato modo, ut et ab ordinaria generatione distinguatur, et ut denotetur fuisse quemdam modum productionis auctoris naturæ proprium. Nihilominus tamen substantialis generatio talium viventium, quæ in instanti facta

est, ejusdem speciei fuit, cum simili generatione ordinario modo facta. Nam in se utraque productio est per veram eductionem de potentia materiæ, prius natura ultimate dispositæ ad talem formam, diversitas autem in prævio modo dispositionis essentiam, seu substantiam mutationis substantialis, quæ in momento fit, non variat, cum de ejus essentia non sit. Tandem recte hinc colligi potest, omnes formas, seu animas istorum animantium quantumvis perfectorum citra hominem ex potentia materiæ eductas esse, id enim significant illa verba, *producat terra animam viventem :* quæ statim distribuuntur ad omnes species per illa verba, *jumenta, et reptilia, et bestias terræ,* quod recte notavit Cajetanus, et Pererius consentit.

5. *Assertio tertia.—Fundatur et enucleatur.* —Tertio dicendum est hæc animalia omnia his diebus producta esse, in perfecto statu in singulis individuis, seu speciebus suis, juxta uniuscujusque naturam. Hæc assertio communis est, et fundatur in illo principio, quod opera Dei perfecta sunt. Et intelligenda est ac explicanda eo modo, quo similem de plantis posuimus. Itaque fuerunt omnia creata integra, et omnibus suis membris perfecta, item in quantitate et magnitudine corporis, ad quam solent hujusmodi animalia in termino augmenti pervenire. Non oportet autem, ut omnia fuerint æqualis magnitudinis, etiam individua ejusdem speciei, nam de distinctis res est manifesta. De prioribus vero licet potuerit Deus a producere æqualia, vel æque fortia, aut æque pulchra, non videtur necessarium, nam universi pulchritudo varietatem aliquam requirit. Quæri autem hic potest, quot individua creaverit Deus in unaquaque specie, in quo non est dubium quin ad minimum, bina facta fuerint, sed est dubium, an fuerint plura. Quod ex alia interrogatione potest pendere, scilicet an Deus produxerit hæc animalia tantam in uno loco terræ, vel per totum orbem. Nam pro uno loco, id est, pro uno regno, vel alio simili bina sufficere potuerunt, pro diversis autem plura necessaria erant, ut per se clarum est; et quamvis res incerta sit, hæc posterior pars verisimilior videtur; sicut de plantis diximus, nam fere est eadem ratio. Semper tamen incognitum nobis est, quot individua simul produxerit Deus in universo orbe in singulis speciebus horum animalium: hoc ergo relinquendum est divinæ sapientiæ, cujus consilio et arbitrio hæc multiplicatio et distributio facta est. Verumtamen sicut de plantis diximus, ita hic considerari potest ex animalibus quædam melius, seu commodius in quibusdam regionibus, quam in aliis procreari, et intra eamdem etiam speciem, quædam esse majora, vel fortiora : vel aliis hujusmodi qualitatibus affecta in una regione, quam in alia. Ad hunc ergo modum verisimile est divinam sapientiam, proportionem, et varietatem in hanc animalium productione observasse.

6. Ex quo etiam intelligi potest produxisse Deum omnia hæc animalia cum virtute generandi sibi similia in generibus, seu speciebus suis. Probatur, quia hæc potestas pertinet ad naturalem perfectionem individui, et ad conservationem speciei necessaria est. Deinde probatur ex illa benedictione, *crescite, et multiplicamini*. Per illam enim benedictionem, nihil aliud significatur, quam virtus, data his viventibus ad multiplicanda individua, et conservandam speciem, per multiplicatas generationes. Nec refert, quod animantibus terrestribus, præter hominem, non legatur data hujusmodi benedictio, quia cum data fuit piscibus, et volatilibus virtute, cæteris etiam brutis data censetur, cum eadem ratio, et necessitas in eis inveniatur. Quanquam postea in hominibus repetita sit, post eorum creationem, ad denotandum singularem hominis excellentiam, et propter alias rationes, quæ videri possunt in Augustino, lib. 3, Gen. ad. lit., cap. 13, et Beda in Exaem., et aliis expositoribus in Gen.

7. *Assertio quarta.—Unde ostendatur Natatalia volatilia terrestria constituunt ordines tres inæqualis perfectionis.*—Quarto dicendum est hæc animalia ratione carentia in magna varietate generum et specierum simul fuisse his diebus a Deo producta. *Simul* (inquam) cum partitione accommoda, ut statim explicabo. Hæc etiam assertio ex narratione Genesis adjuncta Patrum expositione manifesta est. Nam imprimis narrantur facti tres ordines, seu classes animantium, quæ sunt veluti tria genera illorum, scilicet, piscium, volatilium et terrestrium. Quæ sine dubio essentialem differentiam genericam inter se habent, ut motus naturalia loca, figuræ, et aliæ actiones et proprietates evidenter ostendunt. Servant autem inter se hunc ordinem perfectionis, quod infimum habent pisces, medium aves, et superiorem animantia terrestria. Ita docent philosophi , et in Genesi Patres et expositiores, quamvis diversis rationibus, et signis ad illum ordinem ostendendum utantur. Sed non est

præsentis instituti de animalium proprietatibus disputare; solum intelligere debemus illos gradus dictum servare ordinem ex genere suo: nam inquiri posset, an aliqua species inferioris gradus possit esse essentialiter perfectior, quam alia superioris gradus, sed hoc etiam nunc inquirere necessarium non est. Satis ergo est ex dicto perfectionis ordine colligere Deum in productione mixtorum ab imperfectis ad perfectiora processisse: ideoque sicut prius creavit plantas, quam animalia, ita inter animalia prius creasse pisces, postea vero volatilia, deinde terrestria, ultimo loco hominem, ut postea dicemus. Atque ita respectu diversorum ordinum horum animantium, non omnia simul creavit, tamen in unoquoque ordine simul omnia produxit, nam unico imperio dixit: *Producant aquæ reptile,* etc., *et producat terra animam viventem,* etc.; nulla ergo successio generationum inter res productas in singulis ordinibus cum fundamento cogitari potest.

8. *An pisces et aves simul sint producta.* — Imo etiam de volatilibus et piscibus dubitari potest an inter se simul creata fuerint: nam quod hi ordines tertium præcesserint, manifestum est, quia producti sunt in quinto die, tertium autem genus brutorum in sexto: an vero pisces sint prius tempore creati, quam volucres, dubitari potest: quia licet sint facti eodem die, potuerunt simul, vel cum successione fieri. Et quidem si intercessit successio, non est dubium, quin piscium creatio præcessit, quia primo loco ponitur. Suspicio autem successionis solum ex ordine litteræ accipi potest, quia illa duo genera distincte narrantur, et prius minus perfectum, postea perfectius recensetur. Quod autem in reipsa non fuerit realis successio, videtur posse in littera Genesis fundari: sic enim dicitur: *Dixit etiam Deus, producant aquæ reptile et volatile.* In quo significatur quasi unico imperio simul utrumque genus fuisse productum, sicut cum dicitur: *Creavit Deus cœlum et terram:* sic enim in præsenti adjungitur, *creavitque Deus cete grandia, et omnem animam,* etc., *et omnia volatile.* Sicut ergo omnes pisces simul creati sunt, ita etiam pisces et volatilia: ideoque tanquam de uno opere statim dicitur, *vidit Deus, quod esset bonum,* et una benedictio omnibus datur. Propter quæ pars hæc verisimilior videtur. Cur autem ita factum sit inter hos duos ordines, quis consiliarius Dei fuit, ut rationem reddere possit: fortasse tamen probabilis ratio est, quod ex eodem elemento fuerunt facti, ut infra dicemus. Vel certe, quia pisces et aves in multis similia sunt, quæ Pererius et Tornielus late recensent.

9. *Quinta assertio.* — *Pisces ex suo genere mole excedunt cætera animantia.* — *Sub genere terrestrium tria inferiora genera continentur.* — Deinde sub utroque istorum generum, seu ordinum quam plurimæ species procreatæ sunt. Hoc constat imprimis ex effectu ipso, addita ratione supra facta, quod post illos sex dies non fecit Deus se solo, et tanquam auctor naturæ novas specierum productiones, et ideo omnes species animalium, quæ naturaliter fieri non possunt a causis secundis, nisi per seminalem generationem et propagationem ab aliis similibus in eadem specie, fuerunt a Deo procreatæ. Deinde hoc satis ostendunt verba Scripturæ, in quibus nonnulla diversitas potest notari. Nam de piscibus dicitur: *Creavit Deus cete grandia, et omnem animam viventem, atque notabilem, quam produxerant aquæ in species suas.* Per quæ verba imprimis significatur magna specierum diversitas: deinde indicatur pisces ex suo genere in magnitudine excedere cætera animalia: nam ideo declarantur specialiter cete grandia, ut late ibi Pererius ex Patribus et philosophis prosequitur. Denique probabile est etiam in gradu isto animantium in aquis degentium majorem esse multitudinem et varietatem, quam in volatilibus, vel terrestribus inveniatur. At quod ponderari solet verbum, *producant aquæ reptile,* quoniam in Hebræo habet emphasim quamdam, et significat abundantem productionem, et quasi ebullitionem. Et hoc confirmat, quod infra dicitur: *Multiplicamini et replete aquas maris.* Melius autem probatur ex illo *Ps.* 103: *Hoc mare magnum, et spatiosum manibus, illic reptilia, quorum non est numerus, animalia pusilla cum magnis:* vocat enim Scriptura pisces nomine reptilium, quia omnes natando quasi reptant super aquas, et per exaggerationem dicit eorum non esse numerum, quia est eorum maxima multitudo, et ut denotetur diversitas non tantum in numero, sed etiam in specie, adduntur illa verba, *animalia pusilla cum magnis,* nam in his extremis media subintelliguntur. Sub genere autem terrestrium animalium tria proxima genera in illis verbis indicantur, *jumenta, reptilia et bestias terræ,* et in omnibus varias esse species adjuncta verba declarant, *secundum species suas.* Unde sub jumentis comprehenduntur omnes species animalium, quæ ab hominibus domantur, ut illis ad suam commoditatem utantur: sub bestiis

terræ comprehenduntur animalia agrestia, reptilia vero dicuntur serpentes, et alia, quæ super pectus suum gradiuntur, quia pedibus carent. Ad quæ capita revocantur omnia animalia perfecta, quæ super terram ambulant. De volatilibus autem nihil specialiter distinguitur, sed absolute dicitur omne volatile secundum genus suum, et iterum, *aves multiplicantur super terram.* In quo fortasse significatum est, in avibus nec tantam multitudinem, nec tantam varietatem, sicut in cæteris animantium ordinibus factam esse.

10. *An animantia imperfecta sint his diebus producta.* — Quæri autem hoc loco solet, an his diebus facta fuerint etiam animalia imperfecta, quæ per influentiam cœlorum ex putrida materia terræ aut aqua generari solent. Nam Basilius, hom. 7, in Gen., affirmare videtur, Augustinus vero, lib. 3, Gen. ad lit., cap. 14, sub distinctione respondet. Nam quædam ex his animalibus generantur ex cadaveribus mortuorum, alia vero ex aquis, vel terra procreantur : et priora negat fuisse tunc creata, quia nondum erant mortuorum corpora : de aliis vero affirmat, quia suo modo pertinent ad decorem universi. Sequiturque hoc D. Thomas, 1 part., quæst. 72, ad 5, sed profecto distinctio non videtur necessaria : tum quia non magis hæc, quam illa ad decorem universi pertinent : tum etiam, quia si aliqua facta sunt his diebus, per omnipotentiam Dei facta sunt non expectata putrefactione materiæ, prout secundum ordinem naturalem causarum secundarum fieri solet. Unde sine animalibus mortuis potuissent a Deo fieri imperfecta animalia, quæ nunc ex corporibus mortuorum generantur.

11. *Pars negativa placet.*—Probabilius ergo censeo hujusmodi imperfecta animalia non esse facta a Deo immediate, et in actu his diebus, saltem per se loquendo. Probatur ex dictis in simili de herbis, nam est eadem ratio, nimirum quod hujusmodi imperfecta viventia non sint veluti per se requisita ad perfectionem universi, sed quasi per accidens ex concursu variarum causarum sequantur. Item quia sicut in speciebus perfectis non fuit necessarium, omnia individua immediate fieri ab auctore naturæ, sed tantum prima, in quibus cætera potentia continerentur : ita in his imperfectis necessarium non fuit prima individua immediate a Deo produci, quia in aliis causis sufficienter continebantur in potentia, et per illarum actionem, et non per propriam successionem unius ab alio erant propaganda. Item quia alias dicendum esset, in omnibus speciebus, quantumvis imperfectis, aliqua individua in principio fuisse facta, quia non est major ratio de quibusdam, quam de aliis. Consequens autem est incredibile : alias etiam pulices, et similia animalia homini infesta in illo principio creationis actu fuissent, quod certe probabile non est. Atque hanc partem sequuntur Pererius et Tornielus in sexto die. Dixi autem *per se loquendo*, id est, spectando talium rerum naturam secundum seipsam. Nam ex his animalibus imperfectis quædam solent deservire in cibum animalium perfectorum, ut pisces majores ex minimis aluntur : et similiter passeres, vermicula terræ habent in cibum. Quia igitur in principio creavit Deus omnes species perfectas animalium, etiam eorum, quæ carnibus et piscibus aluntur : ideo si propter hujusmodi usum necessaria tunc fuerunt aliqua animalia imperfecta, simul cum cæteris perfectis producta esse, credibile est, quia hoc titulo specialis causa, seu necessitas in eis invenitur.

12. *An quæ per adulterinam generationem bruta nascuntur sint his diebus producta.* — *Partis affirmationis ratio.* — *Pars tamen negans eligitur.* — Solet etiam hic dubitari de quibusdam animantibus, quæ ex conjunctione maris et fœminæ diversarum specierum generantur, ideo quod præter naturam, et per generationem quasi adulterinam nasci videntur, ut mulus, leopardus, lynx, et similia, solet (inquam) dubitari, an fuerint a principio in actu creata, vel solum in potentia. Et ratio dubitandi esse potest, quia hæc animalia in se spectata perfecta sunt, et multum utilia : ac subinde videntur per se ad perfectionem universi spectantia : ergo debuerunt simul cum aliis fieri ab auctore naturæ. Nihilominus contrarium censeo esse probabilius, quod tenet Rupertus abbas, lib. 1, in Genes., cap. 57, et sequuntur Ystella, et Tornielus in Genes. Ratio vero est, quia hujusmodi species animalium sufficienter continebantur potentialiter in illis individuis diversarum specierum, ex quorum commixtione generantur : et ideo non fuit necessarium aliqua eorum individua ab auctore naturæ immediate produci. Nam Deus ea tantum immediate produxit, quæ non nisi per ipsius actionem in rerum natura introduci poterant quoad species suas, nam cætera, quæ per causas secundas produci poterant, convenientius fuit per illas fieri, et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet. Accedit, quod hujusmodi generationes non fiunt sine

interventu alicujus industriæ humanæ, ut ex Levitici 19, sumi potest, addita doctrina D. Thomæ, 1, 2, q. 102, a. 6, ad 8. Constat autem non fecisse Deum omnes species rerum, quæ interveniente industria humana ex variis commixtionibus rerum diversarum specierum discursu temporum ortæ sunt : idem ergo est dicendum de iis animalibus, quæ ex prædictis commixtionibus generantur.

13.—*Ex qua materia sint productæ aves.*— *Prima sententia.* — Superest dubium superius n. 4, in hunc locum remissum, ex qua materia volatilia facta sint. Nam in hoc magna est controversia propter varia Scripturæ testimonia. Unde tres de hac re invenio sententias. Prima est, volatilia ex terra fuisse procreata. Ita tenent Cajetanus et Catherinus in Genes., et Hieronymus Wielmius, lect. 22, in Exaem., quos Pererius in opere quintæ diei sequitur. Fundatur in verbis Moysis, Gen. 2 : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ, et universis volatilibus cœli adduxit ea ad Adamum.* Nam in illis æqualiter dicit Moyses, animalia terrestria et volatilia ex humo, id est, terra fuisse formata. Et ratione confirmari potest, quia aves ex terra nutriuntur, et in ea principaliter habitant et vivunt : ergo signum est, de terra esse formatas

14. *Secunda sententia.* — Secunda opinio est, volatilia producta esse ex aqua, sicut pisces. Ita sentiunt, super Genes., Basilius, Ambrosius, et Chrysostomus, et D. Hieronymus, Epist. 83, ad Oceanum, ubi sic ait : *Primum de aquis, quod vivit, egreditur, et pennatos fideles de terra ad cœlum levat.* Et favet Augustinus, l. 3, Gen. ad lit., c. 7 et 8. Et Ambrosius, in hymno, quem canit Ecclesia feria 5, ad vesperam sic dixit :

Magnæ Deus potentiæ,
Qui ex aquis ortum genus
Partim remittis gurgiti,
Partim levas in aera.

Fundamentum est, quia Gen. 1, dixit Deus: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram sub firmamento cœli.* Ubi expresse utrorumque animantium productio aquis tribuitur, utique in suo genere materialis causæ, ut supra declaravi. Respondent verbum *producat* non esse construendum cum utraque parte copulativæ propositionis, sed tantum cum prima: in secunda vero subintelligendum esse verbum *volent*, vel aliud simile : nam in Hebræa, et in Chaldaica paraphrasi illud verbum additur. Nos vero vulgatam lectionem præterimus : et profecto præter vulgatæ auctoritatem, sensus est planior. Quia non est verisimile non fuisse expresse narratam productionem volatilium, et materiam, ex qua facta sunt, sicut de aliis duobus generibus animalium factum est. Cur enim diceret Deus, ut aves volarent, quas nondum dixerat, ut fierent ? Ergo verisimilius est, verbum *producat,* utramque partem comprehendere.

15. Sed objicitur, quia non potest congrue exponi id, quod adjungitur, *super terram,* nisi subintelligatur verbum *volent.* Nam quomodo aquæ, quæ inferiores sunt terra, possent producere aves super terram? Sed hæc objectio non habebit locum , si dicamus volatilia esse facta ex aquis, quæ sunt super terram, de quo statim dicam. Verumtamen responderi etiam potest, licet facta sint ex aquis terrestribus volatilia, recte additum esse, *super terram,* ad distinguendas aves a piscibus, qui reptant super aquam, et quasi in aquis volant (ut aliqui notant) nam quemdam modum pennarum habent. Unde illud *super terram,* est quasi additum quoddam, determinans, et declarans proprietatem volatilium. Quod magis explicarunt Septuaginta, dicentes : *Producant aquæ reptilia animarum viventium et volatilia volantia super terram :* et hoc magis significavit paraphrasis Chaldaica, dicens : *Producant aquæ reptile animæ viventium, et avem, quæ volet super terram.* Ex quibus manifestum est, illud nomen *et volatile,* in nostra vulgata non esse nominativi casus, sed accusativi : ideoque nullo modo subintelligi, ac suppleri posset verbum *volet.* Quod confirmatur ex verbis paulo post subjunctis, *et aves multiplicentur super terram,* ubi non dicit, *volitent*, sed *multiplicentur*, quod substantialem productionem significat. Ergo similiter in prioribus verbis præceperat Deus, ut volatilia producerentur super terram : ergo ex aquis productæ sunt.

16. *Ad fundamentum positum n. 13, respondet Augustinus dupliciter.*—Neque contra hanc sententiam obstant verba inducta ex capite secundo, tum quia illa particula *ex humo,* potest construi cum solis animantibus terræ, de quibus fit mentio in prima parte periodi, et non cum volatilibus de quibus in posteriori parte mentio fit. Ita respondent Augustinus, l. 9, Gen., c. 1. Eritque facillima expositio si in secunda parte illius propositionis repetitum subintelligatur verbum *formatis,* isto modo, *formatis de humo cunctis animantibus terræ, et formatis etiam volatilibus adduxit ea,* etc. Sed Augustinus præter ea aliam adhibet res-

ponsionem, scilicet, ibi sub nomine terræ etiam aquam esse comprehensam. Et utraque responsio satis probabilis est. Posset etiam dici, remote et quasi radicaliter etiam volatilia facta esse de terra, quia qualitates terræ prædominanter habent, et brevitatis causa terrestria et volatilia dicta esse de humo formata, licet non eodem modo ex terra genita sint, quia proxime tantum terrestria, volatilia vero remote modo nunc explicato, licet ex aquis proxime.

17. *Tertia sententia magis probata Augustino, Beda, Ruperto, Eucherio, D. Thoma.* — At vera est tertia sententia dicens volatilia facta esse ex aere. Hanc magis probat Augustinus, l. 3, Gen. ad litt., c. 3, et latius in Imperfect., c. 14, et sequitur Beda in Exaem., et Rupertus, l. 1, in Gen., c. 50, et Eucherius qui his verbis illam explicat: *Volatilia ab aquis producta scribuntur, quia aer, in quo volitant, a sapientibus cum aquis deputatur qui aquarum humida exhalatione pinguescit, ut volatus animalium sustinere possit.* Et eodem modo tenuit hanc sententiam D. Thomas, quæst. 71, ad 3. Et potest suaderi, quia aves magis de elemento aeris participare videntur, nam in aere volant, et quoad fieri potest in illo degunt. Sed hæc sententia ita accipienda est, ut non sit contraria secundæ, sed eam magis explicet. Nam cum Scriptura dicat volatilia facta esse ex aquis, hoc simpliciter negari non potest: unde neque ita potest affirmari facta esse ex aere, ut aqua excludatur. Præsertim quia solus aer propter suam raritatem, et levitatem non potest esse apta materia, ex qua proxime generantur aves, et ideo oportet, ut vel in substantiam aquæ transferatur, vel certe ut materiam aqueam in se habeat, ut possint ex illo aves generari. Sic ergo absolute dicendum est volatilia ex aquis fuisse producta, tamen quia aquæ partim sunt in terra sub propria et sensibili dispositione aquæ liquidæ et fluidæ, partim sunt elevatæ a terra in nubibus et vaporibus: ideo recte dici potest pisces esse factos ex aquis priori modo spectatis, aves vero ex levioribus seu altioribus aquis: et quia inter aves quædam sunt magis aqueæ, ut sic dicam, quia in ipsis aquis frequenter degunt: et super paludes, vel stagna libenter volitant, credibile est has esse factas vel ex aquis terrestribus, vel ex vaporibus illis vicinioribus: alias vero, quæ subtilioris sunt naturæ, et altius volitant et in arboribus, vel in aliis locis excelsioribus habitant, ex subtilioribus aquis magisque a terra, et ejus aquis elevatis, creatas fuisse.

18. *Ex elemento ignis nulla animalia producta. — Rejicitur Aristoteles a Galeno. Vide etiam Conimbricenses in problemate de cœlo, sectione 4, num. 5.* — Ultimo movent aliqui quæstionem, cur ex elemento ignis nulla animalia producta sint. Sed ratio est in promptu, quia ignis non poterat esse apta materia proxima viventium, neque locus, in quo naturaliter viverent propter nimiam ignis caliditatem et activitatem. Nam quod de salamandra refert Aristoteles, l. 5, de Hist. anim., c. 19, quod in igne diu vivat, refellitur a Galeno, l. 3, de Temperam., et aliis, quos Pereira refert in opere sexti diei, et l. 3, in Dan., ad illa verba, *Angelus a Domini*, etc. Unde non minus incertum censeo, quod ibidem refert Aristoteles de parvis animalibus quæ in ærariis fornacibus in medio igne ex quodam concremento lapide in Cypro generantur: nulla enim, ut arbitror, experientia id satis probatum est: neque etiam est satis rationi consentaneum, nec doctrinæ ejusdem Aristotelis, l. 4 Meteororum, c. 1, et lib. 2, de Generat., cap. 3. Verumtamen, quamvis daremus dicta animalia in igne generari, illa essent imperfectissima, et his similia, quæ in aliis elementis per accidens, et ex putrefactione fiunt, ideoque ad primam rerum productionem non pertinuissent.

CAPUT XI.

QUOMODO DEUS OPUS SUUM DIE SEPTIMO COMPLEVERIT, ET AB ILLO CESSAVERIT, EUMDEMQUE DIEM BENEDIXERIT.

1. *Primum punctum an Deus in die septimo aliquid sit operatus. — Arguitur pro affirmativa parte.* — Tria in hoc capite breviter explicanda sunt, quæ in titulo sufficienter indicantur. Primum est, quomodo dicatur Deus opus suum die septimo complevisse, ita enim, Gen. 2, in principio, legimus: *Igitur perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum, complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat.* Ratio autem dubitandi est, quia tunc dicitur compleri opus, quando illi ultima manus imponitur, quod sine additione alicujus operis non fit: ergo, si Deus complevit suum opus in die septimo, aliquid ei addidit in illo die, aliquid novum in illo operando. Consequens autem falsum est: ergo non recte dicitur Deus complevisse opus suum in die septimo. Propter hoc fortasse Catherinus, in Gen., dixit aliquid peculiare creasse Deum in die septimo, ratione cujus dicitur opus suum in eo comple-

visse ; illud autem opus, dicit hic auctor, fuisse creationem Evæ. Et certe Hieronymus ita videtur intellexisse verbum *complevit*, nam in quæstionibus Hebraicis sic argumentatur contra Judæos : *Arctabimus igitur Judæos, qui de otio sabbati gloriantur, quod jam tunc in principio sabbatum dissolutum sit, dum Deus operatur in sabbato complens opera sua in eo, et benedicens ipsi diei quia in illo universa compleverit.*

2. *Pars negativa omnino vera et communis.* — Nihilominus sententia hæc falsa est, nam Deus ita perfecit universum intra sex dies, ut in septimo nullum opus ad complementum illius effecerit. Hoc censeo verum ex communi sententia Patrum, et consensu Ecclesiæ in Scriptura fundato : nam in ea sæpe dicitur Deum sex diebus fecisse omnia, quæ in mundo sunt, et septimo die ab operibus vocasse, ut patet Exod. 20 et 31, et sumitur etiam ex illo ad Hebræos 4 : *Relinquitur sabbatissimus populo Dei, qui enim ingressus est in requiem ejus, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus.* Idem convincitur ex eodem loco Genes, 2, nam statim post opera sex dierum dicitur, *perfecti sunt cœli, et terra, et omnis ornatus eorum :* ergo opus ad perfectionem, vel ornatum mundi pertinens in diem septimum reservatum est. Item additur, *complevisse Deum opus suum, quod fecerat.* Ergo non complevit illud, aliquid ei addendo, sed ab omni opere quiescendo. Denique nullum opus designari potest, quod Deus ut auctor naturæ in hoc die fecerit ; nam quod de Evæ creatione dicitur, vel non ita est, ut in lib. seq. latius ostendemus, vel si post sextum diem dicatur Eva creata, dicendum est consequenter creationem ejus ad universi perfectionem et consummationem non pertinuisse, ut in capite quarto, libro sequenti videbimus. Ac denique confirmari hoc potest ex verbis illis Gen. 1 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona,* nam illa particula *valde,* propter perfectionem et consummationem, quam universum jam habebat, addita est, ut omnes Patres expendunt.

3. *Ad argumentum in num.* 1. — Propter objectionem autem factam dicunt aliqui in illo capite secundo Gen. non esse legendum, *Complevitque Deus die septimo,* sed *die sexto,* ut Septuaginta legunt, et videtur approbare Hieronymus, dicto lib. de Quæstionibus Hebraicis, quamvis fateatur in Hebræo, *diem septimam* legi. Retinenda ergo est vulgata lectio, quam etiam habet Chaldæus, sic interpretans : *Et delectatus est Deus in die septimo opere suo quod fecerat.* Juxta quam lectionem etiam cessat objectio facta. Et juxta eamdem exponi optime potest verbum *complevit,* ut perinde dictum sit, ac *completum ostendit,* delectando se in illo, et in ipso quiescendo. Et in idem fere redit, quod alii dicunt Deum complevisse opus suum in die septimo non intrinsece, sed extrinsece seu non positive aliquid addendo operi ad consummationem ejus (sic enim completum fuit die sexto, in quo sensu Septuaginta locuti sunt), sed negative, seu cessando ab opere, ac per hoc extrinsecum terminum operi ponendo, et ita illud consummando, seu consummatum ostendendo. Ita sentit Theodoretus, q. 21, in Gen., idque ipse Moyses significavit, addendo statim post verbum *complevit,* verbum, *et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat.*

4. *Secundum punctum de requie seu cessatione Dei in die* 7. — Statim vero occurrit secundum dubium, scilicet, qualis fuerit illa Dei requies. Et ratio dubitandi esse potest, quia requies, aut proprie, aut metaphorice dicitur. Proprie significat cessationem ab opere, quod operantem defatigabat, et quasi opprimebat, et hoc modo non habet locum in Deo, ut per se notum est. Metaphorice autem significat simplicem cessationem ab opere : quæ metaphora tam est frequens in Scriptura, ut jam quasi propria significatio reputari possit, tamen in hoc etiam sensu non apparet quomodo requieverit Deus in die septimo, cum dicat Christus Joan. 5: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non enim potuit Deus ab omni opere cessare, alias omnia ejus opera jam facta esse desiissent, quia sine ejus opera conservari non possunt. Quod si dicatur cessasse a novis operibus, licet a conservatione priorum non cessaverit : contra hoc est, quia post illa opera sex dierum, multa nova opera sunt in mundo facta, quæ Deo non operante fieri non potuissent. Imo Isai. 43, ipse promittit, se facturum nova, et Apoc. 21 : *Ecce nova facio omnia.*

5. *Cessavit Deus a novis speciebus condendis.* — Hoc vero punctum facilem habet expeditionem, nam sine dubio sermo est de requie, ut præcise dicit cessationem ab inchoato opere. Dicitur enim Deus requievisse *ab omni opere, quod patrarat,* id est, quod facere proposuerat, et ad finem perduxerat, et ita declaravit Moyses, cum addidit benedixisse Deum diem illum, *quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret.* Per quæ ultima verba proposita dubitatio declaratur. Nam dicitur Deus cessasse ab omni opere suo, non

simpliciter, sed *quod crearit, ut faceret*, id est, quod creando ita perfecerat, ut universum ad esse perduceret, et consummaret. Quod in superioribus inde explicuimus, Deus a novis rerum speciebus condendis cessavit. Quod etiam his verbis dixerat Junilius Africanus, lib. 2, de partibus divinæ Legis, capit. 2: *Significatum est* (utique per verbum *requievit*) *quod post illos sex dies nullam mundo incognitam substantialem speciem aut naturam novam, inexpertamque creaverit.* Et ratio est, quia omnes hujusmodi species ad perfectionem universi pertinent. Unde ob eamdem rationem debuerunt in singulis produci illa saltem individua, quæ ad naturalem generationem necessaria erant, ut sunt ad minimum mas et fœmina.

6. *Non cessavit tamen ab eis conservandis, propagandis et providentia sua gubernandis.* — Non cessavit autem Deus ab opere conservationis, quia sine illa mundus subsistere non posset. Quin potius aliqui existimant ad conservationem pertinuisse illud complementum, quod Deus dicitur mundo in septimo die dedisse, et ad requiem Dei in opere suo, quasi fovendo et conservando illud. Neque etiam cessavit ab opere propagationis, sed potius cum animantibus illam benedictionem dedit, *crescite, et multiplicamini*, quasi legem ordinariam statuit cooperandi cum causis secundis, per quas voluit hujusmodi propagationem fieri, et hoc etiam indicatum esse in verbis illis, *complevit Deus die septimo*, sentit D. Thomas, 1 part., q. 73, art. 1, ad 2. Et simili ratione non cessavit Deus ab opere gubernationis et providentiæ suæ, de quo sermo est in dicto testimonio Joann. 5. Quamvis ibi præcipue videatur loqui Christus Dominus de operibus gratiæ, in quo genere multa operatus est Deus post illos sex dies, nam in illis præcipue consummavit universum quoad integritatem ejus in suo esse naturali, et ut postea videbimus, etiam perfecit illud in esse gratiæ, quantum in hominibus viatoribus pro illo statu conveniens erat. Postea vero multa nova, et mirabilia, hominum necessitate id postulante, in illo ordine operatus est, præsertim quoad incarnationis mysterium, ejusque effectus, et similiter multa in fine mundi operabitur ad statum gloriæ pertinentia, et de his sermo est in aliis Scripturæ locis allegatis : et ideo tota illa novitas operum non repugnat cum requie diei septimi, quæ in sola cessatione a novis rebus naturalibus condendis, quæ in causis universi virtute non contineantur, et per illas fiant consistit.

7. *Præcedens resolutio amplius confirmatur.* — Atque hanc doctrinam breviter insinuavit ex Aristobulo, Eusebius, lib. 13, de Præparatione evangelica, cap. 7, dicens : *Quod Scriptura dicit requievisse Deum in septima die, id non quia Deus nihil postea faciat dictum est, ut nonnulli putant, sed quoniam ordo rerum fixum habuit statum, qui nunquam mutatur, cessasse Deus dicitur. Ideo enim dicitur in sex diebus cœlum et terram, et omnia, quæ in eis sunt, creasse, et ut tempora, et ordo rerum secundum prius, et posterius significetur. Eo enim ordine facta sunt quo postea gubernantur, et transmutantur.* Latius hoc explicavit Augustinus, l. 4, de Gen. ad lit., c. 12, 15, 19 et 20. Et ex illo D. Thomas, 1 p., q. 73. Qui præter dicta animadvertunt, non esse dictum absolute, requievisse Deum in die septimo, nam ex æternitate in seipso requievit : neque etiam esse dictum requievisse in operibus suis, ac si ad suam requiem illis indiguisset, vel in eis propter suum commodum delectaretur, et non potius ad illorum commodum ea condidisset. Sed dictum esse, requievisse, *ab omnibus operibus suis*, quia condidit, quæ sibi placuit, et in se requievit, quando a novis condendis operibus sua voluntate cessavit. Unde inquit Augustinus requies Dei ab omnibus operibus quæ fecit, ex eo cœpta est, ex quo illa perfecit.

8. *Tertium punctum de benedictione et sanctificatione diei 7. — Arguitur contra benedictionem. — Arguitur contra sanctificationem.* — Tertium punctum est, quo sensu ibidem additum fuerit, *et benedixit die septimo, et sanctificavit illum.* — Ratio autem dubitandi esse potest, quia benedicere Dei, nihil aliud est, quam aliquid boni conferre, aut facere : non enim benedicit Deus desiderando, aut bene precando, sed efficaciter bene faciendo : non apparet autem, quod peculiare beneficium Deus illi diei septimo contulerit, propter quod illum benedixisse dicatur, simili modo difficile ad explicandum videtur, quam peculiarem sanctitatem Deus illi diei contulerit, ut propterea illum sanctificasse dicatur : eo vel maxime quod nulla alia ratio illius benedictionis, vel sanctificationis redditur, nisi *quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, quod creavit Deus, ut faceret.* At vero sola cessatio ab opere non videtur esse posse ratio peculiaris benedictionis, aut sanctificationis, cum majus bonum conferat Deus operando, quam ob opere cessando : ergo.

9. *Responsio Catherini in Genesi. — Refuta-*

tur ex Patribus. — *Item ratione.* — Facile esset utrique parti dubitationis satisfacere, si vera esset quorumdam sententia, qui dixerunt statim ab initio, seu ab illo primo septimo die statuisse Deum legem sanctificationis sabbati, obligando omnes homines ad observationem sabbati, cessando in illo ab omnibus operibus non pertinentibus aliquo modo ad cultum Dei, qui omnia creavit, et in illo die a suis operibus cessavit : nam si hæc sententia vera esset, satis magna fuisset tunc data benedictio, et sanctificatio illi diei, divino cultui illum consecrando. At vero sententia illa falsa est, ut ex Patribus Ireneo, Tertulliano, Eusebio et Damasceno, ostendi in tom. 1, de Relig., tract. 2, lib. 2, cap. 1. Et est communis sententia theologorum dicentium præceptum illud quoad illam temporis circumstantiam ceremoniale fuisse : ideoque neque ante legem Moysis incepisse, neque tunc omnes homines, sed solum Judaicum populum obligasse. Accedit optima ratio, quam Pereira tetigit, quia alias præceptum illud de observatione sabbati etiam in statu innocentiæ obligasset, quia ante lapsum hominis latum fuisset. Consequens autem est incredibile, tum quia in illo statu nullum fuit præceptum divinum positivum, præter illud de non edendo fructus arboris scientiæ boni et mali. Tum etiam, quia in illo statu esset supervacaneum, cum in eo statu fere nihil esset, quod homines a divino cultu et contemplatione avocaret. Denique tale præceptum nec aliunde ostendi potest, neque ex verbis citatis colligitur, quia in eis nullum est, quod propriam vim præcipiendi, aut obligandi præseferat, et sine tali obligatione commodum sensum habere possunt.

10. *Ad argumentum contra benedictionem in num.* 8. — Quod ergo attinet ad verbum *benedixit,* recte intelligi potest Deus, multa beneficia in hoc die mundo contulisse, propter quæ merito hunc diem benedixisse dicatur. Hoc ex supra dictis patet, nam in hoc die quasi stabilivit Deus opus suum, quod perfecerat, et quasi fixum statum, et suo modo perpetuum illi contulit. Nam tunc cœpit illum perfectum conservare ex decreto firmo, et immutabili, et ex eodem auxilium dedit, seu obtulit, ut res jam productæ multiplicari et conservari possent. Nam hæc omnia in verbis *complevit* et *cessavit* comprehendi possunt, ut exposuimus, et hunc sensum approbat D. Thomas supra art. 3, dicens benedictionem ad multiplicationem pertinere? Imo Cajetanus putat hoc esse significatum in illis verbis, *cessavit ab opere suo quod creavit Deus ut faceret*, nam existimat, non Deum, sed opus Dei esse suppositum verbi, *ut faceret,* ita ut sensus sit, creasse Deum mundum ut faceret multiplicando et generando, quod plus fortasse habet acuminis, quam soliditatis, parum vero refert. Potest etiam verbum *benedixit,* per verbum *sanctificavit* explicari, quia quæcumque sanctificatio aliqua benedictio est.

11. *Ad argumentum contra sanctificationem ibid.* — *Responsio Bedæ et Abulensis.*—*Altera responsio.* — Quod itaque ad sanctificationem attinet putarunt aliqui, licet tunc illa referatur per quamdam anticipationem, non tamen fuisse tunc datam sanctificationem, sed tempore legis. Ita Beda et Abulensis. Quod quidem suo modo verum est, quoad actualem observantiam illius diei, ut diximus. Nihilominus tamen dici potuit dies ille a principio sanctificatus, id est, propositus ac declaratus ut maxime conveniens et congruum, ac colendum Deum in memoriam beneficii creationis : et præterea quia Deus ex tunc destinavit illum, ut tempore opportuno peculiari præcepto eumdem sibi consecraret. Hoc ergo satis est ad illum sanctificationis modum, cui adjuncta est multiplex significatio sacra, nam per illius diei requiem significata censetur requies Christi Domini in sepulcro post consummatum opus redemptionis, et requies beatorum in Patria post consummatos hujus vitæ labores, juxta illud ad Hebr. 4 : *Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei. Qui enim ingressus est in requiem ejus, etiam requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus.* Unde etiam dixit Augustinus, epistol. 119, cap. 9, quod illa *requies Dei, requiem sine fine* significat.

FINIS LIBRI SECUNDI DE SINGULORUM SEX DIERUM OPERIBUS.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI TERTII.

DE HOMINIS CREATIONE, AC STATU INNOCENTIÆ.



LIBER TERTIUS.

DE HOMINIS CREATIONE

AC STATU INNOCENTIÆ.

Ordo tractandorum in reliquo opere. — Pervenimus in discursu præcedentis libri usque ad ultimum opus, quo Deus intra sex dies mundum a se conditum ornavit, hominis utique creatione : huic igitur præsentem librum dicare decrevimus. Nam sicut Deus ob illius operis excellentiam significandam, non simplici imperio , sed peculiari consilio et consideratione, se usum esse, illis verbis indicavit : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris* · ita ejusdem operis dignitas peculiarem et copiosam disputationem a nobis postulat. Multa enim de primorum hominum creatione, eorumque statu, quæ in primo, secundo, et tertio capite Genesis traduntur, explicare necesse est. Primo igitur de illorum substantiali productione, tam secundum corpus, quam secundum animam dicemus. Deinde circumstantias extrinsecas, nimirum temporis et loci ejus operis considerabimus. Tertio de privilegiis et prærogativis illius status, in quo sunt homines conditi, simulque de intrinsecis perfectionibus, quibus affecti sunt, disseremus. Et consequenter leges illis datas, maximeque singulare præceptum eis impositum, et conditionem, sub qua statum illum acceperunt, contemplabimur. Deinceps vero inquirendum erit, quomodo homines in illo statu perseverarent, ac multiplicarentur, conditionemque servarent. Denique qualis fuit primi hominis lapsus, et quas pœnas propter illum meruerit, attingemus. Nam de ruina totius posteritatis in primo parente in tractatu de peccatis in tomo sequenti dicendum erit.

CAPUT I.

UTRUM CORPUS ADÆ FUERIT IMMEDIATE A DEO EX LIMO TERRÆ PRODUCTUM.

1. *Delirium Georgii Venxti apud Senensem. — Confutatur multipliciter.* — Cum Moyses Genes. 1 , solum dixisset , creavit Deus hominem, modum creationis ejus declarat statim cap. 2, dicens : *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ.* Ex qua narratione occasionem fortasse sumpsit Franciscus Georgius, tomo 1 Problematum, capite 27, ut refert Sixtus Senensis, libro 5 Biblioth., annot. 29, ut diceret Deum prius creasse hominem communem, et reipsa ab individuis abstractum : et deinde fecisse illum particularem, quando ex limo formavit. Hæc tamen sententia erronea est, et rationi etiam naturali repugnat , quia omnis productio et creatio necessario esse debet alicujus rei singularis. Imo omnino repugnat rem existentem in rerum natura singularem non esse : creatio autem ad rem existentem terminatur : ergo cum Scriptura dicit DEUM creasse hominem, de individuo aliquo humanæ naturæ loquitur. Deinde in eodem capite primo , statim subdit *masculum et fœminam creavit eos* : at vero in homine in communi non distinctio sexuum : ergo intelligit creasse hominem in suis individuis ad generandum idoneis : nam statim illis dixit : *Crescite et multiplicamini* : generatio autem non est nisi a singulari supposito. Denique etiam in posteriori loco dicitur Deus formasse hominem de limo, sub eodem communi nomine, sub quo prius dictum fuerat creasse hominem : ergo frustra fingitur illa distinctio, vel differentia. De eadem igitur productione in utroque loco sermo est, sed quod prius minus distincte fuerat dictum, postea magis declaratur. Unde in prioribus verbis confuse videtur esse sermo de creatione tam Adami, quam Evæ; in posteriori vero Adæ formatio, deinde productio Evæ describitur.

2. *Assertio prima.—Probatur ex Scriptura.* —Hinc ergo dicimus primo. Adam quoad corpus non fuisse ex nihilo productum, sed ex limo terræ formatum. Hoc certum est ex predictis verbis Gen. 2, nam in eis de sola for-

matione Adæ sermo est, quia productio Evæ postea describitur, ut capite sequenti videbimus. Unde Job. 8, dicitur : *Tu fecisti Adam de limo terræ, dedistique ei adjutorium Evam.* Ubi distinguitur Adam ab Eva, et solus Adam dicitur de limo terræ formatus, taciteque exponitur locis Genes., ut licet de homine absolute loquatur, de solo primo, scilicet viro intelligendum sit. Unde in Hebræo legitur *Adam.* Nomine autem *limi terræ* significatur pulvis terræ aquæ admixtus. Nam licet de pulvere solum mentionem fecerint Septuaginta, dicentes : *Finxit Deus hominem, pulvere de terra sumpto,* tamen Augustinus, lib. 13, de Civit., c. 24 , recte notat non esse intelligendum de solo pulvere, et omnino sicco, sed humiditate aquæ admixto et concreto , ut esset ad formandum solidum corpus, quale est humanum, accommodatum ; et considerat, ad hoc significandum, proxime ante illa verba, *formavit,* etc., illa fuisse præmissa, *Fons ascendebat de terra, irrigans universam faciem terræ,* nam per hæc indicatur, jam fuisse terram quasi præparatam et dispositam, ut ex ea corpus hominis commode formari posset, et ipsum nomen *limi,* hoc ipsum declarat, nam proprie lutum molle et humidum, quod ab aquis differri solet, significat, ut ex proprietate Latina constat, et ideo Isaia, c. 64, dicebat, *Pater noster es tu, et nos lutum, et fictor noster tu,* etc. Et eadem comparatione luti, et figuli utitur Jer. c. 18, et Paul. ad Rom. 9, qui in eodem sensu dixit : *Primus homo de terra terrenus,* 1, Cor. 15. Denique congruentiam, quasi litteralem hujus materiæ ad formandum primum hominis corpus reddit D. Thomas, quia in substantia corporis humani terra, et aqua prædominantur, ut possint temperare vim aeris et ignis , id est , caloris et humidi , in quibus vita consistit, ideoque limus terræ fuit apta materia ad corpus humanum formandum, ut D. Thomas, ibidem in solutionibus argumentorum latius declarat, et Cajetanus, magis exponit. Morales autem rationes illius materiæ legi possunt in Basilio, hom. 11, in Exaemer., Chrysostomo, homil. 12, in Gen., circa fin., Ambrosio, lib. 6, Exaemer., capit. 8 et 9, et Bonaventura, in 2, dist. 17, art. 2. quæst. 1.

3. *Ex qua telluris gleba formatum sit corpus Adæ. — Quorumdam existimatio.—Rejicitur.—Josephi sententia. — Non satisfacit.— Auctoris judicium.* — Quæ autem fuerit pars illa terræ, ex qua formatum fuit corpus Adæ, incertum est. Dicunt vero aliqui sumptam fuisse illam terram ex quatuor extremis partibus terræ, Oriente, Occidente, Meridie, et Septentrione, quia in quatuor litteris nominis *Adam* secundum idioma Græcum, illæ quatuor partes orbis significantur, ut notat Augustinus, tractat. 9 et 10, in Joannem, et ita sentit Beda super Joannem, et tribuitur etiam Cypriano in tractatu de Montibus Sina et Sion, non longe a principio. Verumtamen licet dicti Patres illam mysticam etymologiam nominis *Adam* tradant , non tamen dicunt terram illam ex quatuor illis mundi partibus fuisse assumptam, neque unum ex alio sequitur. Nam Beda, ex expositione Gen., cap. 4, dicit, in quatuor illis litteris nominis Adam significatum esse, quod in quatuor mundi partibus dominaturus esset, et ibi alia mysteria in illis quatuor litteris considerat, quæ pie potius excogitata, quam in nominis appellatione fundata esse existimo. Quia, ut dixit Hieronymus, in traditionibus Hebraicis, in principio, et lib. 1, contr. Jovivian., circa medium, et Epiphanius, in principio, de Hæresibus, et Augustinus, lib. 15, de Civitate, cap. 17. Nomen *Adam* commune est, idem significans, quod homo, et ita non videtur peculiare mysterium continere, nam virum et fœminam, et omnes homines de se significat, juxta illud Genes. 5: *Vocavit nomen eorum Adam.* Nihilominus tamen addit Josephus, l. 1, Antiq., cap. 2, nomen *Adam* secundum Hebraicam linguam Rufum significare, et ita fuisse appellatum primum hominem, quia *e rufa humo fermenta est factus, talis enim est intacta terra, et vera.* Unde etiam Beda supra inter alias illius nominis interpretationes ponit, quod significet terram rubeam et sanguineam. Sed quidquid sit de nominis etymologia, aut significatione, de reipsa non video, cur credendum sit, terram illam, ex qua vel corpus Adæ formatum est, vel temperatus limus, ex quo formaretur, rufam, aut sanguineam fuisse, quia neque ille color est naturalis elemento terræ in sua puritate sumpto, neque est verisimile, habuisse tunc terram mixtionem, ex qua talis color resultaret. Nihil ergo aliud de illo limo dicere possumus, nisi fuisse partem quamdam terræ ejus loci, in quo creatus est Adam, de quo loco postea dicemus.

4. *Secunda assertio contra quam erravit Philo et alii ex hæreticis.—Dictus error Philonis convincitur.* — Secundo dicendum est corpus Adæ a solo Deo fuisse immediate productum, seu formatum. In hoc puncto fuit sententia Philonis, libro de Opificibus mundi, non solum Deum fecisse hoc opus, sed habuisse Angelos cooperatores, et ad eos locutum fuisse

Deum, cum dixit, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Qui error ex Platone in Timæo ortus est, ut sumitur ex Augustino, lib. 12, de Civit., cap. 24, et eum secuti sunt Basilides, et Cherinti et Manichæi, ut refert Epiphanius, hæresi 23 et 66, et hanc fuisse sententiam Judæorum refert Chrysostomus, homil. 8, in Genes. Verumtamen assertio posita catholica doctrina est, quam tradit divus Thomas, 1 part., quæst. 91, art. 2, ubi in confirmationem adducit illud Ecclesiast. 17: *Deus de terra creavit hominem*, et consentiunt cæteri theologi et Patres, præsertim Chrysostomus, loco citato, et Ambrosius, l. 6, Exaemer., c. 7, Basilius, homil. 9, Exaemer. et Theodoretus, quæst. 19, in Gen., et Cyrillus Alexandrinus, lib. 1, contra Julian., § *Ad hoc et illud*, et Augustinus, dicto libro 12, de Civitat., c. 24, et lib. 9, Gen. ad litter., cap. 15, ubi de formatione corporis Evæ specialiter loquitur: sed ratio, quam adducit, communis est, idem habet de Civit., lib. 16, cap. 6, ubi probat illud verbum, *faciamus hominem*, non posse de Angelis exponi, quia additur, *ad imaginem et similitudinem nostram*. *Nefas autem* (inquit) *est credere ad imaginem angelorum hominem factum*. Denique pro hac veritate adduci possent omnes Patres, qui docent verba illa, *faciamus hominem*, intelligenda esse de tribus personis inter se colloquentibus, et nullo modo de Deo cum Angelis loquente. Quod præter Epiphanium, Cyrillum et alios citatos, docuerunt Hilarius, lib. 4, de Trinit., et Athanasius, orat. contra idola, Ambrosius, l. de Dignit. hominis, et Augustinus, in Imperf. in Gen., cap. ult., et Clemens, lib. 5 Constit. Apost., c. 6. Exclusa enim illa falsa interpretatione, etiam ille error evertitur, quia nullum fundamentum habet, et quia statim additur, *Creavit Deus hominem ad imaginem*. Quod si quis dicat hoc esse dictum de toto homine, non de corpore. Contra hoc est, tum quia non potest unum ab altero sejungi, ut infra declarabo: tum quia statim cap. 2, dicitur, *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ*, quod de formatione corporis necessario intelligendum est.

5. *Pro prædicto errore arguitur.—Respondetur distinctione.—Primum membrum distinctionis datæ conceditur.*—Ut autem ratione hoc declaretur, objicitur prius, quia non repugnabat Angelos cooperari Deo in formatione corporis humani: ergo sine errore, et verisimiliter credi potest, ita factum esse. Antecedens probatur, quia Augustinus et D. Thomas supra docent potuisse Angelos in corporis Adæ formatione aliquod ministerium habere. Item quia illa cooperatio non fuisset ad creationem, quia jam supponebatur materia, et ad illam disponendam poterant Angeli aliquam præstare cooperationem. Respondetur duo posse in formatione illius corporis considerari. Unum est localis congregatio terræ in locum aptum, et convenientem ad disponendum corpus illud: alterum est, organisatio et dispositio illius materiæ formæ humanæ conveniens. Primum istorum facile potuit Angelorum ministerio fieri, et de illo præcipue loquitur D. Thomas, dicto art. 2, ad 1, in exemplum adducens ministerium, quod in ultima resurrectione Angeli exhibebunt, cineres humanos colligendo. Illud autem ministerium non sufficit, ut Angeli dicantur homines creasse, vel corpus ejus formasse, sicut nec in resurrectione sufficeret, ut corpora resurgentium creasse, aut formasse Angeli dicantur, quia illud ministerium est valde remotum per solam applicationem materiæ. Quod variis exemplis declarat Augustinus, lib. 9, Gen. ad lit., cap. 15. Quia neque agricola producit fructus, nec medicus efficit salutem, neque qui cibum præbet dat carnem, sanguinem, aut vires, licet omnes isti applicando activa passivis remote concurrant. Unde quod quidam dicunt ministerio Angelorum factam esse quamdam luteam statuam habentem figuram corporis humani, quam Deus vivificavit, et in corpus humanum transmutavit: hoc (inquam) licet incertum sit, quia nec est simpliciter necessarium, nec Scriptura probatur, non est tamen contra positam assertionem, quia illa statua non esset corpus humanum, nec excederet naturales vires Angelorum, quia per solum motum localem fieri potuisset: an vero ita factum sit, paulo post dicam.

6. *Secundum membrum negatur, ac de illo assertio probatur.* — De altero vero, scilicet organizatione et dispositione hominis præsertim procedit conclusio posita, et in hoc sensu probatur, quia Angeli non possunt organizare corpus, et illud ad recipiendam animam sufficienter disponere: ergo a solo Deo potuit tunc fieri opus illud. Loquor de illo corpore, ut tunc factum est, et ad receptionem animæ præparatum, nam cum homo fit per naturalem generationem, illa organizatio et dispositio corporis naturali virtute a generante fit: secluso tamen ordine naturalis propagationis non potest illud opus fieri ab ulla causa creata sive elementari, aut cœlesti, sive ab omnibus simul, et multo minus ab Angelis, qui non possunt naturaliter materiam transmutare,

aut corpora per se alterare : sed organizatio corporis primi hominis non fuit facta per viam naturalis generationis, ut per se notum est : ergo a solo Deo fieri potuit. Quod si quis dicat, quamvis Angeli non potuerint naturaliter cooperari illi actioni, potuisse nihilominus ut instrumenta Dei illa coefficere. Respondemus, esto id fuerit possibile, nullo modo affirmari posse, ita esse factum, quia fuisset opus miraculosum, quod sine fundamento asserendum non est. Præsertim quia inde sequeretur Angelos cum Deo hominem procreasse, quia qui sufficienter disponit materiam ad introductionem, et unionem formæ, compositum producit, physice loquendo, hoc enim modo homo generat hominem : hoc autem Angelis tribuere, erroneum est, quia repugnat Scripturis, ex quibus habemus solum Deum ex terra hominem creasse, ut allegatum est ex Gen. 1, 2 et 5, Ecclesiast. 17, 1, ad Corinth. 10, et ad Coloss. 3, et confirmant omnia, quæ ex Patribus adduximus. Ac denique confirmatur, quia alias etiam omnia animantia, ut vegetabilia dici possent facta ministerio, et cooperatione Angelorum : imo consequenter, et majori ratione ita dicendum esset. Consequens autem erroneum est, nam hoc esset facere Angelos creatores universi, quamvis minus principales.

7. *Pro assertione amplius stabilienda dubium proponitur, sitne corpus Adæ in instanti, vel successive formatum.* — Ut autem hæc veritas amplius declaretur, interrogari potest, an corpus Adæ in instanti fuerit formatum, seu productum, vel per successionem aliquam. Ut autem interrogationis sensus percipiatur, advertendum est non esse dubium, quin productio Adami in uno instanti facta sit, nimirum in illo, in quo anima fuit creata, et corpori unita. Unde consequenter etiam est certum corpus Adæ in uno determinato instante incepisse, esse corpus humanum, sive per corpus humanum intelligas corpus jam informatum anima humana, sive intelligas corpus ultimate dispositum ad introductionem animæ humanæ, ut prius tantum natura, quam informatio ejus : quia utroque modo illa dispositio corporis simul duratione cum anima ejusque unione incipit. Quia vero hæc ultima dispositio ante ultimum terminum suum habet latitudinem, vel intentione qualitatum, vel in condensatione, vel rarefactione materiæ, ut ex illa possint varia membra duriora, vel meliora sub hac vel illa figura formari : ideo quærimus, an illud instans, in quo fuit consummata ultima dispositio, et organizatio illius corporis, fuerit terminus præcedentis alterationis et mutationis successivæ, sicut est in humana generatione, vel potius fuerit tota facta in uno instanti, in quo simul inceperit, et totum corpus Adæ, et omnia membra ejus, et omnes qualitates, et variæ dispositiones, ac figuræ membrorum omnium. Ita ut tota illa materia immediate ante illud instans fuerit sub forma terræ, aut luti, et sub uniformi dispositione in omnibus partibus suis, in illo vero instanti cœperit tota esse cum integra varietate membrorum, et omnium dispositionum corporis humani, anima rationali in eodem instanti formati.

8. *Pro formatione instantanea videtur stare D. Thomas al ique theologi.* — In hoc dubio nihil invenio expresse dictum a D. Thoma in hac materia, tamen si attente legatur in dicta q. 91, art. 2, et sequentibus insinuare videtur productionem, seu formationem illius corporis subito, et in momento totam factam esse, superiori modo supra explicato. Et idem videntur sentire alii theologi ; et videtur posse colligi ex Damasceno, lib. 2, de Fide, c. 12, dicente, *Corpus, et anima una creata sunt, non autem ut Origenes deliravit, hæc prius, illud posterius.* Quod etiam sentit Gregorius Nyssenus, libro de Opificio homin., c. 28 et 29, ubi ex professo impugnat eos, qui dixerunt corpus Adæ fuisse productum prius tempore, quam anima informaretur : quod etiam docet D. Thomas, d. q., art. 4, ad 3. Ergo consequenter sentiunt hi Patres, totam corporis dispositionem in uno instanti fuisse perfectam. Nam si paulatim, et successive facta esset, necessario corpus illud aliquo modo tempore præcessisset animæ introductionem.

9. *Suadetur hac sententia.* — Et suadetur hæc sententia primo ex verbis illis Gen. 2 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.* Quibus verbis insinuantur duo. Primum est hominem formatum esse immediate ex limo terræ, sine ulla mora intermedia : aliud est, simul fuisse corpus illud formatum et hominem productum. Unde sicut homo in illo solo instanti totum corpus formatum est. Secundo idem suadetur, quia alias illa materia limi, si paulatim, et successive ad formam hominis disposita est, prius extitisset sub forma vegetativa tantum, vel sensitiva, quam perveniret ad rationalem, sicut fit in naturali hominis generatione : nam est eadem ratio, quia id non provenit, nisi ex eo quod in successiva mutatione non fit transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium. Consequens autem non videtur admit-

tendum, tum quia alias prius fecisset DEUS embrionem, quam hominem : tum etiam quia eadem ratione dici posset successive fuisse dispositas partes organicas corporis Adæ, et consequenter principaliores partes, ut sunt cor, cerebrum, et hepar, prius fuissent informatæ anima rationali, quam reliquæ partes, sicut fit in hominis generatione. Hæc autem absurda sunt, cum tamen eadem sit de omnibus ratio.

10. *Quibus tribui queat successiva formatio.* — *Probatur ex Genes.* 2. — Contraria vero pars, nimirum corpus illud successive organizatum esse, attribui potest auctoribus dicentibus corpus Adami prius fuisse productum, quam anima rationali informatum. Quam docuit Chrysostomus, homilia duodecima et decima tertia in Genesim, et sequitur Abulensis, Genesis secundo, et Castro contra Hæres., verbo *Anima*, hæres 3. Nam hi auctores non intellexerunt corpus Adæ perfecte humanum, id est, cum ultima dispositione ad animam tempore præcessisse informationem animæ : hoc enim contra rationem philosophicam est, et sine ullo fundamento fuisset excogitatum : intelligunt ergo corpus hominis delineatum, et externa hominis forma compositum, et imperfecte dispositum præcessisse tempore introductionem animæ, ac proinde ab imperfecto ad perfectum successive producendo, tandem ad ultimam dispositionem pervenisse; et sic probatur hæc sententia ex illo Genes. 2 : *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Nam hoc loco sermo est de formatione hominis quoad corpus, ut sentit Augustinus, lib. 13, de Civit., c. 24: *Quia Deus non nisi corpori inspiravit spiraculum vitæ.* At vero corpus illud jam habebat faciem hominis, quando Deus inspiravit in illud : ergo prius fuit homo formatus de limo terræ, et externam formam hominis habuit, quam informaretur anima, ac proinde successive formatum est.

11. *Item ratione.*— Ratione ostendi hoc potest, quia non potest formari corpus hominis ex terra nisi intercedente aliqua mutatione locali: sed mutatio localis non potest fieri in instanti: ergo nec transitus ille materiæ existentis sub forma terræ in corpus humanum perfectum potuit fieri in instanti, ac subinde necessaria fuit aliqua successio, in qua corpus hominis formaretur. Major probatur, quia limus terræ erat uniformis in figura raritate, vel densitate: ergo ut ex illo fierent varia membra corporis humani distincta in figuris, situ, condensatione, vel raritate, necessarium fuit partes illas secundum locum mutari, ut facile consideranti patebit. Minor autem nota est in Philosophia. Et ideo, si portio illa terræ ex variis locis congreganda fuisset, in aliquo tempore saltem brevi id fieri oporteret: ergo similiter si pars limi densanda fuit ad conficiendum os, verbi gratia, vel caput hominis, in tempore densari debuit, quia licet condensatio non sit proprie motus localis, non tamen fit sine mutatione locali, ac proinde successionem requirit, et sic de cæteris membris: ergo non potuit illud corpus perfecte formari in unico solo instanti.

12. *Dubium agitatum utrinque difficilem.* —Hoc dubium simile est illi, quod de conceptione corporis Christi Domini tractavi, in 2 t., 3 p., disp. 11, sect. 2, ubi utramque partem esse dixit difficilem. Nam spectando puram rationem philosophicam, videtur facilius dici organizationem illius corporis cum aliqua successione factam esse, saltem quoad mutationem, per quam omnes, et singulæ partes materiæ in eo situ et loco constitutæ sunt, in quo in instanti productionis et informationis animæ esse oportebat. At vero considerando testimonia, et rationes theologicas, censui, probabilius simpliciter esse, et omnino verum, corpus Christi in uno momento perfecte formatum esse, et immediate ex sanguine Virginis. Ex qua resolutione in præsenti infero, potuisse Deum eodem modo corpus Adæ perfectum in momento, et immediate ex limo formare, quia est eadem ratio. Nam licet corpus Adæ fuerit majus, et perfectæ ætatis et magnitudinis, ut infra dicemus, nihilominus inde non oritur major repugnantia, ut per se notum est. An vero ita factum sit, profecto non est ita certum de corpore Adæ, sicut fuit de corpore Christi ; tum quia neque ex aliis principiis fidei ita colligitur, nec ex Patrum doctrina æque confirmatur ; tum etiam, quia illud non est factum in conceptione Christi sine magno miraculo, ut ibi declaravi, quod miraculum in summo Dei opere, et maxime miraculoso convenientissimum fuit: in præsenti autem opere, quod tantum ad productionem hominis in esse naturæ pertinebat, non videtur vel affirmandum, vel exaggerandum miraculum (ut sæpe dixi) cum necessarium non sit. Nam sine dubio potuit Deus per mutationem successivam formare corpus illud, ut probat ratio adducta in posteriori sententia. Quæ vero in priori adducuntur, solum probant corpus ultimate et perfecte dispositum non præcessisse tempore animæ creationem. Neque videtur necessarium, ut

transitus a limo terræ ad esse hominis immediatus fuerit, et ita Augustinus, lib. 2, de Genes., contr. Manich., cap. 8, utramque ex dictis sententiis sub disjunctione, et ut probabilem ponit; licet in lib. 1, Retraction., c. 10, tandem sententiam de antecessione corporis ad animam præferre videatur.

13. *Prior tamen sententia in num. 8, posita magis probatur.* — Nihilominus tamen primæ sententiæ ut probabiliori adhæreo, asseroque corpus illud in instanti fuisse formatum, ita ut ex terra immediate fuerint facta ossa, caro, nervi, et omnia similia, quæ simul etiam inter se facta, et debite ordinata composita fuerunt. Ducor primo, quia hoc est magis consentaneum verbis illis : *Faciamus hominem*, et *creavit Deus hominem*, et *formavit Deus hominem.* In quibus verbis ultimis vel non est necesse intelligere solum corpus, sed totum hominem, sicut intelliguntur priora (nam totus homo dici potest formatus ex limo terræ, quamvis solum ex parte corporis inde fuerit productus) vel licet de solo corpore verba illa intelligantur, non inde colligitur, fuisse corpus illud prius tempore productum, sed ordine tantum naturæ, explicatur enim ibi distincte et per partes quod simpliciter in capite primo dictum fuerat, Deum creasse hominem, id enim fecit, partim corpus ex luto configurando, partim spiraculum vitæ inspirando : utrumque autem simul fieri potuit cum solo ordine naturæ, vel mutuo inter partes illas, in diverso genere causarum : vel certe præcipue ex parte corporis in ordine executionis, licet anima fuerit prior ordine intentionis. Semper tamen significatur, utrumque factum esse simul duratione per indivisibilem, et instantaneum totius hominis productionem. Secundo moveor, quia hoc modo credimus produxisse Deum in instanti cætera animalia etiam quoad corporum accidentalem formationem, organizationem et dispositionem, scilicet pisces et volatilia ex aqua, et cætera animantia ex terra, quia omnia produxit simplici, et absoluto imperio, ut ex modo loquendi Scripturæ colligitur : ergo a fortiori de corpore hominis idem dicendum est. Tertio est optima ratio, quia licet Deus produxerit hominem, et cætera animantia ex præjacente materia, nihilominus produxit illa altiori modo quam per naturalem generationem, ac proinde per quemdam secundarium modum creationis, ut in superioribus declaravi : et ideo sicut per creationem ex nihilo fiet corpus humanum simul quoad omnia sua membra, et omnem dispositionem, et figurationem eorum : ita non obstante præsuppositione materiæ subito creari potuit et debuit. Nam licet ille modus productionis altior sit, et in hoc sensu dici possit supernaturalior, nihilominus est magis accommodatus primæ productionis substantialium rerum a potentissimo auctore suo.

14. *Consectarium ad sententiam proxime probatam non concurrisse Angelos ad formationem prædictam.* — Quod si hæc opinio vera est, certius erit Angelos non solum non fuisse cooperatos ad productionem corporis humani, ut humanum est (quod est certissimum, ut dixi) verum etiam neque ad illud corpus formandum, vel organizandum. Imo neque ad aliquam terram congregandam ministerium aliquod exhibuisse, quia ex illo limo terræ prout immediate antea in limo jacebat, subito creavit Deus hominem juxta prædictam sententiam. Si autem aliqua successio admittatur in figuratione humani corporis quoad materiæ quantæ densationem, et figurationem sic quidem facilius admitti potest aliquod Angelorum ministerium, non vero tale, quod pertingeret ad perfectionem corporis humani, non tantum ut humanum est, verum etiam, ut animale prius tempore formatum, in aliquo esse minus perfecto, id est, habens carnem, et ossa, etc., nondum tamen apta et proxime disposita ad animam rationalem, sed ad aliquam minus perfectam, et quasi in via ad illius introductum. Nam hoc etiam non potest tribui Angelis, tum quia non est verisimile, hunc ordinem productionis in prima hominis creatione servatum esse; tum etiam quia etiam Angeli neque per se virtutem habent ad efficiendum corpus illud animale in statu illo imperfecto, neque etiam applicando activa passivis illud efficere poterant, quia etiam corpus hominis sub illo statu non fit naturaliter, nisi per virtutem formativam seminis, quæ per solam applicationem extrinsecorum agentium suppleri non potest, sed tantum virtute divina, sicut de animalibus perfectis in superioribus diximus.

15. *Quem ad summum concursum habere potuerunt.* — *Sed de facto nullum videntur habuisse.* — Quapropter ad summum potuerunt Angeli juxta illam sententiam congregare limum, et ex eo quasi statuam similem humano corpori per localem motum compingere et configurare, et in eo statu constituere, in quo sine interventu alicujus novæ mutationis localis, vel condensationis, aut rarefactionis, quæ illam requirat, per subitam alterationem fuert ini

instanti corpus illud a solo Deo factum humanum, et per inspirationem animæ vivificatum. Qui modus facilior quidem est, licet non necessarius, nec fortasse conveniens, ut dixi. Et similiter illo posito fuit quidem possibile illud angelicum ministerium, tamen hoc etiam incertum est. Unde divus Thomas supra de possibili tantum locutus est, non de facto: imo Augustinus, lib. 9. de Genes. ad litter., c. 15, dixit neminem posse affirmare, quale fuerit, et consequenter neque an fuerit, quia nulla auctoritate, vel sufficienti conjectura id potest affirmari. Unde fortasse etiam juxta hanc sententiam probabilius creditur Angelos nullum prorsus ministerium in hac productione, seu formatione corporis humani habuisse. Quia licet corpus illud prævia aliqua mutatione successiva formatum fuerit: illa tamen cum tanta celeritate, et potentia creatoris facta est, ut nullum locum Angelorum ministerio concesserit, quia vel eorum naturalem virtutem superabat, vel certe supervacaneum erat.

16. *Dubium alterum bipartitum. — Responsio ad priorem partem. — Posterioris partis responsio remittitur.* — Tandem inquiri hic potest de illo corpore, an fuerit creatum cum omni perfectione necessaria, ac debita animæ rationali, seu corpori consentaneo tali animæ, vel (ut ita dicam) illa digno. Hoc autem dubium tractari potest, vel de perfectione quasi specifica, seu essentiali talis corporis, velde individuali, integrali, seu consummata etiam quoad statum, seu ætatem. In priori sensu non est quæstionis locus : necessarium enim fuit corpus illud habere hujusmodi specificam perfectionem, non solum quia proprie loquendo hanc perfectionem specificam et essentialem ab anima formaliter recipit, sed etiam quia necessario habere debuit illas dispositiones, et in eo gradu, quem anima ipsa rationalis ad informandum corpus ex vi suæ essentiæ, et speciei requirit. Nam corpus sic proxime dispositum potest suo modo dici specificum, et connaturale homini ratione suæ speciei : et ideo non est dubium, quin corpus Adæ hanc perfectionem habuerit ad tale individuum determinatum. Statim vero succedit quæstio, cum anima rationis sit perfectissima omnium formarum, cur corpus etiam humanum non fuerit factum cæteris omnibus excellentius, vel in materia ut cœlesti, vel meliori, vel saltem in omnibus proprietatibus corporalibus, magnitudine, viribus, perspicacia sensuum et similibus. Sed hæc quæstio ad nos non spectat in præsenti, est enim philosophica, et in libris de anima tractari solet, ideoque uno verbo dicimus, animæ datum esse corpus, quod esset ad cognoscendum aptissimum, et ad hoc necessarium fuisse, ut ex tali materia conditum, et tali temperamento esset affectum : ideoque in hac perfectione eminere debuisse, etiamsi in aliis proprietatibus, quæ cum hac conjungi non poterant, careret. Ut latius divus Thomas prosequitur, dicta q. 91, art. 3 et 4, et Gregorius Nyssenus, de Hominis opific., cap. 30, et Lactantius, lib. de Opific. Dei, a cap. 2, et Ambrosius, lib. 6, Exaem., cap. 9, Basilius, homil. 10 et 11, Exaem., et videri etiam potest Galenius, libro 8, de usu partium. De altero vero sensu quæstionis, scilicet, de individui perfectione in tertio capite commodius dicemus.

CAPUT II.

UTRUM CORPUS EVÆ EX COSTA ADÆ FUERIT PRODUCTUM, ET QUOMODO.

1. *Cajetani opinatio in prima parte hujus capitis.* — Priusquam de aliis circumstantiis hujus creationis dicamus, de formatione corporis primæ mulieris dicere oportet, quia cætera utrique, viro et fœminæ, communia sunt. Creationem igitur Evæ in 2 capite Genesis, ita Moyses describit : *Immisit Dominus Deus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea, et ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem*, etc., per quæ verba videtur prior pars quæstionis definita. Nihilominus tamen Cajetanus super Genesim ausus est negare corpus Evæ fuisse revera formatum ex costa Adæ, ideoque verba Scripturæ metaphorice interpretatur. Aliosque in ea sententia fuisse refert Molina, tractatu de opere sex dierum, disput. 24, neminem tamen in particulari nominat, neque ego illum reperi, nec Castro, aut Prateolus illum referunt : imo Pereira, l. 4, in Genes., disputat. de format. Evæ, unum Cajetanum (ait) hanc litem movisse. Motus est autem Cajetanus ob difficultates, quæ ex tali modo productionis oriuntur. Prima est, quia alias vel corpus Adæ fuisset monstrosum ante formationem Evæ, vel post illam mancum permansisset. Consequens autem est absurdum : ergo nullatenus in prima rerum productione admittendum est. Sequela patet, quia vel Adam creatus fuit cum aliqua costa supra numerum corpori humano connaturalem, et ita habuit corpus monstrosum, vel tantum habuit costas

debitas corpori humano, et sic ablata una, corpus mancum relictum est.

2. Secunda, quia in costa Adæ non erat sufficiens materia ad integrum Evæ corpus formandum : ergo si aliunde alia materia necessaria sumpta est, potius ex re alia formata fuit Eva, quam ex costa Adæ, quia in majori quantitate aliunde sumpta fuit, et consequenter superfluum fuisset, costam ab Adamo auferre solum ad illius materiæ complementum, cum facilius multo potuerit tota aliunde sumi. Tertia ratio sit, quæ in superioribus sæpe tacta est, quia in prima rerum productione non sunt multiplicanda miracula sine necessitate. Non potuit autem mulier illo modo formari, nisi valde miraculose : ergo credendum non est ita factum esse, ut littera Genesis in cortice sonare videtur. Quarto supponit Cajetanus Adamum et Evam prius fuisse simul creatos, æque primo (ut sic dicam) propter illa verba Genes. 1 : *Masculum et fœminam creavit Deus.* Unde infert narrationem de formatione Evæ ex costa non posse ad litteram intelligi, quia non potuit Eva bis produci : ergo solum fuit quædam parabola per quam et defectus mulieris comparatione viri, et diminutio roboris ex animo viri ob uxorem significata sunt, cum aliis, quæ late prosequitur. Quinto exemplis id confirmat, et imprimis ait, etiam soporem Adæ metaphorice intelligendum esse, et per illum significari defectum virtutis in viro, quando fœminam generat. Deinde ponderat, quod ibi præmittitur de animalibus quæ Deus adduxit coram Adam, ad inquirendum, an in eis inveniret adjutorium simile sibi, quod plane ridiculum esset, si ad litteram intelligeretur. Aliud est de verbis illis, *et adduxit eam ad Adam.* Nam si Eva fuisset ex costa Adæ formata, creata esset illi conjunctissima : ergo non potuisset ad illum adduci : ergo non possunt verba illa ut sonant ad litteram intelligi. Addit etiam aliud, *hoc nunc os ex ossibus meis,* quod per metaphoram exponit de omni muliere, et quod dicatur os de ossibus viri, quia nimirum de robore viri in muliere salvatur, et caro de carne, quia in fœmina affectus carnis non minuitur. Denique inducit ex capite tertio maledictionem serpentis, quam etiam figurare intelligendum esse putat.

3. *Catholica assertio contra Cajetanum. — Probatur prima ex Scriptura.* — Nihilominus sententia catholica est verba illa Scripturæ esse ad litteram intelligenda. Ac proinde vere, ac realiter tulisse Deum unam costam Adæ, et ex illa corpus Evæ formasse. Probatur primo ex ipsa narratione Genesis; tum ex illa ratione generali, quod narratio illa est historica, et quod historia non est ad metaphoras traducenda, nisi ubi fuerit manifesta, vel in aliis locis Scripturæ ita declarata, vel per Ecclesiam exposita : nihil autem horum in præsenti invenitur; tum etiam, quia ex ipso contextu sermonem esse proprium constare potest. Nam in fine capitis primi Moyses brevi compendio narravit Deum creasse hominem masculum et fœminam. Statim vero cap. 2, utriusque corporis productionem distincte, et singulatim declarare volens, prius de viro dicit : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* postea vero productionem Evæ describit, dicens : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem.* Ergo sicut proprie locutus est, narrando creationem Adæ, ita etiam narrando creationem Evæ. Et comprobatur hic sensus ex aliis Scripturæ locis, dicitur enim Tobiæ 8: *Tu fecisti Adam de limo terræ, dedistique ei adjutorium Evam,* et clarius Eccl. 17 : *Deus creavit de terra hominem,* ubi de solo Adam evidenter loquitur, nam subdit inferius : Creavit ex ipso *adjutorium simile sibi,* ubi ponderanda est particula *ex ipso :* nihil enim clarius dici poterat. Nam sicut prius dixerat hominem de terra esse creatum, ita dicit postea fœminam ex viro, in hoc distinctionem constituens inter utriusque productionem. Unde dixit Paulus, 1 ad Cor. 11 : *Non vir ex muliere, sed mulier ex viro,* et Actor. 17, dixit idem Paulus : *Fecitque ex uno omne genus hominum, inhabitare super universam faciem terræ.* Unde non minus errat Cajetanus, dicens simul creasse Deum Adam et Evam, alias non fecisset Deus ex uno omne genus humanum, sed ex duobus contra verba Pauli. Imo etiam contra expressam sententiam Sapientiæ, cap. 10, ubi de Adam dicitur : *Primus formatus est a Deo Pater orbis terrarum, cum solus esset factus.* Quomodo enim aliquando solus fuit, si semper sociam habuit ? Denique Paulus 1, Tim. 2, expresse dicit : *Adam primus formatus est, deinde Eva.*

4. *Probatur secundo ex Patribus, et communi sensu Ecclesiæ.* — Secundo Patres omnes, et universa Ecclesia usque ad Cajetanum ita Scripturam intellexerunt, ut tanquam rem certam, et catholicam crediderunt Evam ex costa Adæ fuisse formatam. Quod adeo verum credidit Hieronymus, super Epist. ad Philem., ut dixerit, *non posse aliquem in Deum credere, nisi credat vera esse, quæ scripta sunt,* quæ sic numerat : *Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius, et latere fabricatam, Enoch translatum,*

etc, sentiens tam esse de fide illud secundum in proprietate intellectum, sicut primum, et tertium. Et epist. 61, ad Pammach. de errorib., Joan. Hierosolymitani dicit: *Evam in typo Ecclesiæ fuisse de costa viri ædificatam:* consentit Chrysostomus, homil. 15, in Gen., et Augustinus, de Civ., c. 21 et 23, Gregorius, homil. 6, in Ezechiel., consentiunt denique omnes Patres super locum Gen. et ad Eph. 5. Ac denique Concilium Viennense in Clementina I de Summa Trin., ait, Ecclesiam formatam esse de latere Christi, typumque ejus fuisse formationem Evæ ex costa Adæ: consentit denique Innocentius III, in capite *Gaudemus*, de Divort., dicens: *Ab initio una costa in unam fœminam est conversa.* Propter quæ Alfonsus de Castro, in verbo Adam, non dubitavit sententiam Cajetani inter hæreses ponere, quem secutus est Prateolus, qui declarant se doctrinam, non personam damnare, quia sine dubio credendum est, absque pertinacia errasse.

5. *Probatur tertio ratione.*—Tertio pro materiæ qualitate possumus ratione argumentari, quia Moyses per illa verba narrat aliquam actionem Dei circa primam mulierem, seu ejus productionem; sed nulla potest designari actio Dei, quæ per illa verba metaphorice intellecta describatur: ergo necessario intelligenda sunt de actione, quæ in omni proprietate per illa verba significatur. Minorem sufficienter probamus ex ipso discursu Cajetani; dicit enim per ablationem costæ significatam esse diminutionem roboris ex animo viri ob uxorem, et per costam significatam esse socialem vitam inter virum et uxorem, et per costam quatenus una tantum nominatur significari debilitatem fœminæ, et in eo, quod dicitur, replevisse Deum carnem pro ea, significatum esse, quod diminutio roboris in viro ob uxorem prolis fructu compensatur. Sed in his omnibus licet Cajetanus suo arbitrio verba metaphorice interpretetur, nunquam declarat aliquam actionem Dei, quæ per verba illa metaphorice narretur, ut facile consideranti patebit. Verba autem Scripturæ, quæ actionem Dei narrant, etiamsi vel in re facta, vel in modo actionis aliquam metaphoram habere dicantur, necessario actionem aliquam significare debent, ut vera in aliquo sensu sint. Illa autem verba, *tulit, replevit, ædificavit*, actionem, imo actiones significant: ergo etiamsi metaphora in verbis permitteretur, ad veritatem semper est necessarium saltem metaphorice aliquam Dei actionem significari. Nulla autem a Cajetano explicatur, nec facile excogitari potest, etiamsi fingendi detur licentia.

6. *Accommodationes Cajetani absque fundamento: non sic quæ Patres mysteria considerant.*—Unde illæ accommodationes Cajetani essent quidem tolerabiles, si salva proprietate verborum in ipso opere tanquam mystico, et significativo considerarentur. Nam tamen sunt prætermittenda altiora mysteria, quæ in illo modo productionis mulieris a sanctis Patribus considerantur, ut quod voluerit Deus fœminam ex viro creare, ut societatis unitatem, ac vinculum concordiæ vehementius eis commendaret, ut dixit Augustinus 12, de Civit., cap. 21. Item ad significandum debitam subordinationem ad unum caput, item ad repræsentandum maximum matrimonii vinculum non solum in matrimonio carnali, Matt. 19, sed etiam in spirituali inter Christum et Ecclesiam, ut sentit Paulus ad Ephes. 5, et plures Patres, quos citavi, 3 p., q. 1, art. 3, in Comment. circa solut., ad 5, quæ omnia eludit Cajetanus sua metaphorica interpretatione. Ipsi vero Patres, dum hæc mysteria non in metaphora verborum, sed in ipsius divini operis significatione considerant, veritatem catholicam magis explicant et confirmant.

7. *Satisfit argumentis Cajetani.* —*Ad 1, in n. 1, quod multo ante responderit D. Thomas.* —Superest, ut argumentis Cajetani satisfaciamus, quibus respondendo, alteram quæstionis partem expediemus, quomodo scilicet, opus hoc a Deo factum fuerit. Primum ergo, et fere totum fundamentum Cajetani fuit dilemma illud, quod Adamus vel fuisset monstrosus ante formationem Evæ, vel postea mancus. Quod argumentum jam proposuerat D. Thomas, 1 p., q. 92, art. 3, secundo loco, et in solutione videtur illam partem eligere, scilicet quod Adam fuerit creatus habens illam costam, ultra eas, quæ ipsi erant connaturales, eamque occupasse illum locum corporis, quem postea Deus carne replevit, sicut in aliis corporibus humanis naturaliter invenitur. Negat autem hoc fuisse monstrosum; quia costa illa erat de perfectione Adæ; non prout erat individuum quoddam, sed ut erat principium speciei humanæ; sicut semen inquit D. Thomas, si consideretur respectu individui, superfluum videtur, respectu vero conservationis speciei necessarium est. Et hanc opinionem frequentius theologi approbant, et eam late defendit Abulensis, Genes. 13, q. 393, et ibi Hugo de sancto Victore et Lyra.

8. *Instantia contra responsionem D. Tho-*

mur.—Solvitur variis modis.—Sed instari potest, quia non est simile in exemplo allato. Nam semen naturale est homini, non tanquam pars ejus, sed tanquam superfluum alimenti, quod ex nutritione naturaliter sequitur, sicut etiam multæ aliæ superfluitates ex nutritione sequuntur : ad perfectionem autem naturæ, et sapientiam auctoris ejus pertinuit illam partem superfluam ex alimento relictam ad bonum speciei ordinare, ita eam elaborando et disponendo, ut aptum esset generationis instrumentum. At vero costa ultra numerum ordinarium non est naturalis homini, neque Adæ fuit : ergo quamdiu Adam illam habuit, non potuit non esse monstrosus, sicut esset si sex digitos in manu habuisset. Respondetur, illam costam non fuisse naturalem tanquam requisitam ad naturale complementum corporis humani, vel per naturalem ejus actionem producibilem, nihilominus tamen dici posse aliquo modo naturalem ex institutione auctoris naturæ. Nam in prima emanatione a suo auctore, vel in modo ejus natura non postulat ab intrinseco determinatum modum, sed in hoc auctori naturæ subordinatur, et ita ille modus productionis dici potest naturalis, quem ipse auctor tanquam magis consentaneum tali naturæ determinavit. Quia ergo Deus decreverat unum tantum hominem ex terra facere, ut ex illo reliqui homines originem ducerent, ideo illum produxit cum integritate corporis ad illum finem accommodata : et ideo talis integritas dici potest naturalis primo homini, ut primus fuit, etiamsi aliquid haberet, quod ipsi ut homini tantum necessarium non fuisset ; et ob eam rem non poterit dici talis homo fuisse monstrosus propter illam costam, quia quomodocumque aliquid naturale sit, monstrosum non efficit. Maxime quod id proprie appellatur monstrosum, quod casu, et per accidens evenit præter intentionem naturæ : illa autem costa per se, et ex intentione auctoris naturæ, et ad ejusdem naturæ bonum addita est. Accedit, quod illa costa etiamsi esset ultra naturale numerum, nullam deformitatem in illo corpore causabat, eo quod esset occulta : nec mutabat corporis figuram, neque ejus magnitudinem augebat, nec actiones aliquo modo impediebat, et a vicinis partibus carnis solum in densitate, ac duritie, et similibus qualitatibus differebat; ideoque vel nullam vel parvam imperfectionem illi corpori afferebat. Ac denique si qua fuit illa imperfectio, non fuit (ut ita dicam) permanenter, sed quasi in via per brevissimum tempus ; et ideo nullum fuit inconveniens primum hominem in via generationis (ut sic dicam) ita fuisse creatum.

9. *Responsio aliorum ad prædictum argumentum Cajetani.* — Nihilominus alii alteram partem præferendam putant, nimirum, costam illam, ex qua formata fuit Eva, fuisse unam ex numero earum, quæ corpori humano necessaria sunt. Ita tenet Catherinus, Gen. 2, referens antiquiorem hujus sententiæ auctorem, quem non nominat, et in eamdem propendit Pereira, quia et videtur facilior, et aptior ad finem propter quem Deus mulierem ex costa viri formavit, scilicet, ad significandam conjunctionem aptissimam inter virum et uxorem, nam hoc melius significatur, si formatio illa ex costa maxime propria et necessaria, quam si ex superflua, et quasi adventitia, et solum ad tempus data, facta fuit. Ad evitandum autem inconveniens, quod Cajetanus infert, dicunt isti auctores Deum non solam carnem, sed etiam costam aliam Adamo restituisse. Nam licet Scriptura dicat, *Et replevit carnem pro ea,* non excludit costam. Unde intelligi potest, supplevisse costam carne circumdatam ; sicut etiam dicit Scriptura tulisse Deum unam de costis Adæ : per quod non excludit carnem, nam quod illam etiam abstulerit, significavit Adam, cum dixit, *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Atque ita facile concluditur, nulla ex parte mansisse Adam mancum, seu diminutum per reliquum vitæ tempus post formationem Evæ ; atque hæc sententia probabilis quidem est, et plausibilis. Objici vero potest, quia juxta vulgatam editionem, durum est dicere, replevisse Deum costam pro costa, et carnem pro carne, cum Scriptura dicat, replevisse carnem pro costa. Respondent aliqui, etiamsi illa costa ab Adamo ablata fuerit ex duodenario numero costarum quem natura hominis in unoquoque latere postulat, et sola caro pro illa restituta fuerit, nihilominus Adam non mansisse mancum, quia caro, qua repletus fuit locus costæ, accepit a Deo robur, et firmitatem costæ, quod perinde est, ac si alteram costam loco prioris acciperet. Sed hoc non placet, quia si illud robur erat per solum extrinsecum adjutorium Dei, fuisset perpetuum miraculum, quod ponendum non est : præsertim quia per illud non tollitur, quin pars illa de se esset debilis, et homo ille ex aliqua parte mancus. Si autem robur illud esset ex intrinseca dispositione, et qualitatibus illius partis, perinde est, ac si dicatur carnem illam restitutam, fuisse costam : nam vix intelligi potest idem robur intrinsecum, et naturale in illa

parte nisi habeat siccitatem, et duritiam costæ, vel saltem melius, et facilius illud robur resarciretur, restituta costa, et omnis alius modus esset diminutus et præternaturalis. Melius ergo respondebitur quod sicut nomine costæ, cum dicitur ablata, caro aliqua subintelligitur, ut infra videbimus, ita e contrario sub nomine carnis intelligi etiam costam cui adhærebat: est ergo utraque opinio probabilis. Ego tamen priori ut communiori adhæreo. De illis autem verbis Adæ, *Hoc nunc os*, etc., plura inferius dicam.

10. *Pro secundo argumento in num. 2, discutitur dubium. — Prima explicatio dubii.* — Secunda ratio Cajetani postulat, quomodo ex parva costæ materia integrum mulieris corpus ædificari potuerit. Primus modus hoc explicandi fuit Hugonis de Sancto Victore, lib. 1, de Sacram., p. 6, c. 26 : *De sola ipsius costæ substantia, sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsa multiplicata corpus Evæ factum esse.* Quod declarat, quia ita Christus quinque panes multiplicavit, ut ex illis quinque millia hominum satiare potuerit. Hanc sententiam sequitur Magister, in 2, distinct. 18, cap. 4, et confirmat argumento a nobis facto, quia alias potius dicenda esset Eva formata ex alia materia, quam ex costa, quia illa fuisset in majori quantitate, et videtur sequi Durandus ibi quæst. 1, nam licet in discursu quæstionis solum loquatur de possibili, tamen per hoc respondet quæstioni, quam de de facto proposuerat. Definit ergo Evam fuisse formatam ex sola illa materia, et fundatur solum in hoc, quod potuit Deus id facere, et Scriptura indicat fecisse, cum aliam materiam non indicet. Gabriel item ibi art. 3, problematice utramque sententiam defendit. Ægidius etiam ibidem, q. 1, art. 3, late demonstrare contendit id non fuisse impossibile: quid autem factum sit, non satis declarat. Argentinas vero ibidem articulo quarto, utrumque distincte in duabus conclusionibus affirmavit. Item Henricus, quodlib. 7, quæstion. 9, affirmat de possibili, et de facto tacet. Denique Alensis, 2 part., quæst. 58, membr. 4, § 1, in fin., absolute dicit, in costa fuisse possibilitatem, ut ex illa parte reliqua formarentur.

11. *Verior dubii explicatio.— Materiæ ejusdem multiplicatio situalis non implicat.* — At vero D. Thomas, 1 part., quæst. 92, art. 3, ad 1, non solum negat id factum esse, sed etiam affirmat fuisse omnino impossibile, et sequitur Gregorius, dicta quæst. 18, q. unic., et hæc sententia recte intellecta mihi magis probatur. Pendet autem fundamentum ejus ex physica quæstione, scilicet, an portio materiæ sub parva quantitate existens possit sub majori quantitate constitui sine rarefactione, et absque existentia materiæ in pluribus locis, et subdistinctis quantitatibus secundum easdem partes. In qua quæstione ego censeo id esse impossibile : et quoad hoc sequor sententiam D. Thomæ et Gregorii, quam in philosophia docui, et latius confirmavi; et quoad hanc partem Gabriel non contradicit, si attente legatur. Addit tamen, posse Deum eamdem partem materiæ in seipsa multiplicare, utique replicando illam in diversis sitibus, et sub diversis partibus quantitatis, et hoc modo ait, totam materiam costæ fuisse in brachio, et in pede, et in cæteris partibus ei æqualibus; et sine hac multiplicatione fatetur, non potuisse majus corpus ex illa costa fieri, sine magna rarefactione. Et hunc modum ego etiam arbitror esse possibilem, quia revera non implicat contradictionem, ut ex philosophia etiam suppono.

12. *Non tamen ita formatum esse corpus Evæ ex parva costæ materia probatur. — Sed aliunde suppleta a Deo est reliqua materia.*— Dico tamen de facto nullo modo esse asserendum, corpus Evæ hoc miraculoso modo, et maxime supernaturali fuisse formatum, id est, ita ut tota materia illius costæ fuerit repetita, et simul posita in singulis membris, vel partibus Adæ subdistinctis partibus quantitatis. Quia alias non solum in fieri, sed etiam in facto esse, et in conservatione Evæ corpus miraculosum fuisset, et supra naturam ita subsisteret, et conservaretur, quod nullatenus dici potest, quia nullum rationis, vel auctoritatis fundamentum habet, et quia est a prima institutione naturæ valde alienum. Item quia eadem ratione posset quis fingere etiam corpus Adæ fuisse ex parva terræ particula formatum, et totam illam materiam fuisse in toto corpore Adæ, et totam etiam simul fuisse in singulis membris, et partibus illi æqualibus: nam eodem modo de utroque corpore Scriptura loquitur. Secluso autem illo miraculo recte concluditur, non potuisse totum corpus Evæ ex sola materia illius costæ fieri : quia non totum Evæ fuit rarius, quam illa costa, quin potius in corpore Evæ erant multæ costæ, æque densæ, et alia ossa densiora, et majoris quantitatis, ac subinde plus de materia habentia; et ideo concludendum est Deum aliunde supplevisse reliquam materiam necessariam ad corpus Evæ ita formandum, ut postea naturaliter, et perfecto modo subsisteret. Et divus Thomas qui-

dem probabilius credit Deum de novo creasse materiam, quam adjunxit. Mihi tamen verisimilius est, ex proximo aere, vel terra illam sumpsisse, quia post primam materiæ creationem non oportet novam materiam Deum creare, quia creatio materiæ ad opus primæ creationis mundi pertinet; et ideo omnes alias res sive inanimes, sive viventes, et primum etiam hominem sine nova creatione materiæ Deus produxit. Et similiter quando quinque panes multiplicavit, non materiam novam creavit, sed ex circumstante corpore illam mirabiliter, et invisibiliter assumpsit. Nam, ut dicit Augustinus, tractatu 24 in Joannem: *Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes.* Multiplicat autem segetes ex vicina terra: nulla ergo causa, vel ratio est, cur solam formationem Evæ ab hac generali regula excipiamus.

13. *Respondetur jam ad secundum argumentum in num.* 2. — Ad argumentum autem in contrarium respondemus, hoc non obstare, quominus vere, et proprie dicamus Eva ex costa Adæ formata, quia illa costa fuit tanquam fundamentalis materia, ex qua Deus formationem illam inchoavit, sicut segetes ex grano seminato fiunt, vel sicut Christus ex quinque panibus quinque millia hominum pavit, nam illi panes quasi semina erant, non quidem terræ mandata, sed ab eo, qui terram fecit, multiplicata, ut Augustinus supra dixit. Et quamvis facillime potuisset Deus sine illa costa totam materiam ad illud corpus necessariam aliunde sumere, nihilominus propter plures providentiæ divinæ rationes partim morales, partim allegoricas, non superfluo, sed prudentissimo consilio voluit Deus corpus Evæ illo modo formare. Rationes autem tradit optime D. Thomas, dicta quæstione 92, articulo secundo, et locupletat Pererius, dicta disputatione, quæstione prima, secunda, et quarta, et videri potest Augustinus, lib. 12, de Civitat., cap. 21 et 26.

14. *Ad tertium argumentum in num.* 2.—Et hinc satisfactum etiam est tertio argumento, quod ille modus productionis esset nimis prodigiosus. Respondetur enim, quod sicut in operibus illorum dierum non sunt asserenda miracula, quæ non narrantur, ita si aliquod narratur, omnino credendum est: hoc autem, de quo agimus, satis expresse nobis traditur ut ostensum est. Addo vero, in hoc opere nihil esse peculiaris prodigii, aut miraculi, nisi quod Deus tulerit costam de Adamo dormiente sine dolore, vel sensu, et sine excitatione ejus ab somno, et quod subito carnem pro ea repleverit. Nam post separatam costam formare corpus Evæ ex illa, non fuit majus miraculum, quam corpus Adæ ex limo terræ fingere. Quod quidem licet fuerit opus omnipotentiæ Dei, non potest proprie dici miraculum, quia in prima illa productione necessarius erat extraordinarius, et superior modus productionis, qui non nisi arbitrio et consilio auctoris naturæ denominari poterat, et eadem ratione potuit optime Deus (ut diximus) propter alias rationes providentiæ suæ illum singularem modum eligere assumendi materiam, ex qua primam mulierem ædificaret.

15. *Ad quartum argumentum in eodem numero.* — In quarto argumento falsum est fundamentum, quod supponit Cajetanus, scilicet, Adam et Evam simul fuisse creatos. Nam oppositum aperte declarant sacræ litteræ, dum dicunt Adam primo fuisse creatum et aliquando fuisse solum, et ex illo uno cæteros omnes aliquo modo duxisse originem, ut jam allegavimus. Imo ex capite secundo Genesis hoc convincitur, quatenus ibi dicitur. *Adæ vero non inveniebatur adjutor similis sibi,* ideo enim non inveniebatur, quia non erat: prius ergo Adam solus productus est, et ideo dixit ibidem Deus, *Non est bonum hominem esse solum.* Unde non obstat, quod in capite primo dicatur, *Masculum et fœminam creavit eos*, quia non dicitur, *simul creavit eos.* Neque oportet, ut quæ simul, seu uno verbo narrantur, simul etiam facta sint: nam consuetum est in Scriptura prius summatim, et per compendium aliqua dicere, non explicando modum, aut tempus, quo facta sunt, et postea distinctius, et secundum ordinem, quo facta sunt, illa explicare, quod in hac primorum hominum creatione servatum est, et ita cessat illatio, quam Cajetanus facit, quia non oportuit Evam bis produci, cum non fuerit prius creata, quam ex costa Adæ formata. Unde quod uno verbo dicitur capite primo Genesis, et quod latius capite secundo explicatur, non sunt duo distincta, sed unum et idem aliter relatum. Neque potest interpretatio metaphorica ad concilianda illa duo loca deservire, quia, ut dixi, præter abusum verborum in significatione non propria, et mere voluntaria, per totam illam metaphoram non explicatur actio aliqua, quam Deus circa corpus Evæ exercuerit, quod ob veritatem aliquam verborum omnino necessarium erat.

16. *Ad quinti argumenti exemplum primum in eodem num.* 2.—In argumento quinto falsum est primum exemplum, scilicet, soporem Adæ

metaphorice accipiendum esse, propter easdem rationes supra factas. Et præterea, quia nulla est necessitas talis metaphoræ. Valde enim frivolum est, quod Cajetanus ait, *ut metaphorice somnus intelligeretur, narrari Adam dormisse, et non scribi ipsum expergefactum fuisse, seu evigilasse.* Hoc enim indicium nullius momenti est, tum quia non erat necessarium utrumque expresse narrari, quia per se notum erat post somnum vigiliam sequi : tum etiam quia statim dicitur Deus adduxisse Evam ad Adam, quod non potuit facere, nisi vel excitando illum, vel excitatum supponendo.

17. *Qualis fuerit sopor Adami.*—De illo vero somno dubium est, qualis fuerit. Nam Chrysostomus, homil. 15, in Genes., existimat fuisse somnum corporalem, quem Deus immisisse dicitur, quia in Adamo tunc recens creato nulla erat naturalis causa corporalis somni, præsertim profundissimi. Talem enim illum fuisse Chrysostomus affirmat, et rationem hujus reddit, ne Adam in ablatione costæ dolorem sentiret : et in hoc consentit Epiphanius, hæres. 48, in principio. Alii vero Patres de somno (ut ita dicam) spirituali, id est, de interna contemplatione, quæ Adam ab omni sensuum usu abstraxerit, soporem illum interpretantur. Ita Augustinus, lib. 2, de Genes. cont. Manic., cap. 12. *Nam secedere,* inquit, *ab istis visibilibus rebus interiori intelligentia quasi obdormiscere est.* Idem lib. 9, Genes. ad litter., cap. 19, tract. 9, in Joan., post medium, ubi refellit illam rationem Chrysostomi quod somnus sit immissus Adæ ne sentiret dolorem. *Nam quis est* (inquit) *qui sic dormiat, ut ei ossa non evigilanti evellantur? An quia Deus evellebat, propterea non sentiebat? Poterat ergo et vigilanti sine dolore evellere, qui poterat dormienti.* Ac si diceret, etiamsi Adam dormiret, non poterat naturaliter non excitari, et dolorem sentire per avulsionem costæ : supernaturaliter autem, etiam a vigilante poterat Deus costam sine dolore auferre : non erat enim illam causam corporalis somnus necessarius : sopor autem spiritualis propter revelationem et cognitionem divinorum mysteriorum necessarius fuit. Ita etiam exponit illum soporem Rupertus, libr. 2, in Genes., cap. 34, Ambrosius cum aliis ad Ephes. 5, et indicat Hieronymus, in quæst. Hebraic. in Genes., cap. 2, ubi pro sopore, legit extasim, et mentis excessum. Tertullianus etiam, in lib. de Anim., cap. 21, soporem illum vocat spiritualem vim, qua constat prophetia, quam etiam per excessum, et exaggerationem amentiam vocat, quod exponit cap. 45, dicens : *Hanc vim extasim dicimus excessum sensus, et amentiæ instar, sic et in primordio somnus cum extasi delicatus.*

18. *Proxima sententia in verbis Adæ duplicem prophetiam continentibus fundatur.—Auctoris sententia utramque præcedentem conjungens.*—Quæ Patrum sententia fundatur in illis verbis Adæ : *Hoc nunc os ex ossibus meis,* etc., usque ad illud, *propter hanc relinquit homo patrem, et matrem,* quia in illis verbis duplex prophetia continetur. Una de præterito: nam Adam dormiens non vidit formationem Evæ ex ossibus suis, et tamen illam cognovit, et professus est. Aliam de futuro, nimirum Christi incarnationem, nam hoc sacramentum agnoscit Paulus in illis posterioribus verbis Adæ ad Ephesios, et Patres frequenter docent, et exponunt, quod alibi retuli. Ergo signum est, Adam cognovisse hæc mysteria, ac subinde soporem illum spiritualem extasim fuisse. At vero Chrysostomus supra revelationem quidem, et prophetiam Adæ agnoscit; dicit tamen, non eo tempore, quo auferebatur costa, sed postea discusso jam somno Adamum vaticinium accepisse. Verumtamen probabilius est, in ipsomet sopore elevatam esse mentem Adæ ad illa mysteria percipienda : non tamen negandum est etiam corporaliter obdormisse, quia utrumque videtur affirmare Scriptura, dicens, *Immisit Dominus soporem in Adam,* et statim addens, *cumque obdormisset*, et utrumque potest cum proprietate verificari : nam somnus corporalis non impedit divinam revelationem, imo quodammodo reddit mentem liberiorem ad illam recipiendam, ut dixit D. Thomas, quæst. 12, de Verit., art. 3, ad 2 et 2, 2, quæst. 172, artic. 1, ad 1 et 2, atque ita utrumque fuisse in Adam, scilicet, et corporalem somnum, et spiritualem contemplationem, expresse docent Epiphanius et Tertullianus in locis citatis.

19. *Ad exemplum primum in eodem num.* 2.—Aliud exemplum, seu signum metaphoræ erat, quia Genes. 2, dicitur adduxisse Deum cætera animalia ad Adam, ut eis nomina imponeret, et quod ibi subditur, *Adæ vero non inveniebatur similis sibi.* Ex quibus verbis sumit Cajetanus occasionem fingendi Deum adduxisse animalia coram Adam, ut inquireret, an inter ea aliquod simile Adæ inveniret, quod illi posset in adjutorium esse. Quam inquisitionem ad litteram intellectam dicit esse ridiculam, et propterea fuisse a Moyse inductam, ut per metaphoram ejus, cætera, quæ de formatione Evæ dicuntur, metaphorice intel-

ligere disceremus. Verumtamen non minus ridiculum est, tale signum inducere, et hujusmodi inquisitionem Deo, aut Moysi tribuere, quam fuisset illam ad litteram credere, aut excogitare. Negatur ergo illis verbis significari Deum adduxisse animalia ad Adam, ut interea aliquod Adæ simile quæreret, nihil enim de hac inquisitione Scriptura narrat : Cajetanus autem ut metaphoram inveniret, illam in verbo *inveniendi* quæsivit, quia verbum *invenio* in quodam Latino rigore, rem quæsitam offendere, significat. Verumtamen hoc leve fundamentum est, tum quia etiam illa significatio verbi *inveniendi* perpetua non est, aut necessaria : tum etiam, quia licet non dicatur inventum, nisi quod quæsitum est, nihilominus recte dici potest non inventum, quod nec quæsitum fuit : tum maxime, quia illud *non inveniebatur*, juxta verum sensum non ad Deum, sed ad Adamum infertur. Cum enim Adam, quando animalibus nomina imposuit, vidisset in singulis speciebus marem, et fœminam, quasi ad se reversus vidit, se non habuisse tunc sociam sibi similem. Hoc ergo modo invenit Adam, id est, cognovit se caruisse adjutorio simili sibi, et addit Josephus 1, Antiquit., cap. 2, in admirationem raptum fuisse, dicens : *Videns autem* (utique Deus) *Adamum carentem societate, et convictu fœminæ* (nondum enim erat) *mirantemque, quod reliquæ animantis, ita se haberent sopito illi costa una exempta mulierem ex ea formavit.*

20. *Ad tertium exemplum.*—In tertio exemplo fingit Cajetanus verba illa, et *adduxit eam ad Adam*, non posse ad litteram intelligi, quia ibi erat Eva præsentissima, maxime si ex costa ejus formata fuit. Verumtamen nulla ibi est occasio metaphoræ. Nam imprimis fieri potuit, ut Deus costam Adamo subtractam in locum aliquantulum separatum a loco, in quo Adamus jacens dormiebat, adduceret, ut ibi Evam formaret, et fortasse jam formatam influeret, ut voluntarie illam ad Adam adduceret. Deinde necessarium non est, ut verbum, *adduxit*, proprium motum localem significet : fortasse enim adducere Evam nihil aliud fuit, quam illam Adamo in uxorem offerre, quam ipse statim amplexus est, dicens, *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc.

21. *Ad quartum exemplum.*—Unde ad quartum exemplum de his eisdem verbis negamus omnino esse metaphorice intelligenda. Nam imprimis non de omni fœmina, sed Eva specialiter, ac proinde ad litteram, dicta sunt, et hoc significatum est per illam particulam, *hoc nunc*, quasi diceret, hac vice, vel hoc singulariter habet hæc mulier, quod de meis ossibus ædificata est. Item hoc etiam declarat impositio nominis, et ratio ejus, *et vocabitur virago, quia de viro sumpta est* : nam hæc ratio vel falsa, vel nullius momenti esset, si non proprie, et ad litteram intelligeretur et verificaretur. Denique idem probant verba sequentia : *Quamobrem relinquet homo patrem, et matrem*, etc., quæ ad litteram de arctissimo vinculo matrimonii, et amore inter virum et uxorem dicta sunt. Significavit enim Adamus pro illa prima vice, voluisse Deum uxorem ex viro formare, ut facto ipso ostenderet, quantam unitatem et conjunctionem inter virum et uxorem esse oporteat.

22. *An Deus costam Adæ carne vestitam tulerit.—Responsio affirmans communis.—Contrarium indicat Augustinus. — Prior tamen responsio magis probatur.*—Interrogabit autem fortasse aliquis, cum Eva tantum ex costa Adæ fuerit formata, quomodo addiderit Adam, *et caro de carne mea.* Responsio communis et probabilis est, Deum non abstulisse ab Adam nudam costam, sed aliqua parte carnis contectam : et ita ad litteram fieri potuisse, ut ossa Evæ ex costa, et caro ex carne formarentur. Ita sentiunt super Genesim Abulensis, Pereira, Oleaster, Catherinus et Ystella, et ex scholasticis Bonaventura, in 2, distinct. 18, artic. 1, quæst. 1, ad ult., et Alensis, 2 part., quæst. 85, membr. 2, in fine, et sequitur Molina, tract. de Opere sex dierum, disp. 21, et idem indicavit D. Thomas, 3 part., quæst. 31, artic. 5, ad 2, dicens, Adam quia institutus est ut principium quoddam humanæ naturæ habebat in suo corpore aliquid carnis, et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum in quantum erat naturæ humanæ principium, et de tali formata est mulier absque viri detrimento. Nihilominus Augustinus, libr. 9, de Genes. ad litter., cap. 13, significat costam illam sine carne fuisse detractam, et ex sola illa fuisse illam Evam formatam, et nihilominus carnem tantum pro costa fuisse restitutam. Et similiter tract. 15, in Joan.: *Potuit* (inquit) *Deus carnem subtrahere homini, unde faceret fœminam*, et infra : *Non detraxit carnem unde faceret mulierem, sed detraxit os, et detracto osse formata est mulier, et in loco ossis caro suppleta est*, et statim declarat mysteria, propter quæ significanda ita factum est. Quo circa probabiliter dici potest, solam, et nudam costam Deum ab Adamo tulisse, et ex illa sola, ossa et carnem Evæ formasse. Nihilominus

potuisse Adam dicere, *et caro de carne mea,* ad significandum, integrum corpus Evæ fuisse ex ipso formatum : nam ibi tam nomine *ossis,* quam *carnis,* totum corpus Evæ significatum est : fit autem illa repetitio, tum (ut dixi) ad indicandam integritatem corporis Evæ : tum maxime ad magis commendandam utriusque conjunctionem. Et quia costa Evæ per divisionem carnis ejus, et quasi ex visceribus ejus educta fuerat : ideo etiam dicere potuit, *et caro de carne mea,* etiamsi ex particula carnis non fuisset formata. Fateor tamen priori modo magis proprie verba illa explicari. Quamvis autem concedamus costam simul cum carne ex Adamo sumptam esse, nihilominus, juxta opinionem D. Thomæ , dicendum est non eodem modo esse restitutam, sed puram carnem, ut verba Scripturæ magis significant, quia costa non erat necessaria, cum esset ultra naturalem numerum : caro autem necessaria erat, tum quia pars illa corporis naturaliter carne est repleta : tum etiam vacuitas illa corporis perfecte, et sine ullo signo divisionis, aut cicatricis consolidaretur.

23. *Ad quintum exemplum.*—Ultimum exemplum Cajetani alienum est ab hac historia, quam tractamus, et ideo quidquid de illo sentiatur, scilicet, an verba, quibus fertur Deus maledixisse serpentem post peccatum primorum hominum, proprie vel metaphorice accipiantur, nihil ad præsentem causam refert. Nam illa referuntur in cap. 3, hæc in cap. 2, Genes., et ibi materia ipsa, et circumstantiæ litteræ possunt sufficienter indicare metaphoram, quod in præsenti non invenitur. Itaque illa verba Domini ad serpentem juxta probabiliorem opinionem ad dæmonem sub figura serpentis repræsentari dirigebantur; et ideo sub verbis, quæ secundum corticem litteræ in serpentem, prout re vera est quoddam animal abominabile, et horribile, ac infestum hominibus, metaphorice continetur litteris sensus significans pœnam dæmoni impositam, et præsignificans vindictam de illo sumendam, eo quod genus humanum in peccatum induxisset. De qua re videri potest Augustinus, libr. 2, de Genes. contra Manich., cap. 17 et 18, et lib. 11, Genes. ad lit., cap. 36, Epiphanius, contr. Ophitas, hæresi 37, et Theodoretus, quæst. 34, in Genes., et alii expositores ibi.

24. *Dubium ultimum.—Resolutio ex Augustino.*—Ultimo inquiri hic poterat, an corpus Evæ immediate fuerit a Deo formatum, vel in eo opere ministerium aliquod Angeli habuerint, et an subito, et in instanti aut cum successione aliqua formatio illa facta fuerit. Sed hæc eodem fere modo definienda sunt, quo similia de corpore Adæ tractavimus. Solum est certius, in hac formatione aliquid fuisse prævium, quod successive, et per localem motum factum est, nimirum, ablationem costæ a corpore Adæ. Oportuit enim carnem aperiri, et costam evelli, seu dividi ab aliis partibus, et extra corpus trahi, quæ omnia non fiunt sine motu et successione. Quamvis enim cogitare quis valeat, potuisse Deum costam a corpore extrahere sine transitu per medium, ac proinde sine divisione carnis Adæ, et sine motu locali successivo, sed per subitum transitum ab extremo ad extremum sine medio? non oportet tamen tale miraculum in hoc opere fingere, cum neque in Scriptura insinuetur, neque necessarium sit. Unde Patres supra allegati censent apertum fuisse latus Adæ, fuisseque figuram apertionis lateris Christi dormientis in Cruce. Hinc ergo Augustinus 9, Genes. ad litter., cap. 15, fatetur, dici posse, potuisse aliquid in hoc opere per Angelos fieri, quamvis formare Evam ex costa, et carne replere latus Adæ, solius Dei creatoris opus esse potuerit. Nam priora per motum localem fieri poterant : hæc vero posteriora altiori modo operandi, et disponendi materiam indigebant, et hoc quidem posterius certum est ex dictis de corpore Adæ : illud vero prius; seu prævium Augustinus non audet affirmare, fuisse per Angelos factum, quamvis fieri potuerit : multo ergo minus nos audebimus. Imo verisimilius nobis videtur, totum illud opus a solo Deo fuisse factum , quia, ut sine ullo sensu costa educeretur aperto latere Adæ, manus Dei erat necessaria. De alio vero puncto, an postquam costa Adæ educta fuit, et in eo loco constituta, ubi erat in corpus Evæ transformanda, subito, vel cum aliqua successione tota illa ædificatio, et corporis Evæ organisatio, ac dispositio facta fuerit, incertum est, et eodem modo disputari potest, et resolvi, quo circa creationem Adæ illud tractavimus.

CAPUT III.

AN PRIMI HOMINES PERFECTISSIMA CORPORA IN SUA CREATIONE ACCEPERINT.

1. *Perfectiones humani corporis recensentur.*—Tractamus de perfectione individuali, nam de specifica nihil novi est, quod dicamus. In quolibet autem particulari corpore humano , plures perfectiones desiderari, seu spectari pos-

sunt, scilicet integritas membrorum omnium, magnitudo corporis, quam habere solet in ætate perfecta, et consequenter proportionata quantitas singulorum membrorum, et unicuique accommodata. Item conveniens dispositio, et temperamentum corporis, et debita humorum proportio, ex qua sanitas sequitur, et virtus, ac efficacia ad exterius, et interius sentiendum, et ad alias actiones corporis exercendas, ac denique hæc comitari solet corporis pulchritudo. De his ergo omnibus certum est primos homines in sua creatione has perfectiones in gradu conveniente simul accepisse. Quia vero non est de omnibus æqualis certitudo, neque etiam est eodem modo de omnibus intelligendum, ideo breviter de singulis dicam.

2. *Circa primam perfectionem quæ est integritas membrorum error. — Refutatur dictus error multipliciter.*—Primo ergo circa integritatem cavendus est error, quem Castro, verbo Adam, hæres. 5, et Philiaster, hæresi 66, refert quorumdam, qui dixerunt primos homines ante peccatum sensu visus caruisse, auctorem autem in particulari non refert. Quisquis autem fuerit, moveri potuit vel ex eo, quod ante peccatum suam nuditatem non videbant, vel ex eo, quod statim ac peccarunt, de illis dicitur, *Aperti sunt oculi amborum, cumque cognovissent se esse nudos,* etc. At vero hic error manifeste repugnat litteræ Genesis, nam cap. 2, dicitur adduxisse Deum animalia ad Adam, *ut videret, quid vocaret ea,* quod certe facere non posset, nisi videret ea, et infra : *Deus adduxit Evam ad Adam, dixitque Adam* : *Hoc nunc os,* etc., hoc autem dixit, visa Eva, sibi simili, et cap. 3, de Eva prius quam peccasset, dicitur, *Vidit mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile,* etc. Præterea, Deus posuit hominem in Paradiso, ut operaretur, et custodiret illum, dixitque illi, *De omni ligno Paradisi comedes , de ligno autem scientiæ boni et mali non comedas.* Quomodo autem vel illud faceret, vel inter hæc discerneret, si visu careret? Est ergo illa hæresis stultissima, et omni rationi repugnans. Cur enim Deus homines cæcos creavisset? Verba autem illa, *aperti sunt oculi amborum,* per illa, quæ habentur, in fine capitis secundi explicanda sunt, *erat autem uterque nudus,* Adam scilicet, et uxor ejus, *et non erubescebant.* Igitur ante peccatum videbant Adam et Eva se esse nudos , sed non ita videbant, ut erubescerent, quia nullam legem senserunt in membris suis , repugnantem legi mentis suæ, ut dixit Alcuinus, quæst. 59, in Genes. et addit, *nihil enim putabant velandum, quia nihil senserant refrænandum.* Post peccatum vero aperti dicuntur oculi eorum, quia ita videre inceperunt, ut rebellionem carnis sentirent, et ideo erubescerent. Sic Augustinus 14, de Civit., cap. 17, ubi inter alia dicit : *Neque enim cæci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur,* etc. Eadem est communis interpretatio Patrum in Genesi.

3. *Assertio prima prædicto errori opposita.* — Hoc ergo excluso errore , certissimum est primos homines, quoad omnem membrorum integritatem perfectos fuisse creatos, id est, cum omnibus partibus organicis, et sensibus omnibus internis, sine ullo defectu, vel impedimento ad operationes membrorum, et sensuum perfecte exercendas. Ita docent, vel potius ut manifestum supponunt Patres, et Theologi, et cæteri Scriptores in Genes., et probatur ex verbis illis : *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona :* ergo etiam corpus hominis erat valde bonum : quod profecto non haberet si esset mancum, aut mutilum : ergo saltem erat perfectum quoad integritatem debitam. Deinde cætera animalia integra fuerunt creata in corporibus suis. Unde post eorum creationem dicitur : *vidit Deus , quod esset bonum :* ergo multo magis homo, qui, ut præesset cæteris, creatus est. Denique opera Dei perfecta sunt, et hoc pertinet ad bonitatem, sapientiam et omnipotentiam ejus: ergo maxime debuit hanc perfectionem ostendere in homine, quem innocentem creabat. Unde optima ratio colligitur, quia omnes defectus corporales humanæ naturæ per peccatum introducti sunt, nam sunt pœna peccati, ut infra videbimus : ergo in sua creatione, et ante peccatum illos non habuit, ac proinde cum corporibus intentis, et perfectis homines creati sunt.

4. *Assertio secunda circa secundam perfectionem staturæ, et ætatis ei respondentis.* — Circa secundam perfectionem dicendum est primos homines in perfecta ætate, et totius corporis, omniumque membrorum augmento consummato fuisse creatos. Hoc docuit Magister sentent. in 2, dist. 17, et ibi alii scholastici, et sumitur ex D. Thoma, dict. quæst. 91, artic. 3 et 4, et probari solet ex Augustino 6, libr. Genes. ad litter., cap. 13. Sed ibi (ut notavit Pererius, lib. 4, in Genes., disput. de Format. corporis humani, quæst. 3). Augustinus interrogando magis , quam asserendo loquitur. Affirmat autem et potuisse Deum hominem ita creare, *et id fecisse, quod omnipotentem, et sa-*

pientem posse, ac facere congruebat. Quis autem dubitet congruentissimum fuisse, Deum creare primos homines cum perfecto augmento, et integris viribus corporis, ac membrorum omnium ? Expressius id docet Augustinus, lib. 1, de Peccat. mer. et remis., cap. 37, ubi id confirmat exemplo aliorum animantium. De quibus hoc supra diximus, imo etiam de omnibus viventibus ; id ibi adducta a fortiori de hominibus probant, scilicet, quia decet, ut quæ a Deo immediate fiunt, perfectam dispositionem recipiant. Item quia hoc pertinuit ad perfectam naturæ institutionem, quæ tunc fiebat, ut in hominis productione consummata est. Item ponderavimus verba illa, quæ hominibus etiam specialiter dicta fuerunt, *Crescite, et multiplicamini.* In quibus verbum *crescite,* non ad augmentum propriorum corporum refertur, sed ad augmentum in numero, et multitudine, ut statim explicatur per verbum *multiplicamini,* et ideo præmittitur ibidem, *masculum, et fœminam creavit eos,* quia, scilicet, ad illud genus augmenti uterque sexus erat necessarius.

5. *Quam ætatem repræsentabat Adam cum fuit conditus. — Cajetani responsio.— Pererii responsio.* — Quæri autem solet, in qua ætate fuerit Adam creatus, et quia in eo ætas per cursum temporis computari non potuit, sensus interrogationis est de augmento corporis, ad quod in tanto, vel tanto tempore pervenire potuisset, si ordinario modo in corpore, et ætate crevisset. In hoc ergo sensu dixit Cajetanus, creatum fuisse sexaginta annorum, quia hæc erat tunc ætas perfecta, quod tempus augmenti propter magnum naturæ vigorem per tot annos tunc durare potuisset. Pererius vero solum dicit credibilius esse eo tempore ætatem hominis perfectam non ante quinquagesimum annum futuram fuisse, quia singulæ ætates debuissent esse proportionatæ durationi totius vitæ : tempus autem integræ vitæ hominis tunc erat decuplo longior, quam nunc sit : ergo singulæ ætates etiam erant longiores, et consequenter ætas perfecta diuturniori etiam tempore consummabatur. At enim profecto, si augmentum efficax est, non minus probat fuisse Adam sexaginta annorum, quam quinquaginta. Imo etiam probat fuisse plus quam centum annorum, quia servata proportione, centum anni vix erat nona pars ætatis totius vitæ : nunc autem ætas perfecta multo ante nonam partem temporis vitæ acquiritur. At illud non multum credibile videtur.

6. *Responsio verisimilior ex Hieronymo.* — Quin potius D. Hieronymus, Epist. 27 ad Eustochi., quæ est epitaphium Paulæ matris, circa finem, dicit, *non esse surrecturos in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi,* et addit, *In qua et Adam Judæi conditum autumant.* Quod ipse non tantum refert, sed etiam probat, ut ibi notat, et sequitur Marianus Victor : juxta quam sententiam creatus fuit Adam annorum ultra triginta, et circa quadraginta, seu annorum triginta quatuor, plus minusve, quod est profecto verisimile. Primum propter proportionem ad corpus Christi, et ad corpora resurgentium. Deinde magis ad litteram, quia in illo mundi initio propter naturæ vigorem illud tempus erat sufficiens, ut homo perveniret ad ætatem sufficienter perfectam, in qua et sufficientem corporis magnitudinem, et integras vires corporis, et optimam dispositionem organorum omnium, et sensuum ad usum scientiæ, et prudentiæ, acquirere posset : ergo illud tempus sufficientissimum erat, ut in ea ætate Adam crearetur, neque est improbabile idem tempus fuisse tunc sufficiens ad totum corporis augmentum acquirendum, propter eumdem naturæ vigorem : longior autem vita esse poterat in illo statu augmenti perfecto, quia propter eumdem naturæ vigorem, et propter alias fortasse circumstantias loci, et cœlestis influentiæ, etc., difficilius virtus corporum diminuebatur, et ideo tardius mors eveniebat: vel certe quamvis intra illud tempus non perveniretur ad statum augmenti, non erat necessarium, Adam in eo statu creari, sicut neque in aliis animalibus, aut arboribus erat id necessarium. Præsertim quia corpus humanum præcipue datur ad usum animæ rationalis, ut talis est : et ad hunc usum poterat esse maxime perfectum, etiamsi in corporali augmento ad terminum non pervenisset.

7. *Cujus staturæ fuerit corpus Adæ.—Responsio quorumdam apud Bibliothecam Patrum fabulosa.—Joannis Lucidi responsio —Refellitur.*—Solet ulterius quæri, quantæ magnitudinis fuerit corpus Adæ. Nam aliqui olim dixerunt fuisse ingentis magnitudins. Refert enim Moses Barcepha, in libr. de Paradi., cap. 14, tomo primo Biblioth., quosdam doctores dixisse, *primos homines ex terra Paradiso affini in Syriam per mare pedibus commeasse, cum essent staturæ procerissimæ.* Quod, ut ait, ex Athanasio et Cyrillo comprobare nitebantur, et ipse non reprobat : ego vero nullum fabulæ hujus vestigium in Athanasio, vel Cyrillo invenio, et rem ipsam incredibilem judico,

propter multa, quæ omitto, quia (ut opinor) a quolibet prudenti facile considerari possunt. At vero Joannes Lucidus, libr. 1, de Emend. temporum, cap. 4, licet non tantam proceritatem corpori Adæ tribuerit, dixit tamen fuisse inter gigantes maximum. Sed neque hoc etiam probabile est, quia quantum ex Genes. 6, colligi potest, gigantes post mortem Adami inceperunt; et præterea tanta proceritas corporis non pertinet per se ad perfectionem corporis humani, alias et Christus Dominus illam assumpsisset, saltem in resurrectione, et omnibus resurgentibus danda esset. Contrarium autem in utroque exemplo certum est. Ratio vero esse videtur, quia illa proceritas nec ad pulchritudinem humanæ staturæ, neque ad eas actiones, quæ maxime perfectæ, et humanæ sunt, confert. Quocirca in hoc puncto nihil aliud dicere possumus, nisi datum esse Adæ corpus perfectæ magnitudinis, et humanæ naturæ maxime convenientis, juxta ea, quæ in sequenti puncto dicemus.

8. *Assertio tertia circa tertiam perfectionem.* —Circa tertiam perfectionem de temperamento et dispositione, ac pulchritudine corporis. Imprimis assero primos homines habuisse magnam, et consummatam perfectionem in his omnibus, quæ ad corpus pertinent quantum juxta conditionem sui status, et naturæ illis expediebat. Hoc imprimis probatur ex illa generali ratione, quod opera Dei perfecta sunt. Et deinde, quia cum illi homines, ut essent parentes universi humani generis, procrearentur, decuit esse etiam in corporibus perfectissimos. Denique, quia corpus, et temperamentum ejus esse debet proportionatum perfectioni animæ in virtute, et acumine intelligendi, cui corpus maxime inservire debet. Ad hoc autem maxime confert optima corporis complexio, et huic correspondet optima dispositio in organis sensuum, et in his omnibus cum perfecta quantitate, et perfectione membrorum pulchritudo consurgit. Cum ergo animæ primorum parentum valde perfectæ fuerint, ut infra videbimus, etiam in corporibus omnes dictas perfectiones habuisse, dubitandum non est. Et hic addi possunt, quæ de similibus perfectionibus corporis Christi diximus in 1 tom., 3 part., disput. 32, sect. 2.

9. *In quo gradu sortitus est Adam perfectionem hanc.* — Solet autem quæri, an in his perfectionibus corporis Adam Christum excesserit, vel e converso. Quæ dubitatio ex alia quodammodo pendet, scilicet, an perfectissimum temperamentum corporis humani terminetur ad maximum, etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, vel quocumque dato certo perfectionis gradu possit fieri perfectior intra latitudinem temperamenti connaturalis homini. Quod etiam de pulchritudine, et aliis dispositionibus corporis interrogari potest. Quia vero hæc quæstio physica est, illam omittimus, et breviter dicimus, si in his perfectionibus datur summus terminus, qui connaturalis homini esse possit, verisimile est corpora Christi, et Adæ illum gradum perfectionis habuisse, quia non est inconveniens, ut in aliqua perfectione naturali æqualitatem habuerint. Si vero nullus est talis terminus, manifestum est, neque Christum, neque Adam habuisse in hoc genere summam perfectionem possibilem : et non minus certum est, utrumque habuisse magnam, et in ea potuisse æqualitatem habere : si vero aliqua inter eos fuit inæqualitas, excessus quidem perfectionis Christo tribuendus est, ut ibidem dixi.

10. *An ad hanc perfectionem spectaverit impassibilitas.*—De hac vero corporis perfectione ulterius tractari potest dubium, an corpus Adæ mortale, et passibile fuerit. Tamen hoc dubium infra ex professo tractandum est, et circa pœnas, quas genus humanum propter peccatum incurrit, et perfectionem status innocentiæ explicando; et ideo nunc breviter dicimus, corpus pluribus modis posse esse impassibile, et immortale. Uno modo per naturam, et ab intrinseco : et hoc modo certum est, corpus Adæ non fuisse impassibile : tum quia tale corpus non est naturale homini, habuit autem Adam corpus naturale, et essentiale homini, alias non fuisset verus, seu integer homo : tum etiam, quia habuit corpus ex materia terræ, et cum dispositionibus habentibus contrarium, ex quibus principiis passibilitas corporis oritur. Secundo potest corpus natura sua passibile, fieri intrinsece impassibile per qualitates illi supernaturales pertinentes ad statum gloriæ, et neque isto modo fuit impassibile corpus Adæ : tum quia corpus ejus non erat gloriosum : tum etiam, quia de facto alicujus alterationis capax erat : nam ideo cibo et potu indigebat, ut infra videbimus. Præter hos autem duos modos dici potest corpus immortale, vel impassibile, quia licet possit mori, vel pati, si suæ naturæ omnino relinqueretur, nihilominus per providentiam specialem, partim ipsius hominis, partim a Deo promissam, posset ab omni passione corruptiva, et a morte præservari, et hoc modo dici potest Adam creatus cum corpore immortali, ut declarat D. Thomas, 1 part.,

quæst. 97, et inferius latius dicetur. Ubi etiam tractandum est de alia perfectione illius corporis, qua non erat subjectum passionibus inordinatis præter rationem insurgentibus : quæ perfectio magis ad animam pertinet, quamvis in corpus etiam redundet, et ideo tractando de perfectionibus animæ illam explicabimus.

CAPUT IV.

QUO TEMPORE PRIMI HOMINES CREATI FUERINT QUANTUM AD CORPORA.

1. *Proposita quæstionis ratio.—Ejus resolutio.* — Quamvis idem fuerit tempus, in quo corpora primorum hominum perfecte formata, seu disposita, et in quo ipsi homines cum suis animabus conditi sunt, nihilominus hic solum agimus de tempore, in quo corpora sunt formata, quia de tempore, in quo creata est anima, et corpori infusa, specialis quæstio est infra tractanda. Præsens autem quæstio in Adamo fere nullam habet difficultatem, his suppositis, quæ de opere sexti diei in præcedenti libro diximus. Certum est enim Adam fuisse sexto die creatum post brutorum animalium productionem. Hoc est manifestum ex littera Genesis, cap. 1, nam postquam dictum fuerat, *fecit Deus bestias terræ*, etc., *et vidit Deus, quod esset bonum,* additur, *faciamus hominem,* ex quo contextu manifeste constat pro aliquo tempore, vel instanti extitisse cætera animantia, quando nondum erat homo : fuerunt ergo prius tempore producta. Quod vero illa antecessio tantum fuerit intra eumdem diem sextum, probatur, quia eodem die, quo Deus vidit jam creata cætera animantia dixit, *faciamus hominem,* et creavit illum, ut ex eadem narratione Genesis constat.

2. *Objectio contra proximam resolutionem.—Ejus responsio colligitur.* — Dicere vero potest aliquis, in eo capite non dici omnia illa esse facta die sexto, et ideo potuisse creationem hominis fieri alio die post illum, in quo cætera animalia creata fuerunt. Respondetur, quamvis expressis verbis id non dicatur, nihilominus ex modo narrationis manifeste colligi. Primo, quia postquam de creatione brutorum dictum fuit, *et vidit Deus, quod esset bonum :* non statim additur, sicut in cæteris diebus, *et factum est vespere et mane dies sextus,* sed continua narratione dicitur, et ait, *faciamus hominem,* ex quo clare significatur, opus illius diei non fuisse in animalibus brutis terminatum, neque diem sextum completum, nam idcirco non sunt addita verba, quibus id significaretur, sed alia potius, quibus prosecutio, et consummatio operis ejusdem diei narraretur ; et postea in fine additur, *et factus est vespere et mane die sextus.* Unde idem confirmatur ex initio, c. 2 : *Igitur perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum,* utique in illis sex diebus, quorum historia in capite primo præcesserat : ergo in illis supponitur creatus homo, qui ad perfectionem, et ornatum mundi pertinet maxime. De hoc ergo tempore creationis Adæ nulla quæstio, vel dubitatio esse potest, aliqua vero ratio vel congruentia hujus temporis reddenda est.

3. *Circa eamdem resolutionem interrogatio prima.— Satisfit interrogationi ex variis Patribus.* — Primo enim interrogari potest, cur Deus hominis productionem in ultimum locum reservaverit, cum homo cæteris animantibus perfectior sit ? Quam quæstionem movent plures Patres in Genes., et aliis locis cum Philone, lib. de Opif. mund., et varias reddunt rationes. Prima esse potest, quia homo compositus est ex spiritu, corpore, et ideo conveniens fuit prius creaturas pure spirituales, et pure corporeas, et deinde humanam ex utraque compositam fieri. Quæ ratio insinuatur in capite *Firmiter,* de summ. Trinit. cum dicitur : *Deus ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, et deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Eam expressius nobis exposuit Nazianzenus, orat. 38, de Christi nativ., ubi cum de rerum visibilium et invisibilium creatione verba fecisset, subjungit : *Enimvero mens jam et sensus sic inter se discreta, finibus suis se continebant, effectorisque verbi majestatem in seipsis ferebant : nondum aut utriusque temperatio ulla erat, aut contrariorum mixtura, quæ sublimioris sapientiæ, ac circa naturarum creationem varietatis, et excellentiæ specimen exhiberet, neque omnes bonitatis divinæ notæ, atque spectatæ erant. Hoc igitur cum artifici verbo ostendere placuisset animal unum ex utroque, hoc est, ex invisibili, ac visibili natura hominem fabricatur.* Et hanc rationem referendo Nazianzenum commendat Damascenus, lib. 2. de Fide, cap. 12, addit vero aliam idem Gregorius dum ait creasse Deum hominem , alterum quemdam mundum, in parvo magnum in terra collocando. Tertiam etiam indicat, dum ait creasse Deum hominem eorum , quæ in terra sunt Regem. *Oportebat autem,* ut idem Nazianzenus, orat. 43, dicit : *Ut Regis palatium prius construeretur, in quo postea Rex in-*

troduceretur. Quippe (ait Nissenus, lib. de Homine, cap. 2,) *consentaneum non erat Imperatorem existere prius, quam eos, quibus erat cum potestate præfecturus. Præparato nimirum ante omnia imperio, tum deinde proximum erat regem designari.*

4. Copiosius vero punctum hoc prosequitur Ambrosius, enarrat. 1, ad Horontianum quæ in primo tomo habetur. Cum enim Ambrosius, in Exaemer., dubitationem hanc non movisset, nec rationem istius ordinis in operibus Dei reddidisset, admonitus ab Horontiano, plures illius divini consilii rationes eidem tradidit, quas attingendo ejus verba breviter percurremus. Prima est, *Etenim qui convivium parat, et ille evangelicus dives, omnia prius adornat, et tunc amicos ad cœnam invitat.* Secunda, *Quid est mundus, nisi quidam agon plenum certaminis.* Et infra : *Quasi athleta igitur postremus ingreditur in agonem,* etc. Tertia, *Specta aliud, in omnibus rebus præstantiora sunt principia, et finis.* Et infra : *Novissimus homo quasi quædam cœlestis in terris creatura.* Et infra : *Recte in constitutione mundi primum cœlum, et novissimum cœlum.* Et infra clarius, *Merito ergo postremus, quasi finis naturæ formatus.* Quartam item rationem de imperio hominis ab illis verbis prosequitur. *Utrumque igitur præstantissimum, ut et subjectas haberet omnes mundi opes,* etc. Quintam insinuat, dum ait, *Processit postremus creaturarum homo, specie gratus, mente sublimis, ut omni esset creaturæ miraculo,* et alia, quæ ibi prosequitur.

5. Denique Nemesius, lib. de Natura hominis, cap. 1, optime exponit, naturæ auctorem gradatim (ut ait) et concinne in rerum creatione progressum esse. Atque ita ab imperfecto ad perfectum procedendo prius res inanimes, deinde plantas vitam sine sensu habentes, postea sententia bruta : tum imperfecta, tum etiam in suo gradu perfecta procreasse. Tandem vero animal rationis compos reddidisse, *non solum quod cum omnia propter ipsum essent condita, oportebat, primo quæ ad usum illius pertinebant parata esse deinde eum, qui eis usurus esset, produci, sed etiam, quoniam, cum, et quæ ratione, et quæ concerni sensu natura percipitur, facta esset, oportebat esse quoddam vinculum utriusque ut unum esset hoc universum, sibique consentiens, nec a seipso alienum. Proinde homo genitus est animal, quod utramque naturam conjungeret.* Quasi dicat hominem esse ligamen, et vinculum, et quasi nexum totius universi, et ideo convenientissime ultimo loco creatum esse. Addit Theodoretus, quæst. 20, in Gen. : *Deum cum creaturam sensitivam, et intellectivam creasset, hominem postremo creasse, veluti sui quamdam imaginem, medium illum ponendo inter animata et inanimata, sensitiva et intellectiva, ut utraque quidem tam animata, quam inanimata, usum illi veluti quoddam tributum præberent : naturæ vero intellectivæ dum hominis curam gerunt, benevolentiam erga creatorem demonstrarent.* Denique Chrysostomus, homil. 8, in Genes., id declarat exemplo regis, civitatem ingressuri, quem satellites præcedunt. *Nam ita* (inquit) *Deus, hominem quasi regem rebus terrenis præfecturus, prius omnem hunc ornatum fabricavit, et tandem perficiendum hominem produxit, declarans factis istis, quanto honore hoc animal prosequatur.*

6. *Interrogatio secunda cui satisfit multipliciter.*—Rursus vero interrogari potest, cur Deus eodem die hominem cum animalibus brutis creare voluerit, et non potius tam insigni operi peculiarem diem multo magis quam luci, et stellis destinaverit. Sed fortasse necessarium non est in his omnibus circumstantiis peculiaria investigare mysteria, nam in multis tota ratio facti est voluntas facientis. Probabilis tamen ratio, et (ut ita dicam) litteris esse videtur, quod commune est homini cum animalibus sexto die creatis, ut ex terra quantum ad corpus formetur, et propterea eodem die cum cæteris creatus est. Accedit, quod Deus statuerat intra sex dies suum opus perficere, et in septimo requiescere propter alias suæ providentiæ rationes supra tactas, et ideo facta congruenti distributione omnium operum per sex dies, sextum ad producendos omnes animantes, quæ proprie terram inhabitant et ornant, destinavit. Inter hos autem præcipuus est homo, quem non oportebat tardius, seu diutius procreare. Denique addi potest, quamvis eodem die hominis productio facta narretur, nihilominus longe fuisse digniorem, et ideo singularibus verbis, et dignitatem per se ferentibus referri, ut supra expendimus. Unde fortasse ut ex oppositis, rationalibus, scilicet, et irrationalibus, juxta se positis clarius hominis excellentia demonstraretur, ideo sine majori mora homo eodem die cum cæteris animantibus creatus est.

7. *De creatione Evæ specialiter, quo tempore fuerit.—Prima sententia Cajetani.—Unde sit hæc sententia convincenda.* — Superest dicendum de creatione Evæ, de qua nonnullum dubium est, quo tempore creata fuerit. Duæ namque extremæ sententiæ inveniuntur. Pri-

ma est Cajetani dicentis Adam et Evam non solum eodem die, sed etiam eodem momento fuisse creatos, sicut cætera animalia in utroque sexu creata sunt. Propterea, quod Genes. 1, dicitur: *Creavit Deus hominem*, ubi per hominem, non Adam, sed speciem hominis in utroque sexu Cajetanus intelligit, quia statim additur, *masculum et fœminam creavit eos.* Sed hæc sententia in secundo capite reprobata est ex manifestis Scripturæ locis, in quibus dicitur Adam primum, vel solum fuisse creatum, ut ex eo quod Eva formata fuit ex costa Adæ, nam quia in hoc erravit Cajetanus, ideo in alterum errorem inductus est. De illa ergo sententia jam dicta sufficiunt.

8. *Quorumdam Judæorum error idem— Rejicitur dupliciter.* — Non oberit autem scire nonnullos ex antiquis Judæis in illo fuisse errore, ut crederent masculum et fœminam simul fuisse creatos in specie humana, propter prædicta verba Genes. 1. Ut tamen ea, quæ in c. 2 Genes. referuntur, sustinerent, aliud portentum, et inanem fabulam invenerunt. Nam quidam dixerunt Adam duas habuisse uxores, unam simul cum illo creatam, et aliam postea ex illo formatam. Ita refert Petrus Comestor in historia scholastica. Verumtamen hic error et repugnat aliis testimoniis, in quibus dicitur Adam prius fuisse solum, et primum creatum, et præterea novum addit figmentum, non minus historiæ Genesis repugnans. Nam ex toto discursu trium priorum capitum Genesis evidenter constat, tantum fieri mentionem unius uxoris Adæ, et eamdem dici formatam de costa Adæ, et ante illam formationem Adam dici fuisse solum.

9. *Alter error Hebræorum exploditur.* —Neque minus damnabilis est, alius Hebræorum error, de quo Rabbi Moyses in Genes., dicentium Evam non solum fuisse creatam simul cum Adam, sed etiam fuisse illi unitam, et lateri ejus indivise conjunctam, ut hoc modo salvent, quod postea dicitur Evam fuisse formatam ex costa Adæ. Nam hanc formationem in hoc solo putant consistere, quod tunc dormiente Adam separavit Deus Evam a latere ejus. Quem errorem vel fere similem obiter refutat Augustinus, lib. 3, Genes. ad litter., cap. 22, et eamdem inter fabulas, et monstra Judæorum computandum esse merito dixit Lyra, in c. 1 Genes. circa illa verba, *masculum et fœminam creavit eos,* et facile refutatur, tum ratione, quia fingit monstrosam creationem sine fundamento. Tum ex littera Genesis, ibi, *tulit unam de costis ejus, et edificavit mulierem.* Ex quo evidenter constat Evam fuisse creatam divisam, et separatam ab Adam, nam costam, quam tulerat Deus de Adam, id est, diviserat et separaverat, ab illo, ædificavit in mulierem, ut capite secundo dicitur. Ergo creata est Eva divisa et separata ab Adam. Item dicitur, *tulit costam, et replevit carnem pro ea.* Si autem sola divisio inter duo corpora prius continua fuisset facta, nulla necessitas fuisset replendi carne latus Adæ, et præterea non magis dici posset Eva formata ex Adamo, quam Adam ex Eva. Neque etiam magis dici potuisset prius fuisse Adam solum, quam Evam, ac subinde falsum fuisset illud, *Adæ non inveniebatur similis sibi.*

10. *Concluditur Evam post Adam fuisse conditam. — Secunda sententia in ordine, quæ de mora intercesserit. — D. Thomæ responsio.* — His ergo rejectis erroribus, ut certum supponimus Evam nullo modo fuisse creatam simul tempore cum Adam. De tempore vero, quod inter utriusque creationem intercessit, est secunda opinio, asserens Evam non fuisse creatam eodem die, quo Adam, sed die septimo, vel post illam. Primum enim creatam fuisse in septimo die asseruit Catherinus contra quem disputavimus, libro præcedenti, c. 12. Fuisse vero creatam post septimum diem, sentit divus Thomas, 1 part., quæst. 73, art. 1, nam in argumento tertio opponit, post septimum diem multa fecisse Deum, et in solutione respondet, nihil esse factum post septimum diem, *quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit, saltem materialiter.* Et addit, *sicut quod Deus de costa Adæ formavit mulierem.* Quam sententiam sequitur Carthusianus, in Genes., et favet Chrysostomus, hom. 10, in Genes., quatenus ait, quando Deus benedixit hominibus, dicens, *Crescite, et multiplicamini,* nondum fuisse creatam Evam. Quod etiam ibi sentit Origenes. At in hoc significant sub creatione hominis, quæ sexto die facta narratur, Evam non comprehendit, et simili modo allegari potest pro hac sententia Gregorii, l. 32, Moral., cap. 9, alias 10, quatenus tractans illa verba, *masculum et fœminam creavit eos,* dicit, *nec dum Eva facta describitur, et jam homo masculus et fœmina perhibetur, sed quia ex Adæ latere proculdubio Eva erat processura, in illo jam computatur per substantiam, a quo erat producenda per formam.*

11. *Suadetur D. Thomæ responsio.* — Potestque suaderi hæc sententia, quia inter creationem Adæ et Evæ tam multa narrantur facta Genes. 2, ut verisimile non videatur in

eodem die utramque creationem esse factam. Declaratur, quia Adam non videtur in principio sexti diei, sed potius versus finem fuisse productus, cum prius eodem die cætera animalia terrestria creata fuerint. Deinde Adam postquam est creatus, translatus est in Paradisum et postea animalia omnia ad illum adductia sunt, et omnibus nomina imposuit, et tandem formatio Evæ secuta est: ergo non est verisimile illa omnia in eodem sexto die fuisse facta. Confirmatur, quia illud opus imponendi nomina animalibus ad opera sex dierum, seu, quod perinde est, ad ornatum universi parum pertinuisse videtur, cum solum ad usum communitatis hominum fuerit necessarium : ergo verisimile est hæc omnia, quæ de creatione Adam et Evæ ibi facta narrantur, post sextum diem facta fuisse, et consequenter etiam Evam fuisse creatam post illum diem, et fortasse etiam post septimum, quia in septimo requievit Deus ab omni opere, quod patrarat.

12. *Probabilior responsio.* — *Suadetur primo.* — Nihilominus dicendum est, probabilius videri, Evam sexto die fuisse creatam. Hanc conclusionem docuit Bonaventura, in 2, distinct. 18, art. 1, q. 2, ad 1, et tenent super Genesim, Lipomanus, in id c. 2, ædificavit costam, etc., et Pereirius, lib. 4, in id, *Faciamus ei adjutorium*, et Molina, in dicto opusc., disput. 22, et Castro, verbo Adam, hæresi 6, et Valentia, in 1 tom., disput. 7, q. 1, part. 2, ad 1 Cajetani. Sumiturque hæc sententia ex Josepho 1 Antiquitat., cap. 2, et ex Beda, in Exaemer., et Theodoretus, quæst. 21, Ambrosius, lib. 6, Exaemer., c. 1, et Augustinus, lib. 6, Genes. ad litter., c. 5 et 6, quatenus dicunt Deum in sex diebus omnia opera sua consummasse. Et idem sentit Richardus, libr. 2, in Genes., si attente legantur, quæ docet, cap. 7 et 8, 12 et 13. Evidentius hoc docet Augustinus in locis statim allegandis. Probaturque primo, quia Genes. 1, cum dicitur post cætera animantia creasse Deum hominem ad imaginem, et similitudinem suam, statim additur, *masculum et fœminam creavit eos*. Quæ verba non minus Evam, quam Adam comprehendunt, neque est ulla ratio, cur magis illud sit dictum per anticipationem de Eva, quam de Adam. Neque etiam est verisimilis expositio, quod masculum creaverit in actu, fœminam vero in potentia, cum de utroque pariter, ac subinde in eamdem significationem dicatur. Præsertim, quia nec secundum verbi proprietatem, neque juxta illius usum, in toto illo capite res creari dicitur, nisi quando in se actu producitur. Confirmatur hoc maxime ex verbis sequentibus, *crescite et multiplicamini*, nam hæc verba ad duos diriguntur, per quos posset species humana in suis individuis multiplicari, masculum scilicet et fœminam. Sed illa verba dicta sunt sexta die, in qua referuntur : ergo in eadem jam erat creata Eva. Valde enim violentum est, dicere, loquutum esse Deum ad Adam solum, tanquam ad duos, quia in potentia Evam continebat, quia neque congruæ locutionis usus hoc habet, neque Adam solus, et nondum habens adjutorium simile sibi intelligere poterat, quomodo filios posset generare, et præterea benedictio et fœcunditas utrique parenti data est: debuit ergo prius uterque subsistere. Et hanc totam expositionem illorum verborum confirmat satis clare Augustinus, lib. 3, Genes. ad litter., cap. 12, in fine, et evidentius lib. 6, cap. 2, cujus aliqua verba infra referemus.

13. *Suadetur secundo.—Evasio ex D. Thoma.*— Secundo probatur eadem sententia ex principio Genes. 2. *Perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum.* Quod de sex primis diebus intelligitur, ut in fine præcedentis libri probavimus : ergo et iam creatio Evæ sexto die facta est. Probatur consequentia, quia post sextum diem Deus nihil omnino novum creavit, ut in fine libri præcedentis ostensum est. Responderi potest ex D. Thoma supra, Deum post sex dies nihil creasse totaliter novum : Evam autem non fuisse aliquid totaliter novum, quia materialiter præexistebat in costa Adæ, vel (ut alii dicunt) quia jam præexistebat in sibi simili. Et consequenter dicetur, productionem Evæ non pertinuisse ad perfectam mundi creationem, et dispositionem, seu ad completum ejus ornatum, quia totum hoc per creationem hominis virtute factum est, quia in ea Eva potentia continebatur.

14. *Non satisfacit.* — Sed hæc non satisfaciunt, quia Deus non tantum dicitur cessasse die septimo ab opere creationis rigorosæ, seu ex nihilo, sed etiam ab opere productionis ex præjacente materia, quod fit modo proprio auctoris naturæ, neque potest per causas secundas modo naturali fieri, et ideo suo modo creatio dicitur. Productio autem Evæ licet fuerit ex præjacente materia, fuit tamen per modum creationis posteriori modo sumptæ, nec continebatur sufficienter in virtutibus seminalibus causarum secundarum : ergo a die septimo, id est, in illo, et in sequentibus a tali opere cessavit Deus. Ergo factum est in die sexto. Unde etiam sit, pertinuisse ad perfectio-

nem universi, et completum ornatum ejus, quia omne opus pertinens ad completam naturæ institutionem, pertinet etiam ad completum mundi ornatum, sed hujusmodi fuit Evæ productio : ergo. Probatur minor, quia ad plenam naturæ institutionem pertinent omnes causæ necessariæ ad conservationem, et propagationem specierum corruptibilium, præsertim perfectarum. Sed hujusmodi causæ in animalibus perfectis non sunt perfectæ, et sufficientes sine masculo et fœmina , et ideo cætera animantia sunt intra illos dies producta. Ergo multo magis humana natura ita creari debuit, et in illa etiam utriusque sexus productio ad complementum universi pertinuit. Quæ ratio sumpta est ex D. Thoma, 1 part., quæst. 92, art. 1, ubi ad 1, ita concludit, *et ideo instituendo naturam non solum marem, sed etiam fœminam produxit.*

15. *Ad primum argumentum in num.* 11.— Ad fundamentum contrariæ sententiæ jam supra dictum est, idem corpus creationis hominis in primo, et secundo capite Genesis referri, sed in primo per compendium : in secundo vero modus operis explicatus est. Unde ait Augustinus, libr. illo 6, cap. 2 : *Sexto die etiam Paradisus plantatus est, et ibi homo collocatus est, et soporatus est, ut Eva formaretur, et ea formata evigilavit, eique nomen imposuit.* Illa ergo omnia, quæ humano modo longum tempus postulare videntur, divina virtute intra sextum diem, imo intra illius diei partem facile fieri potuerunt. Nam imprimis, licet incertum nobis sit qua hora illius diei Adam creatus fuerit, ut recte dixit Abulensis, in cap. 13 Genes., quæst. 607, nihilominus facile creari potuit hora matutina circa solis ortum, vel post unam, aut alteram horam. Quia productio cæterorum animalium subito ad unum Dei imperium facta est, et ideo vel in momento, vel in brevissimo tempore pro Dei arbitrio facta est. Neque oportuit creationem hominis per multas horas differri, neque ad id cogitandum, in Scriptura est fundamentum, aut occasio. Nam postquam dixit, *Et fecit Deus bestias terræ juxta species suas, et jumenta, et omne reptile terræ in genere suo, et vidit Deus, quod esset bonum.* Statim subjungit, et ait, *Faciamus hominem.* Igitur paulo post creationem aliorum animalium, formavit Deus hominem de limo terræ, et post breve tempus illum transtulit in Paradisum, ut capite sequenti videbimus.

16. *Ad secundum argumentum in eodem n.* 11. — Ad illum vero ibi jam constitutum jussit Deus adduci animalia, ut eis nomina imponeret, ut Genes. 2, dicitur. Potuit autem hæc actio multo ante meridiem incipere, et intra paucas horas consummari. Quia putandum non est, omnia individua animalia specierum omnium fuisse Adamo præsentata, quia non omnibus individuis erat nomina impositurus, neque ad alium finem erat id necessarium : tantum ergo adductæ sunt omnes species in singulis individuis, vel ad summum in mari, et fœmina. Atque ita intelligenda est distributio illa : *Formatis Deus de humo cunctis animalibus terræ, adduxit ea ad Adam. Ea,* scilicet, quoad eorum species, ut significavit Augustinus, in lib. 9 Genes. ad litter., c. 12, scribens Adam animalibus terrestribus, ac volatilibus ad se congregatis, generatimque distinctis, tunc nomina imposuisse. Postea vero piscium generibus paulatim cognitis nomina esse imposita. Et id latius explicuit Abulensis, Genes. 13, quæst. 326. Illa vero animalium congregatio, et adductio Angelorum ministerio facta est, ut iidem Patres notant, Augustinus, dicto libr. 9, cap. 14, et Abulensis eodem cap. 13, quæst. 339. At vero Albinus, seu Alcuinus, quæst. 54, in Genes., ait : *Deum adduxisse animalia non circuitu locali, sed occulto nutu suæ potentiæ voluisse ut venirent.* Sed illud prius est probabilius, utroque autem modo manifestum est, totam illam actionem, et nominum impositionem intra paucas horas fieri potuisse. Ac subinde formationem Evæ, quæ statim subsecuta est, ante illius diei finem facillime potuisse perfici, et ita totum illius diei opus consummari.

17. *Quæstiuncula.—Augustini responsio.— Alias profert Abulensis.— Una ex Ambrosio maxime arridet.*— Cur autem formationem Evæ Deus voluerit, ut animalia omnia prius ad Adam adducerentur, tractant ibidem expositores, et Augustinus quidem significat, licet credendum sit ita factum esse, sicut ad litteram Scripturæ narrant : nihilominus non posse a nobis sufficientem rationem litteralem illius facti reddi, sed aliquod mysterium et significationem rerum futurarum continere, quamvis nos illam ignoremus. Tamen Abulensis, dicto cap. 13, quæst. 330, et sequentibus plures rationes adducit, quæ in eo videri possunt. Illa quidem maxime probabilis est, voluisse Deum, ut Adam ante creatam Evam omnia animalia distincte cognosceret, et in omnibus speciebus marem et fœminam esse videret, ut et desiderio habendi sociam similem sibi accenderetur, eamque postea com-

mendatiorem haberet, quod inspectis cæteris omnibus viventibus adjutorium simile sibi in eis non reperisset. Sic fere Ambrosius, lib. de Paradis., cap. 11 : *Simul accipe, qua causa omnia deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret utroque sexu substantiam constare natura id est, ex masculo et fœmina : ut ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adjectum.*

18. *Ad tertium in eodem n. 11, responsio Barcephæ refellitur.—Aliorum responsio rejicitur.— Probatior responsio.*—Ad ultimam denique objectionem sumptam ex illa nominum impositione, non defuerunt, qui dixerint, non esse ad litteram, et ut sonat accipiendam, sed secundum aliquam metaphoram, seu allegoricum sensum. Ita refert ex Mose Barcepha, Pereira, lib. 5, in Genes., circa principium, illa verba exponens. Merito tamen illa sententia reprobata est, quia sine fundamento litteralem sensum Scripturæ avertit. Alii dixerunt illam nominum impositionem non esse factam sexto die, sed multo post, quia non oportet, ut res eodem ordine fiant, quo narrantur. Tamen narratio Scripturæ videtur tam clara, ut nulla ratione illa sententia admittenda videatur. Præsertim, quia animalium adductio ad Adam ante creationem Evæ facta fuit, ut dictum est, et hoc supponunt Patres, cum illius ordinis rationem quærunt. Ergo et impositio nominum tunc facta est, quia eodem modo, et contextu in Scriptura narratur. Imo propter hunc finem saltem proximum, et immediatum fuerunt animalia tunc ad Adamum adducta. Ac denique supposita dicta animalium præsentia opportunissimum fuit tempus, ut eis Adam nomina imponeret, ut latius Pereira supra declarat. Hoc ergo posito ad objectionem dicimus illam nominum impositionem pertinuisse aliquo modo ad universi ornatum, ut principatus hominis super omnia animantia statim ostenderetur, *et ut* (inquit Alcuinus supra quæst. 55) *homo ipse statim intelligeret ex rationis discretione quanto melior esset cunctis animantibus, et eo magis conditorem suum diligeret.* Ac denique sicut animalia prius creata sunt, quam ipse homo, quia ipsi præparabantur, ita etiam priusquam inciperet societas hominum, nomina sunt animalibus imposita, ut postea usus eorumdem animalium hominibus in societate viventibus esset facilior.

CAPUT V.

UTRUM PRIMI HOMINES IN PARADISO TERRESTRI, VEL EXTRA ILLUM CREATI FUERINT.

1. *Munitur via ad quæstionem quantum ad Adam.*—De hac circumstantia creationis hominis non fit in Scriptura expressa mentio : nam de Adam solum dicitur Genes. 2, creasse illum Deum de limo terræ : quæ autem fuerit illa terra, vel ubi homo fuerit formatus, ibi non dicitur. Statim vero interponit Moyses narrationem de Paradisi plantatione. *Plantaverat autem Deus Paradisum voluptatis a principio.* Et addit, in eo posuisse Adam, dicens : *In quo posuit hominem, quem formaverat.* Ex quibus verbis oritur dubitatio, an Deus creaverit Adam intra, vel extra Paradisum : quia duobus modis potuit illum in Paradiso ponere. Primo formando illum in ipso Paradiso. Secundo extra Paradisum illum creando, et postea in Paradisum illum transferendo, neuter autem istorum modorum videtur in illis verbis satis explicari.

2. *Deinde quantum ad Evam. — Prima quæstionis difficultas. — Secunda. — Tertia.* — Et hinc nascitur simile dubium de muliere, quia si Adam fuit intra Paradisum creatus, sine dubio etiam Eva in eo loco creata fuit, tamen si Adam fuit extra Paradisum productus, res erit magis dubia. Videtur tamen consequenter idem esse dicendum de Eva, quia non debuit in nobiliori loco creari, quam vir. Et potest hæc pars suaderi, quia Eva in illo loco creata est, in quo Deus adduxit animalia ad Adam, ut eis nomina imponeret, ut contextu Genes. 2, colligitur, sed locus ille non fuit Paradisus, quia in illo animalia bruta non habitabant, nec illum ingrediebantur, teste Damasceno, lib. 2, de Fide, cap. 11, quia non decebat illius loci dignitatem : ergo extra Paradisum erat Adam, quando ad eum adducta sunt animalia : ergo etiam Eva extra Paradisum creata est, et a fortiori etiam Adam. Confirmatur, quia præceptum illud, *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas*, datum est Adæ statim ac translatus est in Paradisum, sed simul etiam impositum est Evæ : ergo illa simul translata est, ac proinde jam erat creata. Consequentia nota est, et major habetur Genes. 2. Minor autem probatur, tum ex verbis ipsius Evæ, *præcepit nobis Deus*, tum quia alias Eva comedendo non peccasset.

3. *Assertio bipartita.—Prior pars probatur.*

— Dicendum autem est Adamum extra Paradisum, Evam vero intra Paradisum fuisse conditam. Hæc est communis sententia, quæ breviter per partes probanda est. Priorem tradit D. Thomas, 1 part., quæst. 102, art. 4, et est communis theologorum in 2, distinct. 18. Et probatur primo ex allegatis verbis Scripturæ, *In quo posuit hominem, quem formaverat.* Ponderandum est enim verbum temporis præteriti plusquam perfecti, *quem formaverat,* nam per illud significatur, prius hominem fuisse formatum, et postea in Paradiso positum. Secundo, paulo post in eodem capite id expressius declaratur, dum dicitur : *Tulit ergo Deus hominem,* et posuit eum in Paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum : ubi verbum, *tulit hominem,* aperte supponit, jam fuisse hominem, qui ferri posset. Nam verbum *tulit* non significat substantialem productionem, sed localem, sicut verbum *porto,* et similia. Et hoc magis declarat illa repetitio verborum *tulit,* et *posuit* : indicant enim abstulisse ab uno loco, et in alio posuisse, quod non fit, quando res in eodem loco, in quo creatur, constituitur. Tertio probatur ex verbis illis, cap. 3: *Et emisit eum Dominus Deus de Paradiso voluptatis, ut operaretur terram, de qua assumptus est.* In quibus verbis terra, de qua sumptus est Adam a Paradiso distinguitur, in quo satis significatur Adam fuisse creatum ex terra existente extra Paradisum. Ratio autem primaria hujus facti, de quo nobis ex Scriptura constat, fuit libera Dei voluntas. Rationes autem, seu congruentias hujus voluntatis paulo infra aperiemus, posteriorem partem assertionis tractando.

4. *Prima interrogatio.—Responsio.—Aliorum responsio incerta.—Auctoris judicium.*— Interrogari autem solet, quis fuerit ille locus extra Paradisum, in quo Adam fuit creatus. Et communiter fertur fuisse creatum in campo Damasceno, et citatur Josephus, libr. 1, Antiquit., cap. 1 et 2, ubi nihil de hac historia reperio. Illam tamen confirmat Petrus Comestor in historia scholastica, cap. 13. Neque ab hac sententia differunt qui dicunt, Adam fuisse creatum in Ebron, id est, in territorio illius civitatis, quam esse communem Chronographorum, et antiquorum doctorum sententiam testatur Abulensis, Genes. 13, quæst. ultim., in fin., qui tamen in quæst. 138, ejusdem capitis cum retulisset, aliquos dixisse, Adam fuisse formatum in Ebron, vel apud illam in campo Damasceno, qui est locus campestris juxta civitatem Ebron, quæ postea ibi ædificata fuit : solvit argumentum eorum, et rem dubiam et indecisam relinquit. Fundamentum autem sumitur ex Josuæ 14, ubi dicitur de civitate Ebron, *quod Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* Unde colligi videtur, Adam juxta Ebron fuisse sepultum. Ex quo ulterius infertur, ibi etiam vixisse, ac proinde cum ejectus fuit e Paradiso, in eum locum translatum, seu reductum fuisse : et hinc tandem concluditur ibi fuisse creatum; quia Genes. 3, dicitur remissum esse de Paradiso, ut operaretur terram, de qua sumptus fuerat. Sed merito dixit Abulensis hoc fundamentum non esse solidum: tum quia in dicto loco Josuæ 14, non est necesse, nomen *Adam,* sumi ut proprium primi hominis, sed ut commune idem significans, quod homo : tum etiam quia communis sententia Patrum est, Adam in monte Calvariæ fuisse sepultum, ut in 3 part., q. 46, artic. 10, ad 3, in Commentario adnotavi, unde aliqui existimant creatum fuisse Adam prope Jerusalem. Sed hoc etiam incertum est, et quomodocumque locus Josuæ intelligatur, ex loco sepulturæ Adæ non potest ad locum creationis ejus efficax argumentum sumi, quia necessarium non est, ut Adam toto tempore vitæ in eodem loco vixerit : ac proinde non est necessarium, ut ad locum, in quo mortuus est, vel sepultus, fuerit de Paradiso ejectus. Nihil ergo in hoc puncto definiendum censeo.

5. *Secunda interrogatio. — Primus respondendi modus.—Modus alter.—Posterior modus arridet et probatur.*—Potest etiam obiter interrogari, si Adam fuit extra Paradisum creatus, quomodo fuerit in Paradisum translatus. Duobus enim modis id fieri potuit. Primo ut divina inspiratione, vel revelatione notitiam Paradisi acceperit, et voluntatem Dei esse ut illuc tenderet, intellexerit, atque ita propria virtute gradiendo usque ad Paradisum pervenerit. Alius modus est, ut ministerio sui Angeli custodis subito in Paradisum translatus fuerit, sicut Habacuc Propheta in Babylonem traductus est. Aliqui probabiliorem putant priorem modum, ita tamen explicatum, ut Angelus sub visibili forma Adam instruxerit de loco, ad quem eundum illi erat, eumque ostendendo viam, comitatus fuerit. Ita sentit Pereira, l. 4, in Genes., circa illa verba : *Tulit ergo Dominus Deus,* et eam sententiam Augustino tribuit, apud quem reperire non potui, nec ipse locum designat. Addit etiam congruentiam, et exemplum, nam ita Deus loquebatur cum Adamo per Angelum in forma visibili eodem cap. 2 et 3, Genes., et quia sic Angelus duxit,

et reduxit Tobiam. Nihilominus probabilior videtur secundus modus. Primo propter illum modum loquendi, *tulit Dominus,* etc., nam illis verbis significari solet in Scriptura peculiaris modus translationis divina virtute factus, sicut Genes. 5, de Henoch dicitur, *Non apparuit, quia tulit eum Deus,* quod Eccl. 44, et ad Hebr. 11, *translatus* exponitur. Secundo et maxime, quia illa translatio debuit velocissime fieri, quia intra eumdem diem erat Eva in Paradiso formata ex costa Adæ, prius impositis nominibus animalibus, ut declaravimus, non poterat autem Adam tam velociter illud iter commode conficere pedibus ambulando, præsertim si in campo Damasceno creatus fuit; et in hoc non est simile exemplum Tobiæ. An vero Angelus assumpserit formam visibilem ad transferendum Adamum, sciri non potest. Neque ex illis apparitionibus sumi potest argumentum, quia potuit non esse eadem necessitas, vel congruentia, quia in hac mutatione necessarium non fuit Angelum loqui ad Adamum, neque aliam actionem visibilem facere præter ipsum motum Adæ.

6. *De posteriori parte assertionis.* — Posterior assertionis pars, videlicet Evam intra Paradisum fuisse creatam, etiam est D. Thomæ supra ad 1, et in 2, distinct. 18, ubi Magister et alii theologi consentiunt, et indicant multi ex Patribus, quos capite præcedenti allegavi, in eisdem locis, in quibus docent Evam in sexto die fuisse creatam. Præsertim sumitur ex Ambrosio, libr. de Paradis., c. 4, junctis 10 et 11. Tribuitur etiam Basilio, in homil. 11, Exaemer. et homil. de Paradiso, sed ibi non invenio. Vide Pereiram, libr. 4, in Genes., ad verba illa : *Tulit Deus hominem,* et ad illa: *Faciamus ei adjutorium.* Et probatur ex discursu facto capite præcedenti circa seriem historiæ c. 2 Gen. Nam ibi dicitur Adam statim post suam creationem positum fuisse in Paradiso, et ibi adducta fuisse ad eum animalia, et cætera, posteaque immissum fuisse illi soporem : et ibi ex costa ejus formatam esse Evam. Unde contraria sententia, quam tenuit Josephus, libr. 1, Antiquitat., cap. 1, et sequitur Rupertus, libr. 2, in Genes., c. 32, multum prædictæ historiæ derogat, ut explicabo. Allegatur vero pro ea sententia Tertullianus, libr. 2, contr. Marcion., cap. 10, quia dicit : *quod nemo hominum in Paradiso Dei natus est, ne ipse quidem Adam, translatus potius illuc.* Verumtamen ibi singulariter de Adamo Tertullianus loquitur : et cum dicit, *nemo hominum,* de viris optime intelligitur, id enim causæ inserviebat, scilicet, ut inde probaret, verba Ezechielis : *In deliciis Paradisi fuisti,* non posse de humano principe intelligi. Alioqui enim idem Tertullianus, eodem lib. 2, cont. Marcion., cap. 4, satis significat, verba illa : *Non est bonum hominem esse solum,* dicta esse de Adam jam translato in Paradisum : ex quo aperte sequitur, Evam non fuisse creatam antequam Adamus esset translatus in Paradisum. Rationem autem hujus facti reddemus respondendo ad difficultates in principio positas : rationem (inquam) id est, congruentiam, nam propria ratio fuit voluntas Dei, cujus consilium non semper, imo vero nunquam hominibus innotescit, nisi ab ipso reveletur.

7. *Ad primam difficultem in n. 2. — Cur Adam extra Paradisum conditus.* — Prima ergo difficultas erat, quia non videtur verisimile, Deum creasse fœminam in nobiliori loco, quam hominem. Ad quam dissolvendam imprimis considerandum est, qua ratione creaverit Deus hominem extra Paradisum, cum hic esset jam conditus, et homo in eum statim esset transferendus, ut ibi perpetuo maneret, et vitam in terris beatam ageret, si vellet. Cujus quidem divini consilii plures rationes redduntur : potissima autem videtur. Quia prior locus debebatur homini secundum naturam suam spectato, et alius excellentior solum conveniebat ei ut in statu innocentiæ, et gratiæ constituto. Nam priori ratione conveniebat illi communis terræ habitatio : posteriori autem titulo præparatus fuit illi locus amœnissimus, et aptissimus, tum ad vitæ commoditatem, et salutem, tum etiam ad vitam contemplativam et tranquillam, in terris agendam, cum jucunda, et facili operatione conjunctam. Ut ergo conditionem suæ naturæ ipso usu, et modo creationis suæ, homo cognosceret, extra Paradisum creatus est, ut postea in Paradisum translatus beneficium magis agnosceret, et in majori pretio, et æstimatione haberet illud, et ad conservandum, et custodiendum sollicitior fieret.

8. *Cur Eva intra Paradisum.* — Postquam autem Adam (in quo tunc tota species humana continebatur) extra Paradisum creatus fuerat, non oportebat Evam in eodem loco creari, quia jam dicta ratio in illa non vigebat : nam ex creatione hominis suæ naturæ conditionem facile cognoscere poterat. Sicut etiam si status innocentiæ duraret, alii homines in Paradiso generarentur, et agnoscerent nihilominus, extra Paradisum in suo primo parente virtute

fuisse conditos, ac subinde communem terram suum esse quasi connaturalem locum : Paradisum autem ex dono gratiæ accepisse. Addi etiam potest, Adam ex terra formandum fuisse, et quia Deus præscierat, eum in Paradiso peccaturum, et per peccatum, mortalem efficiendum, ideo noluisse ipsum ex terra Paradisi concedere, sed extra Paradisum. At vero Eva non ex terra, sed ex costa Adæ producenda fuit : et ideo non oportuit extra Paradisum fieri, nam licet in eo fuerit formata, nihilominus virtute (ut sic dicam) seu mediate ex terra, quæ extra Paradisum erat, condita fuit.

9. *Ad secundam difficultatem in eodem n. 2, quid nonnulli respondeant. — Refellitur prædicta responsio.*—Secunda difficultas sumebatur ex eo, quod bruta animalia non debuerunt adduci ad Adam intra Paradisum. Propter quod aliqui excogitarunt non fuisse necessarium, ut adductio animalium, et creatio Evæ in eodem loco factæ fuerint, quia non est necesse ut ordo narrationis ordini rerum semper respondeat. Unde licet Genes. 2, prius dicatur, tulisse Deum hominem, et posuisse illum in Paradiso, et postea referatur, adduxisse ad illum animalia, nihilominus in re ipsa potuit hoc posterius prius fieri. Nam in Scriptura nulla est particula, quæ alium ordinem indicet, tantum enim ait : *Dixit quoque Deus*, etc. Sed hoc nullo modo placet. Quia nulla est necessitas invertendi ordinem, quem Scriptura ipsa multum significat. Et quia illa præsentatio animalium coram Adam, proxime ordinata fuit aliquo modo ad creationem Evæ, ut supra ex Patribus notavimus, et indicatur in illis verbis, quæ Deus dixit, et ad illam actionem præmittuntur : *Non est bonum, hominem esse solum*. Et immediate post narratam impositionem nominum animalium, iterum repetitur : *Adam autem non inveniebatur similis sibi*, et statim subjungitur, immisisse Deum soporem in Adam. Ex qua narratione sincere spectata satis clare colligitur, omnia illa in eodem loco esse facta.

10. *Vera responsio.* — Dico ergo animalia fuisse introducta in Paradisum, ut Adam eis nomina imponeret. Et ad Damascenum negantem futura fuisse animalia bruta in Paradiso, responderi potest, esto id verum esset quoad permanentem habitationem, et ordinariam vitam : nihilominus ad illud peculiare factum divino jussu ingressa fuisse Paradisum, paulo post egressura, juxta prædictam sententiam. Addo vero, probabilius videri, durante statu innocentiæ, ac proinde etiam in illo principio, non fuisse cohibenda animalia, ne in loco Paradisi ingrederentur, ut alii Patres testantur, præsertim Basilius, homilia de Parad., et Augustinus, lib. 14, de Civit., cap. 11. Et videtur satis colligi ex capite 3 Genesis. Nam si animalia bruta in Paradiso non invenirentur, non fuisset ausus dæmon in specie serpentis mulieri apparere, ut recte Augustinus et Basilius ponderarunt. Imo ipse etiam Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 10, sic ait : *Serpens quoque familiaris ipsi erat*, id est, homini, *ut qui præ cæteris animalibus ad eum accederet, blandisque motibus ad eum veluti colloqueretur.* Ubi clare sentit, habitasse alia animalia in Paradiso ante peccatum. Unde ne sibi sit contrarius, cum in sequenti capite dicit, quod in Paradiso nullum animal rationis expers versabatur, intelligi potest homine invito, vel quod nullum ibi erat, quod homini non obediret, ac si non esset rationis expers. Unde etiam fieret, ut animalia ibi existentia nullum incommodum aut tædium homini afferrent, imo voluptati esse posset, volatilia videre, et audire, et similia, quæ ad laudem etiam creatoris excitare possent. Denique non frustra Deus dedit imperium homini super omnia animalia, et fecit, ut eis nomina imponeret : ergo non est verisimile omnino fuisse a loco Paradisi ableganda, et ab omni hominum consortio, et usu separanda. Quin potius Anastasius Synaita, lib. Exaemer., versus finem, sentit, bruta animalia in eodem die sexto in Paradiso etiam fuisse creata.

11. *Ad difficultatem in eodem n. 2. — Responsio Ruperti.*—Tertia difficultas erat de præcepto dato primo homini, ut de ligno scientiæ boni et mali non comederet, petebatque an datum fuerit post Evam productam, vel antea. Nam Rupertus contendit fuisse datum jam existente Eva, quia utrumque obligavit, et ideo utrique imponi debuit. Et hanc opinionem probabiliorem reputat Pererius, lib. 4, in Gen., disp. de illo præcepto, ad illa verba, *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas*, q. 1. Diverso tamen modo, nam Rupertus id dixit consequenter, quia putat Evam creatam fuisse extra Paradisum, in quo ab illo dissentit Pereira. Et ideo consequenter ait, etiamsi verba illa, *ex omni ligno*, etc., in capite secundo Genesis, ante formationem Evæ referantur, nihilominus per anticipationem illic fuisse posita, re autem vera post Evæ creationem dicta fuisse : neque oportere, ut in hoc ordo narrationis, et facti idem fuerit. Ad hoc autem idem inducitur ex verbis illis Gen. 1 : *Dixitque Deus : Ecce*

dedi vobis omnem herbam, etc., *et sint vobis in escam*. Ex quibus in hunc modum argumentatur. Hæc verba dicta sunt Adæ et Evæ simul: vel ergo dicta fuerunt ante latum præceptum non comedendi de ligno scientiæ: et sic præceptum fuit etiam datum post creatam Evam, vel utrique simul, vel dicta fuere post præceptum Adamo impositum, et hoc non videtur consentaneum formæ illorum verborum; quia sunt nimis universalia, et sine exceptione, scilicet, *Et universa ligna, quæ habent in semetipsis sementem generis sui*. Nam hæc verba absolute sumpta etiam arborem scientiæ comprehendunt, unde sic dicta post latum præceptum videri possent, aut præcepto contraria, aut illud revocare: ergo concludendum est, dicta fuisse simul cum præcepto.

12. *Auctoris responsio.—Probatur primo ex Scriptura.*— Nihilominus contrariam sententiam probabiliorem judico, nimirum, præceptum illud impositum fuisse Adamo, quam primum in Paradisum introductus est, antequam vel animalia fuissent ad ipsum adducta, vel Eva ex ipso formata. Hoc imprimis mihi probat sufficienter ordo narrationis Genesis secundo, tum quia non est ab illo sine magna causa recedendum, tum etiam quia inter verba illa tanta est connexio, et inter res, quæ referuntur, tam conveniens ordo et series, ut vix credibile sit, non fuisse mentem scriptoris in modo narrandi simul docere, quo ordine illa, quæ narrantur, facta fuerint. Tum præterea, quia datur occasio, etiam cætera, quæ ibi dicuntur, fuisse in narratione postposita, et ante translationem hominis in Paradisum fuisse facta. Tum denique, quia verba præcepti ad unam personam in singulari diriguntur, scilicet, *Præcepitque ei, dicens: Ex omni ligno Paradisi comedes, de ligno autem boni et mali ne comedas, in quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris*, ubi in quatuor verbis, seu vocibus numerus singularis observatur. Et quamvis aliqua illarum Græce in plurali ponantur, et ita legat Augustinus infra citandus, et Gregorius, lib. 36, Moral., cap. 10, alias 13, et Ambrosius sæpe in libro de Paradiso, et alibi, nihilominus in Hebræo legitur sicut in vulgata habetur. Præterquam quod D. Augustinus etiam plurale verbum ad sensum singularis reducit.

13. *Probatur secundo ex Patribus.*—Secundo in hanc sententiam magis inclinat Augustinus, lib. 8 Gen. ad litter., cap. 17, et eam absolute tradit, vel potius supponit Anastasius Synaita, libr. 9, Exaemer., docet Chrysostomus, homil. 14, in Gen., nam legens in pluræli verbum illud, *ne comederetis ex eo*, inquit, *nondum Eva producta quasi utrique mandaret, dicebat, ne comederitis, manifestans jam inde ab initio, quod unum sint vir et mulier, sicut et Paulus dicit, caput mulieris vir*. Idem tenet expresse Ambrosius, lib. de Parad., cap. 12, et divus Thomas, vel potius Thomas Anglicus, Gen. 2, ubi ait, datum fuisse illud præceptum Adæ pro se, et pro tota sua posteritate. Quod patet (inquit) quia pervenit ad Evam, significans per Adamum pervenisse ad Evam, sicut perveniret ad posteros, si status duraret. Consentit etiam Abulensis, in cap. 13 Genesis, q. 217.

14. *Probatur tertio et congruentiis.*—Tertio afferri possunt optimæ congruentiæ. Prima, quia oportuit præceptum statim in ipso ingressu Paradisi Adæ imponi, quoniam alias potuisset prius de arbore scientiæ sine peccato comedere. Vel e contrario si necessaria erat positiva Dei concessio ad licite comedendum de fructibus Paradisi, hæc etiam concessa est Adæ in eodem ingressu, cum dictum est illi, *ex omni ligno Paradisi comede*. Unde verisimillimum est, hoc dictum fuisse Adæ ante formationem Evæ: illud autem non fuit dictum sine subjuncta exceptione, *de ligno autem scientiæ*, etc.; ergo hoc etiam præceptum datum est Adæ ante formatam Evam. Secunda, quia præceptum illud longe aliter Adamo, quam Evæ datum est, nam Adamo fuit impositum non solum ut privatæ personæ, sed etiam ut capiti totius generis humani, Evæ autem solum singulari personæ: ergo maxime conveniens fuit, ut Adamo soli prius intimaretur. Tertio accedit ratio Augustini, *ordinatissime ita fuisse datum præceptum, ut per virum ad fœminam perveniret, juxta disciplinam Apostoli docentis, fœminas ut domi viros suos interrogent*, 1, ad Cor. 14.

15. *Ad motivum Pererii, in num.* 11.—Ad rationem ergo contrariæ sententiæ sumptam ex illis verbis capitis primi: *Ecce dedi vobis*, etc. Imprimis concedimus hanc licentiam non fuisse datam ante prohibitionem esus ligni scientiæ, vel non sine illa, quia semper esus illius ligni fuit prohibitus, et ideo nunquam est facta generalis concessio sine illa exceptione. Deinde dico non constare, verba illa formalia aliquando fuisse simul dicta Adamo, et Evæ, potuerunt enim prius dici soli Adamo, prout referuntur Gen. 2, et postea soli Evæ, statim ac Deus illam formavit. Unde etiam fieri potuit, ut Eva a Deo immediate illud præceptum receperit, statim ac formavit illam, prius-

quam ad virum illam adduceret, et statim ac fuit formata, suum creatorem cognoscens, ejus etiam peculiarem legem reciperet, et subjectionem, ac servitutem ostenderet. Et hoc satis est, ut Moyses, c. 1, referre potuerit, dixisse Deum, *Ecce dedi vobis*, etc. Sicut etiam mulier dicere potuit, *Præcepit nobis Deus*, etc., etiamsi non simul, neque eodem modo utrique præceperit. Denique dico probabilissimum esse, non aliter dixisse Deum illis hominibus, *Ecce dedi vobis*, etc., quam dicendo Adæ, *ex omni ligno Paradisi comede*, etc., nam dicendo illi virtute dixit utrique, sicut Ambrosius, Chrysostomus et Augustinus supra similia verba interpretantur. Nam quod uni dicitur, quia alios continet, ut aliis id promulget, omnibus dicitur. Atque verisimilius etiam est, quod citati Patres dicunt, præceptum illud per Adamum ad Evam pervenisse.

CAPUT VI.

DE PARADISO TERRESTRI, QUIS, VEL QUALIS LOCUS FUERIT, VEL SIT.

1. *Cur de Paradiso terrestri agendum.* — Quoniam in præcedenti capite mentionem fecimus de Paradiso, quem Deus in principio mundi ad hominum habitationem plantavit, ut refertur Genesis secundo, et quia illius cognitio, et ad fidem pertinet, et ad omnia, quæ de statu hominum ante peccatum dicenda sunt, necessaria est, ideo in hoc capite disputationem de illo instituimus, et in eo breviter multa colligemus, quæ de hoc Paradiso ab auctoribus tractantur. Inter quæ præcipua quæstio, et fere sola ad fidem pertinens est, an hic Paradisus vere fuerit terrestris, id est, in terra plantatus, et consequenter, an omnia, quæ de illo in Genesi dicuntur, sint ad litteram, ut sonant, vel tantum in metaphorico, vel mystico sensu intelligenda.

2. *Prima sententia quid sit Paradisus.* — In hoc enim puncto fuit vetus sententia dicens, omnia illa esse intelligenda mystice, ac subinde Paradisum non fuisse in terra, sed in cœlo, vel non esse rem corpoream, sed spiritualem. Ita sentit inter Judæos Philo, in lib. de Opific. Mundi, versus finem, et libro primo Allegoriarum, et lib. de Plantat. Noæ, non longe a principio, et lib. de confus. Linguarum, ante medium. Et antiquos Chaldæos, et Judæos idem tradidisse, refert Eugubinus, Gen. 2. Inter hæreticos vero Valentinus dixit esse veritatem, seu Archangelum quemdam in tertio cœlo existentem, ut refert Irenæus, lib. 1, contra hæreses, c. 1, parum ante medium, et Tertullianus, lib. contra Valentinianos, c. 20. Præcipue vero in hoc erravit Origenes, super Gen., ut notat Epiphanius, in epist. contr. Joannem Hierosolym. et in Anchorato, Augustinus etiam, in l. de Hæres., cap. 59, Seleucianos, et Hermianos refert, negasse visibilem Paradisum : et in eodem errore fuisse Franciscum Georgium, refert Sixtus Senensis, l. 5, Bibliot., annot. 106.

3. *Eamdem sententiam attribuunt Ambrosio nonnulli.* — Neque desunt, qui putent, Ambrosium in hac fuisse sententia, quia in libro de Paradiso, et in epistola ad Sabinum Episcopum, quæ dicitur esse, libro 6, epistola 46 ; ita loqui videtur. Sed in Romana impressione nunc ille tractatus non est inter epistolas, et de illo infra num. 10, dicemus. Tamen in lib. 4, epist. 31, quæ est etiam ad Sabinum, Ambrosius mentionem facit Paradisi, cum dixisset, quod Adam postquam peccavit, *se abscondebat, quando Deus deambulabat in Paradiso*, scribit allegorice, *et nunc deambulabat in Paradiso Deus, quando divinas Scripturas lego, Paradisus est Genesis liber*, etc. Et postea in discursu allegorice exponit tunicas pelliceas primorum parentum, et similia. Præterea D. Hieronymus, in Quæst. Hebr. Paradisum indicat spiritualem fuisse, nam dicit, ante cœlum et terram fuisse a Deo creatum. Anastasius item Synaita, lib. 7 Exaem., hanc referens sententiam, dicit, fuisse plurium veterum interpretum, a qua ipse non se ostendit alienum.

4. *Suadetur ex locis aliquot Scripturæ et conjecturis aliis.* — Suaderique potest hæc sententia, quia sæpe in Scriptura nomine Paradisi significatur cœlestis habitatio, ut Ezechiel 28 : *In deliciis Paradisi Dei fuisti*, et c. 31 : *Cedri non fuerunt altiores illo in Paradiso Dei*, et aliquando gloriam significat, ut Luc 23 : *Hodie mecum eris in Paradiso.* Ergo non est incredibile in simili sensu accipi in Genesi. Tum quia multa ibi dicuntur, quæ non possunt commode, nisi metaphorice intelligi, ut est illud Gen. 3, quod Deus deambularet in Paradiso, et quod ante Paradisum collocaverit Cherubim cum flammeo gladio, et versatili, ad custodiendum Paradisum. Tum etiam, quia multa alia, quæ de illo Paradiso dicuntur, difficillime intelliguntur, nisi mystice explicentur. Inter quæ specialem difficultatem habent, quæ de ligno vitæ, et ligno scientiæ boni et mali dicuntur. De quibus specialiter

objicit Anastasius Synaita, quia si essent arbores sensibiles, aquæ essent brutis animalibus, ac hominibus propositæ, et ita bruta possent edere de ligno vitæ, et illis non fuisset prohibitum edere de ligno scientiæ, quæ judicat absurda, et ibi plures alias conjecturas accumulat.

5. Nihilominus sententia catholica est, Paradisum quem Deus in principio plantavit, fuisse locum terrestrem, et ea, quæ de illius creatione dicuntur cum proprietate, et ad litteram esse intelligenda. Hæc assertio est de fide, et probatur primo ex Scriptura, quia ut sæpe in præcedentibus dictum est, et in hoc puncto dixit optime D. Thomas, 1. p., q. 102, art. 1, quæ de hoc Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum historicæ narrationis proponuntur, sed in his, quæ Scriptura sic tradit, et pro fundamento tenenda veritas historiæ, alias nihil esset in Scriptura certum : ergo ita est accipienda narratio Genesis de Paradiso. Potestque hoc confirmari in particulari ex circumstantiis, et verbis ejusdem historiæ. Nam imprimis cum Moyses narrasset creationem hominis, volens etiam creationem mulieris, quæ ad conservationem, et propagationem speciei humanæ ordinebatur referre, interposuit loci productionem, quem Deus homini præparaverit ad individui conservationem et sustentationem, et ad corporalem hanc vitam convenienter transigendam : ergo sine dubio loquitur de loco corporeo, in quo erant arbores sensibiles, et ferentes fructus aptos ad cibum, et sustentationem hominum.

6. *Contraria sententia catholica.* — In hac enim proprietate sine dubio intelligenda sunt illa verba, *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave,* nam *visus* ibi proprie pro sensu visus, et verbum *vescendi* de corporali manducatione accipitur. Alias quod, c. 3, dicitur, *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius, et comedit*, etc., non proprie, sed metaphorice esset intelligendum : atque ita omnia, quæ de peccato primi parentis Ecclesia credit, falsa essent. Deinde additur in eo loco fluvium fuisse ad irrigandum illum, eumque in quatuor flumina dividi, quorum duo, scilicet Tygris, et Euphrates, adhuc suis nominibus cognoscuntur, ille in Assyria, iste in Armenia. Ac denique homo dicitur positus in illo Paradiso, ut operaretur, et custodiret illum, id est, ut ipsum coleret corporali et suavi exercitatione, et honesta corporis occupatione sine labore, ut sancti statim citandi interpretantur. Deinde serpens ex animantibus terræ erat, et nihilominus dæmon, ut tentaret mulierem, corporalem ejus figuram assumpsit, et in Paradiso ad fœminam accessit : fuit ergo Paradisus terræ locus, in quo primi homines habitare cœperunt. Confirmari etiam hoc potest ex illo Genes. 13: *Universa* (scilicet regio Jordanis) *irrigabatur sicut Paradisus Domini, et sicut Egyptus.* Ex qua comparatione recte colligit Augustinus, q, 27, in Gen., quod sicut terra Jordanis proprie, et sensibiliter irrigabatur, ita etiam Paradisus ; alioqui non recte fieret comparatio, præsertim quia æque fit ad irrigationem terræ Ægypti et Paradisi.

7. *Probatur secunda ex Patribus Græcis.*— Secundo est hæc communis traditio Patrum Græcorum, et Latinorum ; tradit imprimis Irenæus, lib. 2, contra hæres., cap. 55, et lib. 5, cap. 5, quamvis obiter et sub obscure Justinus etiam in orat. Parænetica ad Gent., versus finem, ubi dicit Homerum describendo Paradisum Alcinoi, Moysi narrationem imitatum esse. Item Theophylus Antiochenus, l. 2, ad Autolicum, circa medium, optime Paradisum terrestrem describit, consentiunt Chrysostomus, hom. 13 et 19, in Gen., Theodoretus, q. 24 et 29, in Gen., optime Epiphanius, hæres. 64, et in dict. ep. contra errores Joannis, et in Anchorato, ubi inter alia dicit : *Si non est Paradisus sensibilis, non est fons, non ficus, non folia, non comedit Eva,* etc., *sed veritas jam fabula est.* Anastasius Nicenus, q. 21 et 24, et Anastasius Synaita, l. 7, Exaemer., ad fin. late, et ex professo Moses Barcepha, in lib. de Parad., per totum, ubi in hanc sententiam refert Cyrillum, Dionysium Alexandrinum, Gregorium Nissenum et alios, et idem habet Basilius, hom. de Par., et Damascenus, lib. 2, de Fid., c. 11, ubi ex professo rem tractat. Ac denique Sophronius, in epist. quæ refertur in sexta Synodo, act. 11, damnat Origenem, et sequaces, qui multa extra Apostolicam, atque paternam nostram traditionem asseruerunt : Et primo loco ponit Paradisi plantationem rejicientes, quam epist. in sessione 13, totum Concilium recipit.

8. *Item ex Latinis primus sit Hieronymus.* — Inter Latinos Hieronymus, Danielis 10, Philonem, et Origenem pungit, dicens : *Eorum deliramenta conticescant, qui umbras et imagines in virtute quærentes, ipsam conantur evertere veritatem, et flumina, et arbores, et Paradisum putent allegoriæ legibus se debere su-*

bruere. Idem in epist. 61, ad Pammachium, contra errores Joannis Hierosolymitani. Unde obiter constat, locum alium ex traditionibus Hebraicis corrigendum esse, vel sano modo interpretandum. Et aliqui dicunt Hieronymum ibi non ex propria sententia, sed aliorum fuisse locutum. De hoc autem multum dubito, quia Hieronymus his verbis utitur, *Ex quo manifestissime comprobatur, quod priusquam Deus cœlum et terram faceret, Paradisum ante condiderat, sicut et legitur in Hebræo. Plantaverat autem Deus Paradisum in Eden a principio*. Hæc autem verba non sunt referentis, sed valde affirmantis. Unde considerari potest, si aliquis error est in his verbis Hieronymi, non esse circa veritatem corporalis, et terreni Paradisi, nam indicant fuisse creatum antequam Deus faceret cœlum et terram. Quod quidem si ut in superficie sonat, de tempore ante primum instans creationi cœli et terræ intelligatur, tam crassus est error, ut verisimile non sit in eo fuisse Hieronymum. Posset ergo componi, ut verba illa, *priusquam cœlum et terram faceret*, non comprehendant tantum primam creationem rigorosam, sed simul cum opere distinctionis, et ornatus totius mundi : ita, ut sensus sit, Deum antequam creationem cœli et terræ consummaret, Paradisum creasse. Hic enim sensus ex regula quadam Jurisperitorum (quod Doctoris sententia juxta ea, quæ allegat, intelligenda est) comprobari potest, quia ex verbis, quæ Hieronymus ponderat, ad summum colligitur, Deum plantasse Paradisum a principio, id est, antequam hominem de limo terræ formaret, vel in aliquo ex primis sex diebus, et nihil amplius colligi potest, ergo credendum est nihil aliud voluisse Hieronymum. Nam verba ejus licet non sint facilia, prædictum sensum sine extensione admittunt. Et ita in hoc verissimum est, quod supra diximus, Paradisum in tertio die fuisse plantatum.

9. Secundo allego pro hac veritate Ambrosium, in 1, ad Corinth., cap. 6, ubi distinguit duos Paradisos terrestrem et cœlestem. Et de priori ait : *Est et inferior Paradisus, in quo homo positus mandatum, et ut operaretur, et ut custodiret accepit*. Scio dubium esse inter varios doctos de illorum commentariorum auctore : verumtamen stylus, et gravitas sermonis valde redolet Ambrosium, ut in illomet capite, et in illis verbis considerari potest. Verumtamen eamdem sententiam idem Ambrosius indicat, lib. 4, in Luc., circa illa verba: *Jesus autem plenus*, etc., cum ait : *Adam primum ex terra virgine formatum, de Paradiso in desertum ejectum fuisse, et per arborem mortem incurrisse, et spiritualium nudum, arboreis se texisse exuviis : Christum autem sæcularium nudum corporis non desiderasse exuvias*. Ubi aperte ad litteram intelligit, quod de arbore scientiæ boni et mali, et de tegumento ex foliis ficus in Genesi narratur. Ergo similiter ad litteram intelligit, Adam fuisse ejectum de Paradiso terrestri. Et adhuc evidentius idem Ambrosius in enarratione de Arbore interdicta ad c. 3, Genes., in 2 tom., in principio, tractans verba capitis secundi, quæ sic legit : *Ex omni ligno, quod est in Paradiso ad escam edes : de ligno autem, quod est scientiæ boni et mali, non edetis ex eo*. Illa intelligit de vera arbore sensibili, et talia intelligit, fuisse cætera ligna Paradisi, et data in escam, et manducationem corporalem : ergo eodem modo intelligit Paradisum. Unde infra ait : *Una arbor fuit in medio Paradisi explorans hominis voluntatem*, etc., quæ in illo, et sequenti capite persequitur, quibus manifeste ostendit narrationem Gen., c. 2, ad litteram esse intelligendam cum proprietate, et Paradisum illum fuisse corporeum, et in terra plantatum, sicut et arbores ejus.

10. *Loci quidam Ambrosii expediuntur*. — At vero in enarratione super caput secundum Genesis quæ immediate ante præcedentem enarrationem in eodem tomo habetur, et ad Sabinum inscribitur, mystice exponit Paradisi historiam. Et hæc videtur esse, quam alii citant Epist. 42, ad Sabinum, quia in antiquioribus editionibus ita numeratur. Verumtamen ibi non excludit historicum sensum, imo illum breviter in principio supponit ex Josepho, l. 2, et illi adjungit sensum spiritualem, circa quem magis ibi immoratur, quia fortasse magis fructuosum tunc judicavit : et eodem modo procedit, in dicta Epist. 31, et in lib. de Paradiso, ut facile consideranti patebit, præsertim in c. 12. Atque isto modo exponit antiquorum Patrum mysticas Paradisi interpretationes Anastasius Synaita, dicto libro septimo, circa finem, ubi duplicem etiam distinguit Paradisum, et contra Origenem ait, ita esse allegorias Paradisi recipiendas, ut in sensu historico fundentur. Atque eodem modo Isidorus, c. 3, commentar. in Gen., allegorice exponit totam historiam de Paradiso. Et tamen in l. 2, de Different. spirit, cap. 10, duos distinguit Paradisos, unum corporalem et terrestrem, in quo primus homo est conditus, et alium cœlestem. Et priorem describit, l. 14, Etym.,

cap. 13. Denique veritatem hanc maxime confirmat Augustinus, dicta q. 27, super Genes., et hæres. 43, quæ est contra Origenistas. Item lib. 13, de Civit., cap. 21, ubi improbando eos, qui solum spiritualiter Paradisum intelligunt, inquit, quasi propterea non potuerit esse Paradisus corporalis, quia potest etiam spiritualis intelligi. Et inductis variis exemplis, et spiritualibus interpretationibus concludit, hæc et si quæ alia commodius dici possunt, de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicuntur : dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur. Magisque ex professo hoc tractat et definit lib. 8, Gen., ad lit., a principio.

11. *Tandem ratione declaratur.* — Ratione declaratur, quia Deus potuit condere Paradisum terrestrem, prout significat locum amœnissimum arboribus pulcherrimis, et fructuosis consitum, et magno fonte fecundum, ac denique habentem omnia, quæ ad hominum habitationem, et ad vitam jucundissimam et immortalem peragendam accommodatissima essent. Item voluit illum creare, nam Scriptura ejus voluntatem satis declarat, et sine ulla difficultate historice potest intelligi. Denique decentissimum fuit, et divinæ providentiæ consentaneum hujusmodi locum hominibus præparare, quia homo corporalis est, et ideo corporali loco indigebat, et futurus erat viator in terra, et propterea terrestrem etiam habitationem accommodatam habere debuit. Denique vitam immortalem, et suo modo felicem, ac beatam in terris acturus erat, si in innocentia perseverasset : ergo constitui etiam debuit in loco saluberrimo et jucundissimo, qui tali statui esset proportionatus, et in quo omnia necessaria ad immortalitatem quamdam corporis invenirentur. Talia autem sunt, quæ Scriptura proprie intellecta de Paradiso terrestri narrat : ergo sine ulla dubitatione ille Paradisus corporalis, et terrestris fuit.

12. *Ad suasionem in contrarium in num. 4.* — Neque refert quod nomen Paradisi in Scriptura interdum spiritualiter sumatur, quia vix est in Scriptura vox aliqua, quæ non aliquando, vel pluries metaphorice etiam accipiatur, nec tamen ob eam rem licitum erit ubique illam metaphorice interpretari, quia hoc modo veritas historiæ, et litteralis sensus Scripturæ prorsus everteretur. Observanda est ergo regula generalis sæpe dicta, ut proprietas verborum imprimis servetur, quoad fieri possit, et maxime ubi vel historia narratur, vel fidei dogmata traduntur. In præsenti autem utrumque agitur, et nihil est, quod metaphoricum sensum requirat : imo, ut inquit Augustinus : *Solidius divini eloquii narratio subsistit, si ea, quæ de Paradiso referuntur in Genesi corporaliter intelligantur.* Quomodo autem singula, quæ ibi dicuntur, proprie intelligi possint, in discursu hujus materiæ, explicando innocentiæ statum, ac amissionem ejus, declarabimus.

13. *Concluditur prima pars præsentis capitis. —Pro reliquis dubia sequentia proponuntur.— Primum dubium an Paradisus terrestris tota fuerit terra.*—Hac ergo veritate supposita, reliqua quæ de loco Paradisi inquiri solent, aut possunt, ad fidei quæstiones non pertinent, ut inquit Augustinus, libr. 2, de Peccat. original., cap. 23, dicens : *Qualis, vel ubi sit Paradisus, ubi constituit Deus hominem, quem formavit ex pulvere, quæstio est præter fidem, cum tamen esse illum Paradisum fides Christiana non dubitet* Solet autem quæri, an Paradisus fuerit certus terræ locus, vel potius universa terra, suis floribus, et arboribus ornata. Aliqui enim id asserere tentarunt, ut refert Hugo de sancto Victore, annotat. in Genes., cap. 2, quam opinionem probabilem judicat, licet illam non sequatur, et illam tribuit Ystella Josepho primo Antiq., cap. 2, sed revera non ita sentit, narrat enim Deum hortum ad Orientem plantasse, et in eum Adamum cum uxore introduxisse. Quæ de toto orbe dici non poterant : quia vero statim subdit : *Rigatur autem hortus ab uno amne, universam in circuitu terram lustrante :* ideo fortasse putavit Ystella sensisse Josephum illum hortum fuisse universam terram. Sed repugnat hic sensus non solum prioribus verbis, sed etiam consequentibus , cum dicit amnem illum dividi in quatuor flumina, quæ per varias mundi regiones discurrunt. Unde cum dicit priorem amnem irrigare universam terram, vel loquitur tantum de universa terra Paradisi, prout loquitur Moyses, quem Josephus imitatur, vel si id referatur ad universam terram, simpliciter intelligendum est, irrigare illam per alia quatuor flumina, in quæ dividitur.

14. *Arguitur pro parte ipsa affirmans.* — Primum ergo hujus sententiæ fundamentum ex hoc ipso sumitur quod Scriptura narrat de quatuor fluminibus, quæ ex uno fonte Paradisi oriuntur. Nam illa quatuor flumina non oriuntur ex uno particulari loco terræ : ergo Paradisus non est particularis locus terræ, sed universa terra. Antecedens sumi potest ex

Aristotele, lib. 1 Meteororum, cap. penult., et consentit Beda super Genes. 2, quia dicitur Deus posuisse hominem in Paradiso, *ut operaretur et custodiret illum,* sed homo positus est ad operandam terram universam, seu in omnibus partibus, vel regionibus ejus : ergo necesse est, ut nomine Paradisi universam terram intelligamus. Minor de hominibus post peccatum, manifesta est : si autem status innocentiæ duraret, etiam tunc homines in variis mundi regionibus habitarent : et illas operari oporteret. Unde argumentor secundo, quia si homo non peccasset, omnes homines viatores in Paradiso terrestri viverent, nam ab illo solum propter peccatum ejecti sunt, sed non possent omnes in uno loco terræ, certis (ut ita dicam) terminis clauso habitare, neque etiamsi possent, id fuisset conveniens : ergo necessario dicendum est non peccante homine, totam terram fuisse futuram terrestrem Paradisum, eo quod spinas, et tribulos non germinaret, sed in quacumque parte, ac regione magnæ voluptatis esset. Minor quoad priorem partem probatur, quia etiam in statu innocentiæ multiplicarentur homines, non minus, quam post peccatum : nam benedictio illa : *Crescite et multiplicamini,* ante peccatum data est, et propter innocentiam non minueretur, sicut neque numerus prædestinatorum minor fuisset. Non posset autem parvus terræ locus tantam hominum multitudinem capere, vel certe, licet posset, non tamen commode, nec convenienter. Unde probatur altera pars illius minoris, quia homines futuri erant domini universæ terræ : ergo non fuisset conveniens, ut intra unius loci terminos clausi perpetuo permanerent : habitarent ergo per universam terram : ergo tota erat Paradisus ante peccatum.

15. *Contraria resolutio est tenenda ut fidei proxima.* — Nihilominus etiam quæstionem hanc non existimo pertinere ad res indifferentes, sed ad materiam fidei, vel fidei proxima. Certum enim existimo Paradisum terrestrem fuisse locum particularem, in regione orbis determinata situm, ita sentit D. Thomas, dicta q. 102, art. 1, et Patres superius allegati, præsertim Augustinus, l. 8, Gen., ad lit., c. 7, et Isidorus, l. 4, Etymolog., cap. 3, v. 2, et probatur manifeste ex Scriptura, nam Gen. 2, prius dicitur formasse Deum hominem ex terra, et postea inde transtulisse illum in Paradisum ergo evidenter distinguit illa duo tanquam distincta loca terræ, ut supra etiam declaravimus. Hoc autem locum non haberet, si Paradisus non esset definita, ac limitata pars terræ, alioqui eo ipso quod homo fuisset creatus in terra, fuisset etiam creatus in Paradiso. Deinde post generalem terræ plantationem, seu germinationem tertio die factam, et primo capite narratam, aliquid speciale nobis referre voluit Moyses in capite dicens : *Plantaverat autem Deus Paradisum voluptatis a principio ;* ergo indicare voluit specialem locum aliis excellentiorem. Tertio addit Moyses, in fin., c. 3 Deum emisisse Adam post peccatum de Paradiso, non expulit autem de universa terra : ergo Paradisus non est universa terra, sed pars ejus. Unde adjungit, *ut operaretur terram, de qua sumptus est.* Unde constat in aliam terræ partem fuisse translatum: ergo Paradisus, a quo translatus est, pars alia erat, ab ista condistincta. Denique dicit, ejecto Adamo, prohibitos esse homines ab ingressu Paradisi, et ideo collocasse Deum Cherubim ad custodiendum Paradisum : est ergo evidens juxta Scripturæ historiam Paradisum peculiarem terræ locum fuisse.

16. *Ad primum argumentum, in n.* 14. — Neque contra hanc veritatem obstant in contrarium adducta. Et primo quidem longam petebat disputationem de fonte Paradisi, et de quatuor fluminibus, quæ ab illo oriuntur, sed quia res est historica, et a nostro instituto aliena, ideo consulto illam omittimus, et de illa videri possunt Pereira, l. 3, in Gen., ult. disp., de quatuor fluminibus, et Ystella Gen. 2. Ad objectionem ergo respondemus cum D. Thoma, dict. q. 102, si aliqua ex illis fluminibus nunc habent distincta principia suæ originis, hominibus nota, revera non esse illa prima capita, a quibus primam originem, et generationem ducunt, sed prius oriri a fonte Paradisi; et postea sub terris abscondi, et post longum cursum iterum in locis illis erumpere. Quæ fuit responsio Augustini 8, Genes. ad litter., cap. 7, quem secutus est etiam Rupertus, et 29. Quod ab his Patribus excogitatum videtur ad servandam Scripturæ veritatem, et quamvis, ut existimo, nullo experimento, vel historia id constare possit, nihilominus ut credatur, sufficiet, quod nullus alius modus probabilis ad explicandam Scripturam excogitari valeat, neque illud est difficile creditu, cum in aliis fluminibus id sæpe contingat.

17. *Ad secundum argumentum in eodem num.* 14. — Ad secundum, quod fundatur in verbis illis, quibus dicitur Deum posuisse Adam in Paradiso, *ut operaretur, et custodiret illum,* notat imprimis Augustinus 8, ad lit.,

c. 10, relativum *illum*, posse ad hominem, et non ad Paradisum referri, et consequenter verba *operandi et custodiendi*, non hominem, sed Deum pro supposito habere, ita ut sensus sit, Deum posuisse hominem in Paradiso, ut ipsum hominem custodiret, et ipsum operaretur : id est, magis, ac magis perficeret ac sanctificaret. Quem sensum præfert Augustinus et si illum sequamur, cessat objectio : imo retorqueri potest, quia ex illo intelligimus, posuisse Deum hominem in Paradiso tanquam in peculiari loco ad ejus custodiam, et conservationem aptissimo, et ad sanctitatem augendam, et contemplativam vitam exercendam commodissimo. Verumtamen expositio non est necessaria ad difficultatem solvendam, et juxta Hebraicam lectionem dicitur, non habere locum, juxta quam pronomen *illum*, in Hebræo fœminini est generis, et ideo necessario ad Paradisum refertur, qui in eadem lingua ejusdem est generis.

18. Fatemur ergo positum fuisse Adam in Paradiso ad ipsum Paradisum operandum, et custodiendum. Verumtamen ex illa operatione inferri non potest Paradisum fuisse universam terram : imo oppositum inferri posset. Tum quia, ut D. Thomas ait, dicta q. 102, art. 3, illa operatio non erat futura laboriosa, ac pœnalis, sed esset facilis, et ad corporalem aliquam, et jucundam exercitationem. Hanc enim moderatam, et voluntariam agriculturam, etiam nunc cum magna voluptate ab aliquibus fieri, experientia notum est, et eleganter declarat Augustinus 8, Gen., ad lit., c. 8 et 9. Deinde non fuisset tunc illa operatio quasi coacta, ob indigentiam cibi, sicut nunc est, sed esset vel ad quamdam majorem perfectionem, ac fertilitatem, vel, ut ait D. Thomas esset ad experimentum naturæ, id est, ad experiendas vires terræ, aut seminum, aut plantarum. Multoque minus colligi potest, totum mundum fuisse Paradisum, ex eo quod Adam fuerit in eo positus ad custodiendum illum, imo potius contrarium ex eo verbo probari potest. Nam sive intelligamus Adam fuisse positum ad custodiendum Paradisum a brutis animalibus, ne illum fœdarent, vel nimium conculcarent, sive intelligamus illam custodiam fuisse respectu ipsiusmet Adami, quia datus est ei Paradisus, ut eum sibi custodiret, utroque modo recte inde probatur Paradisum fuisse privatum locum, a quo potuit homo animalia nociva arcere, et quem sibi potuit non peccando custodire, sicut peccando illum perdidit.

19. *Pro tertio argumento in eodem n. 14, sit secundum dubium quanta fuerit magnitudo paradisi.* — In tertio argumento duæ dubitationes indicantur, una est ac secunda in ordine, de magnitudine Paradisi. In qua simpliciter asserendum est, locum Paradisi fuisse amplissimum, ut significat Augustinus, lib. 8, Genes., ad litter., cap. 10, idque ex eo colligit, quod fonte, seu potius fluvio tantæ magnitudinis irrigabatur, ut postea in quatuor capita, et flumina divideretur, sic etiam dixit Moyses Barcepha, 1 tom. de Paradiso, cap. 15. *Necessum est spaciosum admodum, atque amplum fuisse Paradisum. Ei enim rei fidem facit ingens illud flumen, quo rigabatur.* At vero Abulensis, Gen. 13, q. 98, brevem, et angustum facit locum Paradisi, conjectat enim totum ejus ambitum quadraginta milliaria non excessisse. Sed unde, et qua probabili ratione hunc terminum præfigere potuerit, non video. Quod autem locus nimis spatiosus non fuerit, conjectari potest ex eo, quod juxta Hebraicam veritatem vocatur hortus, et plantatus dicitur in Eden ad Orientem, et quod in monte aliquo plantatus creditur. Verumtamen quantæ fuerit magnitudinis, incertum est : credibile est autem excessisse circuitum duodecim leucarum quas Abulensis designat, et saltem amplitudinem unius regni non parvi habuisse, propter alteram difficultatem.

20. *Tertium dubium quomodo capi possent homines in statu innocentiæ in paradiso parte terræ non magna.*—Est enim alterum dubium tertiumque in ordine, quomodo in statu innocentiæ in tam parvo loco omnes homines habitare potuissent. Respondent aliqui, non esse necessarium, ut statu innocentiæ perseverante, omnes homines intra Paradisum habitarent. Quod videtur per se verisimile, quia, ut Isaiæ 45, dicitur, *Dominus fecit terram, ipse plastes ejus, non in vanum creavit eam, ut habitaretur, formavit eam* : ergo etiamsi homo non peccaret, tota terra ab hominibus habitaretur, alioqui esset otiosa, et præterea esset inculta, sylvestris, et indecora. Atque ita opinatur Pereira, l. 3, in Genes., disp. de Parad., q. 3. Additque conjecturam, quia si primi homines post peccatum fere ad mille annos vivebant, si non intercessisset peccatum, multo longiori tempore in hoc mundo viverent, ac subinde in majori numero multiplicarentur homines, ideoque non potuissent simul in Paradiso vivere.

21. Sed licet hæc sententia probabilis sit, difficultate non caret, quia non est verisimile,

creasse Deum Paradisum propter solos primos homines, nam finis, seu utilitas creationis illius loci universalior est. Conditus enim fuit Paradisus, ut esset conveniens locus habitationis humanæ secundum primæ immortalitatis statum, ut dicit D. Thomas, dicta q. 102, art. 2. At vero status immortalitatis de se communis futurus erat omnibus hominibus: ergo omnes futuri erant illius loci habitatores. Et confirmatur hoc, quia esus ligni vitæ omnibus erat necessarius ad illum modum immortalitatis autem conservandum, lignum a vitæ non inveniebatur nisi in Paradiso, nam in medio ejus fuit plantatus: ergo vel propter hanc causam non poterant tunc homines habitationem Paradisi deserere. Et simile fere argumentum sumitur ex arbore scientiæ boni et mali, tantum namque intra Paradisum erat, et præceptum non edendi ex illo non pro solo Adam, sed pro omnibus posteris est datum : ergo supponebatur, omnes homines futuros fuisse incolas et habitatores illius loci. Denique vel aliqui homines inviti extra Paradisum ire, vel habitare cogerentur vel ipsi voluntarie habitationem mutarent. Primum dici non potest, quia ejectio ex Paradiso fuit pœna peccati, ideoque nemini non peccanti daretur. Secundum etiam videtur incredibile, quia homines in statu innocentiæ essent prudentissimi, quomodo ergo habitationem Paradisi pro quacumque alia terrestri commutarent? Imo videtur futurum fuisse illicitum, quia esset non parva diminutio perfectionis status innocentiæ, et consequenter fuisse magnum nocumentum, et uniuscujusque personæ, et posterorum ejus, si extra locum Paradisi generarentur.

22. *Unde pendeat solutio difficultatum allatarum num. 20.*—At enim si hoc concedamus, quod hæ conjecturæ valde suadere videntur, incidimus in alias difficultates, tum de angustia Paradisi ad tot homines capiendos et sustinendos, tum de desertione vastissimi orbis sine habitatore et sine cultore relicti. Existimo tamen resolutionem in hujus puncti ex aliis non minus nobis occultis pendere, videlicet, utrum Adamo non peccante omnes homines impeccabiles, seu confirmati in gratia nascerentur, et consequenter an omnes tunc nati ex Adamo futuri essent electi et prædestinati, ac demum in qua ætate essent in gloriam transferendi, quantove tempore in hoc mundo essent victuri. Ex omnibus enim his principiis pendet ad prædictam difficultatem responsio, et juxta duas sententias diversas in priori puncto relatas, distincto etiam modo procedendum est.

23. *Tertia via solvendi dictas difficultates.*—Nam si homines statu innocentiæ durante, futuri fuissent a conceptione confirmati in gratia, ac proinde prædestinati, duo consequenter dicenda videntur. Unum est, verisimile esse tunc numerum hominum multo minorem futurum fuisse, quam nunc sit, quia nunc ingens est reproborum numerus, et non est credibile, tot futuros fuisse tunc homines prædestinatos, quot nunc sunt prædestinati, et reprobi simul sumpti: fuisset ergo minor hominum multiplicatio ; ac denique in unoquoque tempore signato, non esset simul tanta multitudo hominum viatorum, quanta nunc est. Quia nunc non est magnus numerus prædestinatorum simul viventium in hoc mundo, in quolibet signato tempore: ergo etiam tunc numerus hominum viatorum simul existentium in quolibet tempore non esset nimis magnus, quia non est cur credamus, majorem fuisse futurum excessum inter viatores prædestinatos simul existentes, quam in tota collectione prædestinatorum futurorum in termino post totam temporum successionem. Accedit, quod homines tunc non essent mortales, sed vivi a via transferrentur ad patriam post certum ætatis terminum a Deo præfixum. Unde non fuisset tunc necessarium vitam hominum per mille annos, nedum per plures prolongari. Nam in illo statu perfectissimo homines a principio justi, et in gratia confirmati breviori tempore possent sua merita confirmare ad quamdam imitationem Angelorum servata proportione. Et id credi potest, quod paulo post consummatum corporis augmentum, competenti numero generationum, seu filiorum homines ad terminum pervenirent. Terminum, inquam, ultimum beatæ visionis, hoc enim probabilius esse videtur, quam quod differendum esset illud præmium, donec numerus prædestinatorum compleretur, licet utrumque problematice disputet Augustinus, lib. 9, Gen. ad lit., cap. 3 et 6.

24. *Respondetur jam formaliter ad ipsas difficultates.* — His ergo vel similibus modis non difficile intelligitur, quomodo possent tunc homines intra Paradisum commode habitare, maxime quia tunc non indigerent magnis ædificiis, quibus ab injuriis temporum protegerentur, nec aliis rebus, quibus ad delicias, vel defensionem vel corporum juvamen uterentur. Ut Abulensis notat in cap. 13, Genes., quæst. 98. Ut autem hoc non obstante possent homines aliquem usum reliquarum regionum mundi habere, addi potest, quod licet homines in Paradiso habituri essent quasi stabilem et permanentem habitationem, nihilominus potuissen

interdum per mundum discurrere, ut eo aliquo modo uterentur. Quanta vero futura fuisset hæc discursio, et quam facilis, et quomodo futura esset sine labore corporum, maxime si per longos terrarum tractus esset futura, cogitari variis modis potest : sed quia nihil certum, vel cum sufficienti fundamento dici potest, ideo lectoribus meditandum relinquo.

25. *Secunda via facilior.* — Facilius autem utrumque expeditur, si dicamus (quod probabilius fortasse est, ut infra libro quinto, capite nono et decimo, videbimus) etiamsi Adam non peccasset, potuisse filios ejus peccare, et necessarium non esse, ut omnes homines in statu innocentiæ essent prædestinati. Nam hoc supposito dici posset homines tunc peccantes statim ejiciendos fuisse e Paradiso terrestri, nam si Adam statim ac peccaverit ejectus est, cur non etiam illi ? Nam sicut ille positus fuit in Paradiso, ut per innocentiam illum custodiret, seu ut illum sibi conservaret : etiam ejus posteri eadem lege positi essent in Paradiso ut custodirent illum, quia, ut supra dixi, Adam positus ibi est, non tantum ut persona privata, sed etiam ut caput totius naturæ, et ideo sub eadem conditione, et lege pro se, et omnibus posteris locum illum accepit. Quocirca sicut Adam ita fuit e Paradiso ejectus propter peccatum : ut nec post pœnitentiam esset ad illum locum restituendus, ita ejus posteri semel propter peccatum inde ejecti, etiamsi fortasse pœnitentiam agerent, et justificarentur, nunquam illuc revocarentur. Ad hunc ergo modum posse habitari mundus ab hominibus extra Paradisum, et illi homines, qui in innocentiæ semper perseverarent, intra Paradisum semper manerent, et ita etiam posset facile Paradisus illos capere, quia in unoquoque tempore multitudo illorum simul existentium nimis magna non esset. Tum quia ex casu aliorum multum minueretur ; tum etiam propter alias considerationes in priori puncto factas, quæ hic etiam applicari possunt. At vero quia fortasse probabilius est, ut infra libro quinto, capite decimo, dicemus, vel peccantes in statu innocentiæ non fuisse e Paradiso ejiciendos, vel certe ejectos post peractam integre pœnitentiam fuisse ad Paradisum cum justitia originali revocandos : ideo addendum, ex ejectis, si qui forent, aut nullos ut pote majori ex parte præscitos, aut certe paucos futuros fuisse, qui omnino exactam pro peccato satisfactionem exhiberent, atque adeo Paradiso restituerentur ; ex incolis autem paradisi quam plurimos in dies; consummata via intra mediocrem terminum a Deo præfiniendum transferendos fuisse in statum beatitudinis, locum aliis relicturos : id quod infra libro quinto, capite duodecimo, latius trademus.

26. *Quartum dubium de situ Paradisi.* — *Prima opinio.* — Quarta dubitatio est, in quo situ, vel dispositione terræ Paradisus fuerit plantatus, id est, an in alicujus terræ planicie, vel in aliquibus excelsis montibus, et quanta fuerit ejus altitudo, et consequenter in quanta distantia a cœlo, et a terra et a polis mundi situs fuerit. In qua re variæ sunt sententiæ, una est, fuisse conditum in loco terræ valde excelso ; ita firmant multi Patres, et cum magna exaggeratione. Nam Beda, ut communiter ei tribuitur, et refert D. Thomas, dicta q. 102, articulo primo, argumentum primum dixit, Paradisum pertingere usque ad lunarem circulum. Quæ sententia neque in Exaemeron, neque in expositione Bedæ super Gen. invenitur. In margine autem divi Thomæ citatur super illa verba Paul. 2, ad Corinth. 12, *Raptus est in Paradisum*, sed ibi etiam nihil invenio. Catherinus vero in Gen. illam tribuit Augustino, sed neque apud illum invenitur, nam in lib. 8, Genes., ad lit., solum dicit Paradisum esse *locum amœnissimum, fructuosis nemoribus opacatum, eumdemque magnum, et magno fonte fecundum, occulto opere Dei.* In quo ultimo verbo potius significat ignotum esse situm Paradisi.

27. *Prædicta opinionis certiores auctores.* — Illam ergo sententiam tenuit Strabus in Gen. quem etiam Lipomanus in Catena refert, et Petrus Comestor, in hist. Scholast., cap. 13, super lib. Gen., et consentire videtur Magister, in 2, d. 17, cap. penult., et ex Patribus plures ex modo loquendi favere videntur, nam Damascenus, libro secundo de Fide, capite undecimo, dicit : *Paradisum excelsiorem esse omni terra optima temperie cœli, et aere subtilissimo, et purissimo gaudere,* Basilius, vero homil. de Paradiso, dicit : *ob sublimitatem loci, in quo erat Paradisus, nullas in eo fuisse tenebras, sed ex orientium syderum splendore semper illustratum fuisse.* Rupertus etiam, libro primo de Trinit., cap. 37, dicit : *Paradisum fuisse deliciosum terræ locum cœlis proximum :* et simili modo loquuntur multi antiqui, quos refert Moyses Barcepha, lib. de Paradiso, p. 1, cap. 8, 9, 11 et sequentibus, ut ipse concludit, illam terram, in qua est Paradisus, *altiorem multo, et sublimiorem existere hac, quam nos colimus,* et illos imitatur Alcimus Avitus, lib. 2, Carminum in Gen., c. 9, quod incipit, *Est locus Eoo mundi servatis in axe.*

28. Fundamentum hujus sententiæ esse potuit primo, quia dicitur, ex parte Paradisi fluere aquas omnes universam terram irrigantes, ad hoc autem operæ pretium fuit, locum Paradisi esse altissimum. Secundo, quia Paradisus debuit esse locus saluberrimus, ac proinde ab omnibus hujus inferioribus terræ incommoditatibus et procellis, ac ventis remotus, et ideo in altissimo loco debuit esse constitutus. Tertio, quia vero simile est, ita esse situm, ut aquæ diluvii ad illum pervenire non potuerint, alioquin illum destruxissent. At vero aquæ diluvii quindecim cubitis super omnes montes excelsos terræ ascenderunt, ut dicitur Gen. 7, ergo oportuit Paradisum excelsiorem fuisse.

29. *Alcimi argumenta.* — Hanc opinionem impugnat Pereira, lib. 3, in Genes., disp. de Parad., q. 2, ubi ipse concludit non oportere Paradisum in altissimo loco esse, sed in aliquo loco terræ, vel plano, vel non multum a planicie terræ elevato. Priorem partem potissimum probat, quia locus adeo excelsus non esset salubris, nec habitationi hominum accommodatus. Tum ob vicinam Solis, syderum, et elementi ignis; tum ob perpetuam aeris agitationem ex motu cœli provenientem. Item quia probabilius credit paradisum aquis diluvii fuisse destructum; unde propter hanc causam non oportet tantam illius altitudinem fingere. Præter hanc autem nulla superest tantæ altitudinis necessitas. Quin potius ex fluminibus, quæ a Paradiso oriuntur conjectura fit, quod non multum ab illis terris dissitus fuerit per quas flumina nobis nunc nota, et a Paradiso prodeuntia, scilicet Tigris et Euphrates præterfluunt : atque hinc alteram partem probare videtur. Putat enim Paradisum fuisse conditum, non procul a Mesopotamia, et aliis regionibus, per quas dicta flumina suum cursum conficiunt, quia cum hæc flumina a Paradiso deriventur, manifeste consequi putat non longe fuisse a dictis regionibus : quod etiam confirmat, quia verisimile est, homines ante diluvium, vel etiam ante ædificationem turris Babylonicæ prope Paradisum habitasse. Constat autem ex Genesi habitasse in illis regionibus circa Mesopotamiam et Armeniam : ergo in illis, vel prope illas regiones fuit Paradisus : ergo verisimile est, situm Paradisi non fuisse altiorem, quam sint illæ regiones, vel ad summum montes earum.

30. *Tertia opinio sequenda duobus contenta pronuntiatis.* — *Primum pronuntiatum.* — Inter has sententias sequenda videtur media, quam indicant divus Thomas, 1 part., q. 102, art. 2, ad 1, Alensis, 2 part., quæst. 84, v. 3, Bonaventura, Durandus, Scotus, et alii in 2, dist. 17. Qui primum in hoc conveniunt, quod locus Paradisi non solum orbem lunæ non attingat, verumetiam neque usque ad secundam regionem aeris ascendat. Nam illam evidenter probat ratio prior præcedentis sententiæ. Et explicari amplius potest, quia imprimis locus Paradisi amplissimus et capacissimus fuit, et interior locus ejus planus profecto, et facilis ad ambulandum, et ad terræ culturam esse debuit. Deinde quomodocumque, in montuoso loco Paradisus fuerit collocatus, non est cogitandus, aut concipiendus per modum altissimæ turris recta in altum erectæ, alioqui ad illum ex terra ascendi, vel adiri humano modo non posset, quod repugnat illis verbis Genesis tertio : *Collocavit ante Paradisum voluptatis Cherubim ad custodiendam viam ligni vitæ.* Nam hæc verba supponunt potuisse homines a Paradiso ejectos, ad illum per aliquam viam terrestrem, et pedibus calcabilem in Paradisum redire, nisi divinitus impedirentur, alioqui nec necessaria fuisset custodia, nec ulla esset via, quæ custodienda foret. Igitur licet Paradisus in alto loco cogitetur, semper concipiendus est tanquam cacumen montis, ad quod per radices, et latera ejusdem montis aditus pateat. Unde ulterius sequitur, si altitudo Paradisi erat tanta, ut ad sphæram lunæ, vel ignis ascenderet, cum alioqui superior ejus planicies esset amplissima, ut diximus, necessarium omnino fore, ut basis, seu fundamentum Paradisi, seu montis, in cujus altitudine situs est, universam terram occuparet, ut facile patebit consideranti proportionem necessario servandam inter cacumen montis et extensionem radicum ejus, ut possit ab infima usque ad supremam partem montis humanus patere accessus. Constat autem experimento non ita esse : ergo merum figmentum est, tantam altitudinem in Paradiso cogitari : præsertim quia tanta moles montis totum mundum occupantis non posset non patere aliquo modo hominibus, imo etiam ex parte illuminationem Solis in hoc hemisphærio impediret, cum ad Orientem situs esse credatur.

31. *Secundum pronuntiatum.* — Addendum nihilominus est, verisimilius credi Paradisum in loco montuoso et satis sublimi esse collocatum, ita ut prope ad secundam regionem aeris accedat. Hanc sententiam indicant scholastici superius citati, et sequitur Abulensis, Genes. 2, quæst. 9, et Genes., decimo tertio, quæst. 107,

et consentiunt Patres in prima opinione allegati, nam potius videntur excedere, majorem altitudinem astruentes. Unde multi illos exponunt, per hyperbolem et exaggerationem esse locutos, ut nobis indicarent, altitudinem Paradisi majorem esse, quam in montibus aliis nobis cognitis esse soleat. Divus Thomas autem, 1 part., quæst. 102, art. 1, ad 1, exponit, dictum illud, quod Paradisus ascendat usque ad globum lunæ, per similitudinem esse intelligendum, quia est ibi perpetua aeris temperies, in qua corporibus cœlestibus, quorum ultimum est globus lunæ, assimiliatur. In qua expositione (quidquid de illa sit) indicat divus Thomas fuisse Paradisum in ea altitudine, quæ ad magnam aeris temperiem, et salubritatem convenientior esset. Talis autem est superior pars hujus infimæ regionis aeris, quia et libera est a perturbationibus, et nimia frigiditate, et humiditatis secundæ regionis aeris, et propter vicinitatem, temperiem illius participat. Et aliunde etiam est libera a nimio calore, qui ex reflexione radiorum Solis a terra ascendentium solet provenire, nam illum non attingunt, neque etiam venti nimium calidi, aut frigidi possent illi esse infesti : ac denique locus ille lucem Solis et stellarum, ac cœli influentiam melius recipere, ac participare posset. Hæ autem et his similes sunt proprietates, quas sancti Patres loco Paradisi tribuunt. Dicunt enim, in Paradiso non fuisse frigus, aut æstus, vel nubes, pluvias, nives, aut similia, sed perpetuum, ac temperatum ver, cum sufficienti utique calore, qui ad terræ fœcunditatem, et maturitatem fructuum esset sufficiens, et cum eo temperamento, in quo humanis corporibus non esset molestus. Ad hæc autem omnia situs prædictæ altitudinis aptissimum est : ergo verisimile est illum habuisse. Et hunc discursum confirmant, quæ de Paradisi temperie Patres supra citati scribunt : et præterea Augustinus, lib. 14, de Civit., cap. 10, et Isidorus, lib. 14, Originum, cap. 3, et Epiphanius, lib. 2, contr. hæres., in 64, sub titulo, sequuntur deinceps ipsius Methodii verba, aliquantulum a principio, et Athanasius, in lib. de Incarnat. Verbi, prope initium. Hoc denique confirmat conjectura sumpta ex fluminibus, quæ ex uno fonte Paradisi oriebantur, qua utitur Moses Barcepha, supra cap. 9, dicens : *Asserimus eam terram, in qua est Paradisus altiorem multo sublimioremque existere hac quam nos colimus : id enim ita se habere, indicio sunt quatuor illa grandia flumina, quæ orta in Paradisi terra per hanc nostram ab illa diversam feruntur.* Addiderim denique verisimile esse, intra ipsum Paradisum non totam terram fuisse uniformem, sed in illius amplitudine fuisse quasdam partes eminentiores aliis, ac subinde fuisse colles et campos. Nam hæc varietas, et ad corporum voluptatem, et ad loci pulchritudinem, et ubertatem utilis est, ideoque non est verisimile in horto illo divino defuisse.

32. *Ad argumentum primæ opinionis in n.* 28. — *Ad rationem primam secundæ opinionis in num.* 29.—*Ad secundam rationem.* —*Ad rationem posterioris positam in eodem num.* 29.— Ad primam ergo sententiam nihil amplius est, quod respondeamus, quia Scripturæ, vel rationis nullum fundamentum habet, et ad Patres jam utcumque responsum est. Ad secundam vero opinionem dicimus imprimis, recte probari prima ratione illius sententiæ Paradisum non esse in loco tam excelso, quantum verba prioris sententiæ in rigore sumpta significant, non tamen probari quin sit in loco excelso, in ea moderatione, quam explicuimus, quia sic cessant omnia illa incommoda, imo contraria commoda inveniuntur, ut declaravimus. Altera vero ratio rem incertam sumit, de qua in ultima dubitatione pauca dicemus. Reliqua vero sine sufficienti ratione, aut conjectura ab illa opinione dicuntur. Quod enim flumina Tigris et Euphrates per Mesopotamiam Assyriam, et Armeniam cursum suum agant, nullum signum est, quod Paradisus in illis regionibus, vel prope illas plantatus sit. Quia possunt originem ducere a loco distantissimo versus Orientem sito. Imo supra numero decimo sexto cum Augustino dicebamus, licet nunc prope illas regiones scaturire videantur, longiorem multo habere originem, et prius sub terram demergi post aliquem a prima origine cursum, et postea circa illas regiones iterum emergere, atque ita per illas fluere : ex illo ergo fluxu nullum argumentum sumitur de situ vicino Paradisi, aut quod campestris potius quam montuosus sit. Item, quia præter illa flumina oriebantur alia duo ex Paradiso, quæ in Scriptura vocantur Phison, et Gihon, quæ per illas regiones non discurrunt. Et communis sententia, et antiqua est, illa duo flumina esse Gangem et Nilum, quæ per alias regiones longe diversas discurrunt.

33. *Ad confirmationem ibid. positam.*—Alia vero conjectura ab hominum habitatione sumpta non minus incerta est. Quia esto post diluvium homines circa regiones illas habitaverint, inde colligi non potest, idem fuisse ante diluvium, quia potuit arca requiescere super

montes Armeniæ, licet in alio loco multum distante fabricata fuerit. Nam cum sex mensibus super aquas ambulaverit, et discurrerit, potuit facile contingere, ut homines in una regione arcam conscenderint, et postea in alia distantissima ab illa fuerint egressi. Et deinde non constat, an homines ejecti de Paradiso prope illum ante diluvium habitaverint. Tum quia Scriptura dicit Adam fuisse ejectum, ut operaretur terram, de qua assumptus est. Unde est verisimile fuisse translatum in illummet locum, in quo conditus fuerat, de quo supra diximus incertum esse quis fuerit, ac proinde incertum etiam erit, parumne, an multum a Paradiso distaverit. Quia cum Adam divina virtute fuerit in Paradisum translatus, etiamsi multum distaret, potuit subito transferri (nam eodem modo fortasse ejectus est) et subito in distantissimum locum revocatus. Tum etiam, quia licet in principio homines a Paradiso ejecti prope illum habitaverint, discursu temporis, et per plures annos potuerunt ad Mesopotamiam et vicinas terras pervenire, etiamsi a Paradiso longissime distarent.

34. *Quintum dubium in qua mundi plaga fuerit Paradisus.—Communis responsio.*—Et hinc breviter expediri potest quintum dubium quod hic tractari solet, versus quam mundi partem Paradisus fuerit collocatus. In quo imprimis communis sententia est, Paradisum fuisse creatum versus Orientem, ut videre licet in Basilio et Ambrosio, de Paradiso, et Hieronymo, de quæstionibus Hebraic., super Gen., et Augustino, lib. 8, cap. 3, Eucherio, Ruperto, et aliis in Genes., Damasceno, lib. 2, de Fide, c. 11, et Isidoro, lib. 14, Etymol., cap. 3, et plures refert, et secuitur Moses Barcepha, dicto libro, cap. 14, et idem habet Josephus, lib. primo Antiquit., cap. 2. Fundamentum hujus sententiæ sumptum est ex Gen. 2, juxta Hebraicam lectionem, nam ubi vulgata habet, *Plantaverat autem Deus Paradisum voluptatis a principio :* Hebraice legitur, *plantavit Deus hortum in Eden ab Oriente,* ut vertit Pagninus, vel ad Orientem, ut vertunt Septuaginta. Hoc autem fundamentum incertum redditur ex electione vulgata, quæ loco *Orientis,* legit, *principium*, et ita etiam vertit paraphrasis Chaldaica, quia revera vox Hebraica *mikedem* proprie significat a principio, et optime potest ad tempus referri. Et ita supra exposuimus, creasse Deum Paradisum a principio, id est inter prima opera creationis, utique tertio die, ut asseruit etiam Moses Barcepha, dicto libro, part. 1, cap. 5. Hac ergo lectione, et expositione posita fundamentum prædictum fuit. Nihilominus tamen Patres Græci secuti sunt versionem Septuaginta, qui verbum *principium,* ad locum retulerunt, et ideo dixerunt Paradisum ad Orientem creatum fuisse. Credibile autem est, utrumque voluisse Spiritum sanctum in illo verbo comprehenditur.

35. *Confirmatur.*—Et præterea hæc sententia de Paradiso ad Orientem condito ex translatione Septuaginta magnam habet auctoritatem. Et præterea multum est traditione firmata, nam et antiqui Hebræi ita locum Genes. exposuerunt, et postea Patres Græci et Latini in eamdem conspirarunt. Et aliqui eorum advertunt, inde ortam fuisse consuetudinem orandi ad Orientem, nimirum, quia versus eam partem Paradisus terrestris, per quem spiritualis significabatur, conditus fuit, ut attingit D. Thomas 2, 2, q. 84, art. 3, ad 3, et notavi, 2 tom., de Relig., lib. 3, cap. 7, num. 15. Et juxta ea, quæ diximus de illa particula, *a principio*, et *ad Orientem*, judicandum est cum proportione de particula illa *voluptatis,* cujus loco in Hebræo legitur *in Eden,* quam vocem Septuaginta sine interpretatione retinuerunt, quos multi etiam Patres secuti sunt, quia nomen *Eden* in Hebræo ambiguum est, nam voluptatem, seu delicias significat, et regionem, seu partem aliquam terræ. Et ab interprete vulgato in priori significatione sumptum est, et ideo legit Paradisum voluptatis, et ita etiam legit Hieronymus in traditionibus Hebraicis, et addit Septuaginta ita interpretatos fuisse vocem *Eden.* Et in hoc sensu neque est difficultas in veritate sententiæ, neque in significatione vocis in quadam ejus proprietate. Unde lectio, et interpretatio retinenda nobis est. An vero altera possit etiam accommodari, vel fuerit magis intenta, in dubio sequenti attingam.

36. *Sextum dubium Paradisus fuerit sub æquinoctiali.— Probabilius negat D. Thomas. — Resolutio auctoris.* — Solet enim quæri, an situs Paradisi sit sub æquinoctiali. Quod dubium attigit divus Thomas, dicta quæst. 102, art. 2, ad 4, et quamvis fateatur rem esse dubiam, probabilius existimat, non esse sub æquinoctiali. Ducitur, quia existimavit regionem illam esse inhabitabilem propter nimium calorem, cum Aristoteles, lib. 2 Meteor, cap. 5, et in 2, 2, q. 164, art. 2. ad 5, dicit : nunc Paradisum esse inacessibilem propter vehementiam æstus in locis intermediis. Unde significat Paradisum esse ultra æquinoctialem, viam autem ejus esse sub æquinoctiali, et

adeo intemperatam propter excessum caloris, ut ob eam causam occultissimus et inaccessibilis Paradisus sit. Et hoc sequitur Scotus, in 2, dist 17, quæst. 2. At vero Bonaventura, in 2, d. 17, dub. 3, litterali affirmat, Paradisum esse in Oriente, juxta æquinoctialem, et quodammodo vergere ad meridiem. Et ad fundamentum in contrarium tacite respondet, dicens, *propter puritatem aeris ibi esse contemperantiam caloris, et quia secus æquinoctia est ibi magna temperies temporis.* Et hanc sententiam sequitur Durandus ibi, quæst. 3, num. 8, qui etiam ad rationem D. Thomæ respondet, esse illum locum temperatum non ex natura climatis absolute, sed ex loci altitudine, et ex aeris subtilitate. Addere etiam possumus, illum locum esse posse temperatum in illo situ ex aquarum copia, et ex frequentia ventorum aerem repurgantium. Nam experientia compertum est, regiones sub torrida zona, quæ ab antiquis inhabitabiles reputatæ sunt, propter similes causas temperatas esse, et commodissime habitari. Quæ responsio sufficienter evertit fundamentum contrariæ sententiæ, non tamen positive posteriorem ostendit. Unde res videtur incerta, et ideo non immerito conclusit divus Thomas : *Quidquid de hoc sit, credendum est, Paradisum in temperatissimo loco esse constitutum, vel sub æquinoctiali, vel alibi,* de quo vide Ludovicum Vives in scholiis ad Augustinum, lib. 13, de Civit., cap. 21.

37. *Ultimum dubium duret ne adhuc Paradisus. — Pars negans ab aliquibus probatur.*— Tandem de initio, et fine Paradisi dubitari hoc loco solet. Sed de initio jam sufficienter diximus, quod ex Patribus, et conjectura colligi potest factum esse tertio die, quia Scriptura non exprimit aliud particulare initium, et nullum aliud commodius cogitari potest. De fine vero quæstio est hoc tempore controversa, an Paradisus jam destructus sit, vel duret, et consequenter duraturus sit, usque ad mundi finem. Quam quæstionem in aliis operibus bis attigi, 2 tom., 3 partis disp. 55, sect. 1, et in defensione fidei, lib. 6, cap. 13, in fine, et ideo brevissime pauca hic addam. Tenent ergo graves auctores, Paradisum non existere : et ducuntur præsertim, quia per aquas diluvii destructum fuisse credunt. Quia non potuit tunc non inundari, cum aquæ supra omnes montes quindecim cubitos ascenderint : ergo per inundationem tam grandem, tamque diuturnam naturaliter destrui debuit et non est, cur supernaturaliter conservatum, vel restitutum esse dicamus, cum illius usus necessarius jam non esset. Deinde addunt experientiam, tum negativam, quia cum universis orbis notus fuerit hominibus, et per omnes partes ejus aliqui discurrerint, a nemine inventus est, nec in historiis humanis aliqua ejus memoria invenitur ; tum etiam positivam conjecturam addunt, quia Paradisus in hac nostra terra situs fuit, et probabile creditur fuisse circa Mesopotamiam, vel Armeniam, quæ sunt provinciæ undique notæ et habitatæ, et tamen in illis non invenitur. Denique quod magis urget, Scriptura juxta Septuaginta dicit : *Paradisum fuisse plantatum ad Orientem in Eden,* id est, in quadam regione Orientali vocata Eden, nam illa particula *in,* hoc plene indicare videtur. Sicut de Cain dicitur Gen. 4, habitasse in terra ad Orientalem plagam Eden : ejusdem regionis, mentionem faciunt Isai, cap. 37, et Ezech., cap. 27. Constat autem in illa regione sic nominata Paradisum non inveniri.

38. *Pars affirmans verior.*—Sed nihilominus non videtur a communi Patrum sententia recedendum, qui sentiunt, Paradisum adhuc conservari in eo statu, et cum ea voluptate, et pulchritudine, in qua creatus est. Ita sentiunt Irenæus, Justinus, Athanasius, Augustinus, Hieronymus et Isidorus, quos in dicto 2 tom. citavi. Et alii quos refert et sequitur Bellarminus, tom. 4, lib. unico de Grat. primi hominis, cap. 14. Deinde Augustinus, lib. 2, de Peccato orig., cap. 13, absolute dixit, fidem Christianam non dubitare Paradisum esse. Ubi, licet principaliter intendat docere, creatum esse a Deo verum Paradisum terrestrem, et ad fidem pertinere, nihilominus de illo tanquam de actu existente cum eadem securitate loquitur, qua illum tanquam communiter receptum supponit. Præterea argumentum sumptum ex habitatione Eliæ et Henoch, in illo Paradiso est valde probabile, ut latius deduxit in dicto secundo tomo. Denique argumentum sufficiens esse debet, quia nobis de fide constat, Paradisum aliquando fuisse et non constat destructum esse, imo Scriptura indicat, intentionis Dei fuisse illum conservare : ergo credibilius est, adhuc durare. Consequentia cum majori notæ sunt. Minor autem quoad priorem partem patebit facile respondendo ad motiva prioris sententiæ. Quoad posteriorem vero patet ex Gen. 3, ubi dicitur Deus collocasse Cherubin ad custodiendam viam ligni vitæ. Ex quo colligimus noluisse Deum destruere Paradisum ; et inde indicium sumitur, voluisse semper conservare illum, quia si post nonnullos annos illum destructurus fuisset per diluvium, facilius fuis-

set statim illum destruere, vel saltem lignum vitæ eradicare in pœnam primi peccati, quam specialem custodiam adhibere : ergo quantum Scriptura indicat credibilius est adhuc durare Paradisum.

39. *Ad primum argumentum in num.* 37. — Ad argumentum autem sumptum ex inundatione diluvii respondi in dicto tom. 2, fortasse, aquas diluvii non ascendisse ad altitudinem loci Paradisi, quia Scriptura loquens de diluvio, solum loquitur de terra habitabili ab hominibus mortalibus, vel fortasse de sola illa, quæ tunc habitabatur. Deinde etiamsi aquæ supra locum Paradisi ascendissent, poterat Deus speciali providentia conservare Paradisum, sicut conservavit Enoch. Ac denique etiamsi aquæ diluvii inundassent locum illum, non potuissent tam brevi tempore arbores et omnia, quæ in illo erant, prorsus destruere; nam etiam in aliis terræ partibus, non omnes arbores destruxerunt, alioqui non potuisset columba tam cito invenire ramum olivæ virentibus foliis, quæ in ore suo ad Noe portaret. Igitur ad summum potuissent aquæ locum Paradisi aliquantulum damnificare, potuit tamen divina virtute facile reparari. Nam certe etiam ante diluvium non potuisset in sua pulchritudine et integritate absque hominum habitatione, custodia, et opera conservari sine peculiari Dei providentia: ergo eadem potuit facile reparari. Neque id frustra factum fuisset, tum ut esset perpetuum memoriale benignitatis Dei erga homines, et rei, quam homines peccando amiserunt. Tum etiam propter habitationem Enoch et Eliæ, ut dixit D. Thomas, dicta q. 102, art. 2, ad 2.

40. *Ad priorem partem secundi argumenti in eodem num.* 37. — Ad priorem partem alterius argumenti sumpti ab experientia, negativa videlicet, quia talis Paradisus a nemine inventus est: respondetur, idem argumentum fieri potuisse ante diluvium, præcesserunt enim mille quingenti anni, in quibus nullus hominum Paradisum invenit, quamvis non esset destructus: idem ergo potuit contingere post diluvium. Nec id mirum, quia sicut Paradisus est factus *occulto opere Dei*, ut dixit Augustinus, lib. 8, Gen. ad lit., cap. 1, ita peculiari cura et providentia ejusdem Dei est occultatus, ut Gen. 3, significatur. Unde idem Augustinus, eodem libro, cap. 7, dixit, locum Paradisi a cognitione hominum esse remotissimum, et causam explicat D. Thomas, dicta q. 102, art. 1, ad 3. *Quia locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest.* Et hoc tertium membrum simpliciter approbat in 2, 2, quæst. 164, art. 2, ad 5, dicens, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis. Imo hoc significatum putat per gladium flammeum Gen. 3, et quia ille calor causatur ex motu circularis Solis, qui per Angelum fit, ideo putat, et gladium illum appellari *versatilem*, et custodiam Cherubino tribui. Chrysostomus autem, homil. 18, in Gen., dicit, gladium appellari versatilem, eo *quod gladius ille obturet, et permutet omnes vias, quæ illuc ferunt.* Et fortasse ad hanc custodiam peculiarem Angelum destinavit Deus, ut si corporalia impedimenta communi cursu causarum naturalium occurrentia non sufficerent, peculiari cura homines ab illo itinere deterreret. Unde Augustinus, lib. 11, Gen. ad lit., cap. 40: *Hoc,* inquit, *per cœlestes potestates in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illi ignea quædam custodia.*

41. *Ad posteriorem partem. — Ad tertium argumentum.* — Ad aliam vero partem de positivis conjecturis, seu experientiis respondetur, supponere falsum fundamentum, scilicet, notam esse regionem, seu partem mundi in qua fuit a principio situs Paradisus. Nam si regio illa in particulari ignota est, quomodo potest tota illa lustrari, ut per experientiam positive constet, ibi non esse Paradisum. Negatur ergo assumptum, et consequenter etiam negatur, fuisse Paradisum situm in Mesopotamia, Arabia, vel in aliqua alia provincia ex his, quæ nunc habitantur ab hominibus. Ad peculiarem autem ponderationem illorum verborum, quibus dicitur, *Paradisus creatus in Eden,* satisfacere posset responsio quod in vulgata nomen *Eden,* non sumitur ut proprium alicujus regionis, vel provinciæ, sed ut delitias, aut voluptatem significet. Nam revera hoc significat primaria vox ipsa Hebraica. Nihilominus tamen admittimus nomen *Eden,* posse etiam ibi significare regionem terræ ad Orientem, quæ ita nominata a Moyse fuerit, quia deliciis et voluptate abundabat. Hoc enim non obstat, quia illa regio sic nominata æque ignota nobis est, ac locus Paradisi: neque enim verisimile est, hanc regionem esse illam, quam Ezechiel 27, etiam vocavit *Eden,* nam potuit esse alius locus delitiosus, et inde ita vocatus, ut Hieronymus ibi advertit. Cumque illa Eden ibi nominetur, ut vulgaris, et privata quædam provincia, non est verisimile fuisse aliam *Eden,* in qua plantatus fuit Paradisus, ut bene notavit Cajetanus et sequitur Ystella in Genes. et

idem responderi potest ad locum Isaiæ, nam de eadem Eden videtur uterque propheta loqui, ut ex 4, Regum 19, colligi potest, ubi videri potest Abulensis, quæst. 10.

CAPUT VII.

UTRUM FORMATIS CORPORIBUS PRIMORUM HOMINUM IN EODEM INSTANTI DEUS ANIMAS ILLORUM CREAVERIT, CORPORIBUSQUE CONJUNXERIT.

1. *Quo ordine, et quid hujus operis proprium tractandum sit.* — Hactenus disputatum est de creatione hominis quoad ea omnia, quæ ad corpus spectant, nunc consequenter de his, quæ ad animam pertinent dicendum est, et primo de creatione ejus, postea vero de perfectionibus ejus. Circa primum sciendum est, disputationem de substantia animæ humanæ, et de tempore, ac modo creationis ejus communem esse omni animæ humanæ, quia ad essentiam ejus, et proprietates consequentes essentiam ejus, pertinet, ideoque in tertium hujus operis tractatum remittendam esse, in præsenti vero supponendo generalia principia, quæ ad particularem productionem Adæ, et Evæ pertinuerint, explicanda sunt: et ideo solum versabitur disputatio circa illa verba Gen. 2 : *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem*. Quæ quidem verba de solo Adamo scripta sunt, tamen quantum ad animam spectant, eamdem rationem habent in Evæ productione. Unde mutando verbum illud, *hominem de limo terræ*, explicari possunt ad Evam hoc modo : *Formavit igitur Deus mulierem de costa Adæ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et facta est mulier in animam viventem*. Explicando igitur hæc verba quæstioni propositæ satisfaciemus.

2. *Prima assertio contra antiquum errorem de substantia animæ.* — Dico ergo primo spiraculum illud non fuisse ipsam Dei substantiam, vel aliquid ejus, sed fuisse rem creatam, et a substantia Dei distinctam. Hanc assertionem præmittimus ad excludendum antiquum errorem dicentium animam esse ipsam Dei substantiam, vel aliquid substantiæ Dei. Et consequenter illud spiraculum fuisse de substantia Dei, quia fuit ipsa anima. Quem errorem Castro *verbo Anima*, hæres. 4, et Prateol. Gnosticis, et Manichæis tribuunt, et sumitur ex Theodoreto, lib. 5, Divin. decret., capite de Materia, et capite de Homine, ubi Cerdoni, et Marcioni hunc errorem tribuit, sicut Manichæis Augustinus, lib. de Hæresib. in 46, et in Priscillianistis damnant illum Concilium Bracharense I, cap. 5, et Leo papa, epist. 91, alias 93, cap. 5, qui addit errorem hunc ex philosophorum quorumdam, et Manichæorum opinione manasse. Unde Augustinus Eugubius, lib. 9, de perenn. Philosoph., hunc errorem nonnullis philosophis tribuit, qui interdum animam vocabant scientiam substantiæ Dei. Quæ verba fortasse metaphorica erant ad excellentiam animæ declarandam : potuerunt vero hæretici errare ex verbo illo, *inspiravit in faciem ejus*, ut notat D. Thomas 2, contra Gentes, cap. 85. Nam qui in faciem alterius inspirat, idem numero, quod in ipso erat, in alium emittit, et sic videtur Scriptura innuere, quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipsum vivificandum, immissum sit. Item hoc confirmare poterant ex similitudine animæ ad Deum in intelligendo, et in immaterialitate, et immortalitate.

3. *Probatur assertio impugnando errorem.*— Hic autem error non solum fidei, sed etiam rationi naturali evidenter repugnat, quia est evidens, non posse animam esse de substantia Dei: ut optime demonstrat Augustinus, lib. 1, de Anim. et ejus orig., cap. 3, et in libro ad Orosium contra Priscillianistas, a principio, et aliis locis infra citandis, et D. Thomas, 1 p., quæst. 90, art. 1 et 2, contra Gentes, cap. 85, et breviter (quia res est clara) in hunc modum ostenditur, quia duobus modis cogitari potuit, animam esse de substantia Dei, primo quod sit ipsa essentia Dei in se et sua substantia permanens, et formaliter hominem vivificans. Secundo quod anima sit facta de substantia Dei. Uterque autem sensus manifestissime erroneus est. De priori probatur, primo, quia Scriptura aliis locis dicit, animam esse factam, Zachar. 12 : *Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo*, spiritus autem hominis nihil aliud est, quam anima hominis, juxta illud Pauli 1, ad Corinth. 2 : *Nemo scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Et Isaia 42 : *Dominus, qui fundavit terram, dat statum populo super eam, et spiritum calcantibus eam* : et illud Ecclesiast. 12 : *Memento creatoris tui in diebus juventutis tuæ, antequam veniat tempus afflictionis*. Et infra : *Et revertatur pulvis in terram suam, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Secundo probatur ratione, tum quia repugnat perfectioni divinæ substantialiter informare corpus, ut in tractatu de Deo, lib. 1, ostensum est : tum etiam, quia si Deus

esset forma hominis deificaret illum, et substantialiter sanctificaret, et impeccabilem redderet, ac modo divino cognoscentem: quæ omnia cum imperfectionibus hominis repugnant. Alter item sensus evidenter improbatur ab Augustino, quia si anima fuisset facta de substantia Dei, mutationem substantialem passa fuisset substantia Dei, quia ejus perfectioni repugnat. Item vel anima esset facta de tota substantia Dei, vel de parte ejus: at substantia Dei non habet partes: non ergo ex parte: tota vero substantia non potuit seipsam destruere, et in aliud convertere. Et similes demonstrationes contra hunc errorem possunt facile multiplicari.

4. *Ad locum Scripturæ quo in numero secundo arguitur.* — *Ad confirmationem ibidem.* — Neque ponderatio verbi *inspiravit*, vel, ut alia littera habet, *insufflavit*, est alicujus momenti quin potius Augustinus, dicto lib. 7, Gen., ad lit., cap. 3. ex eodem verbo contrarium colligit, dicens. Imo vero ex verbo satis apparet, ita non esse, cum enim homo sufflat, anima ipsa subjacentem sibi naturam corporis movet, et de illa, non de seipsa flatum facit. Sic ergo licet Deus insufflasse dicatur, non oportet, ut aliquid de sua substantia spiraverit. Ulterius vero, quia omnipotens est, non indiguit circumstante materia, sed ex nihilo fecit, quod insufflavit. Unde Theodoretus, quæst. 23, in Gen., cum idem argumentum his verbis proposuisset: *Si ex insufflatione Dei creata est anima erit utique anima ex substantia Dei* respondet: *Extremæ impietatis est et blaphemiæ sententia hujusmodi. Nam per hoc Scriptura divina facilitatem creandi demonstravit, et ipsius animæ naturam obscure declaravit, nempe ipsam esse spiritum creabilem, invisibilem et intellectivum expertem crassitudinis corporeæ.* Et hinc solvitur alia ratio, nam licet spiritus ille quem Deus inspiravit, divinas aliquas proprietates aliquo modo participet, non est argumentum, quod sit factus de substantia Dei, sed quod sit factus ad imaginem, et similitudinem Dei, ut eadem Scriptura dicit, et postea explicabimus.

5. *Refellitur lapsus Philastrii.*—Atque hinc refellitur gravis lapsus Philastrii, in libro de Hæresib. in Catal. hæresum., quæ sub Apostolis extiterunt. Nam quinquagesimo loco ponit, et hæresim vocat sententiam dicentem, spiraculum illud, quod Deus inspiravit Adæ, fuisse animam. *Nam si inspiratio anima est* (inquit) *quomodo judicari potest quod a Deo est infusum proprie.* Unde ipse existimat ante illam inspirationem fuisse jam animam Adæ creatam, ac proinde illam insufflationem fuisse gratiæ infusionem similem illi, quæ Apostolis facta est, cum Christus insufflavit, et dixit eis, *accipite Spiritum sanctum.* Fuitque hæc sententia Cyrilli, lib. 8, in Joan., cap. 47, ubi sic ait: *Nec quisquam putet divinum spiraculum animam homini factum fuisse.* Nam spiraculum illud Spiritum sanctum esse existimavit. Et sic etiam lib. 2, in Joan., cap. 3, dicit Moysem docuisse prius, Deum creasse hominem ad imaginem et similitudinem suam, et postea tradidisse spiritum, ad imaginem divinam sigillatum hominem fuisse, cum dixit, *Et sufflavit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Et videtur ad eamdem sententiam accedere Ambrosius, lib. de Noe et Arca, cap. 25, dicens: *Separemus, quod est rationabile animæ, cujus substantia divinus est spiritus sicut ait Scriptura, quia insufflavit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Sed licet hæc sententia tolerabilis esset, nihilominus intolerabilis fuit error Philastrii damnantis contrariam, ut hærecticam, cum hæc vel nullo, vel levissimo nitatur fundamento, imo potius ipsa damnabilis sit.

6. *Secunda assertio de creatione et infusione animæ.—Qui eam tradant.—Augustinus ejusdem assertionis præcipuus auctor.* — Dico ergo secundo, Deum creasse animam rationalem, eamque corpori hominis univisse, cum inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Hæc est sententia communis scholasticorum in 2, d. 17, et D. Thomas, 1 part., quæst. 90, art. 1 et 3, et frequentes in illis quæstionibus, et tenet Castro, verbo Anima, hæres. 2. Item est communis sententia Patrum, præsertim Chrysostomi, homil. 12, in Gen., in fine, cujus verba statim referam. Item Eucherii, lib. 2, in Gen. qui distincte declarat in verbo *insufflavit*, et creationem animæ et unitionem includi. Idem Hugo Victorinus, Annotat. in Gen., cap. 8, et Albinus seu Alcuinus, q. 8, in Gen. dicens: *Quid est, quod Deus inspiravit in faciem Adæ spiraculum vitæ?* Respondet *Inspiratio Dei in faciem hominis traditio est animæ rationalis:* et idem habet Theodoretus, q. 8 supra citata, et profecto idem videtur sensisse Cyrillus, ibidem lib. 1, quamvis obscure etiam loquatur. Magis hoc sensit Ambrosius, loco citato: nam prius sic inquit: *Ideo in principio sanctus Moyses informavit nos, atque instruxit de insufflatione animæ, ut non laboremus diversis opinionibus Philosophorum.* Unde, quod postea dicit, *rationalem animam esse spiritum divinum,* non credo intellexisse de Spiritu sancto, neque ac-

cepisse divinum substantialiter, sed denominative, seu per participationem. Quia anima est quidam spiritus, divinitus insufflatus. Et eamdem sententiam indicat in enarrationibus super Gen. ad Sabinum. Præcipuus vero auctor et defensor ejus est D. Augustinus, in locis citatis lib. 7, Gen. ad litt., et ex lib. 2, de Gen. contra Manich., cap. 8, ubi dicit: *Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere. Sed adhuc animalem*, utique in dicta sufflatione. Quod latius docet lib. 13, de Civit., cap. 24, ubi sic ait: *Parum considerate quibusdam visum est in eo, quod legitur: Inspiravit Deus in faciem ejus spiritum vitæ, etc., non tunc animam primo homini datam, sed eam, quæ jam inerat, Spiritu sancto vivificatam.*

7. *Eamque probat variis in locis.—Ad Cyrillum, Ambrosium et Philastrium in num. 5 allatos.* — Probatque, quia Moyses ipse satis hunc sensum explicavit, cum addidit: *Et factus est homo in animam viventem, id est, et cœpit homo vivere:* ergo corpus illud ex terra factum per illam insufflationem Dei cœpit vivere: ergo spiraculum illud fuit ipsa anima, qua homo naturaliter vivit. Et præterea divus Paulus, ad Corinth. 15, ad hunc locum alludens dicit: *Factus est primus homo Adam in animam viventem*, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Ubi distinguendo animam ab spiritu vivificante, satis significat non fuisse locutum Moysem de spiritu vivificante. Quod notavit Augustinus, Epist. 146, dicens: *Cum vellet Apostolus de corpore animali adhibere testimonium illud posuit, quod Genes legitur: Factus est primus Adam in animam viventem, vel in animam vivam*, Et adjungit: *Recolis certe, quemadmodum scriptum sit, et insufflavit Deus in faciem ejus statum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Et similiter vero retractu, cap. 15, dicit, Apostolum adhibuisse illud testimonium Genesis, ut probaret, corpus primi hominis fuisse animale, id est, vivens corporali et sensibili vita, quando Deus inspiravit in illum: fuit ergo illud spiraculum vita hominis. Et lib. 7, Gen. ad lit., cap. 16, dicit: *Non mihi videtur dictum, factus est homo in animam vivam, nisi quia sentire cœpit in corpore, quod est animæ viventisque carnis certissimum indicium.* Unde divus Thomas, opusc. 1, contra errores Græcorum, cap. 27, dixit, negare illum spiraculum fuisse animam humanam, videri esse repugnans dictis verbis Apostoli, quia in eis expresse dicit, vitam animæ esse aliam a vita, quæ est per Spiritum sanctum. Et ibidem ad Cyrillum respondet, exposuisse locum illum in sensu spirituali, non in litterali. Ad Ambrosium autem jam a nobis responsum est Fundamentum autem Philastrii supponit alium errorem, quem nunc refellemus.

8. *Tertia assertio.* — Tertio dicendum est, et colligitur etiam ex dictis, in eodem instanti, in quo Adam productus est, et factus in animam viventem, fuisse animam ejus et corpori unitam, et creatam, ac non antea. In hac assertione supponimus, animam humanam fieri per propriam creationem ex nihilo, quia est spiritualis, et immortalis, et ideo de potentia materiæ non educitur, quæ ad tract. 3, spectant ex professo. Disputatur autem tam a philosophis, quam a theologis quæstio, an creatio animarum fuerit facta a principio cum aliarum rerum creatione, vel fiat sigillatim in singulorum hominum productione: nam in hoc erraruut olim Origenes et alii dicentes, omnes animas hominum fuisse in principio simul creatas. Verum in hoc veritas catholica est, generaliter loquendo, animas hominum non fuisse in principio creatas simul, sed creari in eodem instanti, in quo corporibus uniuntur, ut ostendit D. Thomas, dicta quæst. 91, a. 4, ex naturali principio, in illo tertio tractatu late exposito, lib. 1, cap. 12, *quod anima est vera forma corporis*, forma autem non est naturaliter ante compositum, teste Aristotele 12, Metaphysicæ, textu 17, et in hoc conveniunt Doctores, et Patres infra citandi, et ad dictum tract. 3, spectat. Vide ètiam Conimbricensem, 2, de Anima, cap. 1, quæst. 3.

9. *Opinio Philastrii contra assertionem.—Ejus fundamentum.—Occurrit Philastrius objectioni.* — Igitur de anima Adæ est peculiaris dubitatio, nam Philastrius, in dicto lib. de Hæres., n. 49, sub tit. de Catal., hæresum post Apostolos, dicit, animam Adæ creatam esse sexto die, carnem autem septimo die factam esse. Idemque censet de anima, et corpore Evæ. Fundatur in illo ordine litteræ, c. 1 et 2, Gen. Nam in primo dicitur: *Creavit Deus hominem, ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum.* Quod intelligendum putat de creatione animæ, tum quia illa sola est ad imaginem Dei; tum etiam, quia postea formatum est corpus Adæ ex limo terræ. Quod si objiciatur, quia statim subditur, *masculum, et fœminam creavit eos*, respondet, ibi non corporum sexum, sed animæ dominantis, et subjacentis dari indicium. In quo significat, animam Evæ simul cum anima Adæ fuisse creatam, et illas fuisse significatas per masculum, et fœminam, quia una erat dominatura, et

altera ei erat subjicienda. Unde, quod cap. 2, Gen., narratur de formatione hominis ex limo terræ, et fœminæ ex costa Adæ, ipse intelligit de formatione corporum facta die septimo. Et hanc sententiam saltem ut probabilem videtur Augustinus relinquere, lib. 7, super Genes., ad litter., cap. 24, et sequentibus, et lib. 12, de Civit., cap. 23, et illam tanquam rem dubiam relinquunt. Magister sentent. in 2, d. 17, et Hugo de Sancto Victore, in summ. sentent., tr. 3, cap. 2, in fine, et Auctor Historiæ Scholast. in Genes.

10. *Pro tertia assertione stant D. Thomas, Bonaventura et alii scolastici. — Stant etiam Patres communiter.* — Sed nihilominus posita assertio tertia vera est, nimirum animas Adæ, et Evæ non fuisse creatas prius tempore, quam corporibus unirentur, sed solum prius natura, et in eodem instanti temporis. Ita docet divus Thomas, d. q. 90, art. 4, et Bonaventura, in 2, q, 17, art. 1, q. 3, et ibi communiter scholastici, et alii moderni in D Thomam. Et est communis sententia Patrum, Gregorii Nisseni, lib. de Opificio hominis, cap. 28 et 29, ubi generaliter loquitur de animabus omnium hominum, et contra Origenem disputat. Damascenus autem, lib. 2, de Fide, cap. 12, in particulari dicit : *Deus animam ratione, et intelligentia præditam per insufflationem Adamo tribuisse.* Et ne quis cogitare posset, tribuisse animam jam creatam, subdit : *Porro corpus, et anima una creata sunt, non autem ut Origenes deliravit, hæc prius, illud posterius.* Pro eadem sententia referri potest Hieronymus locis supra allegatis, Epist. 61, ad Pammach. et 139, ad Cypria. et 8, ad Demetriad. Et addi potest in lib. 2, contra Ruffinum parum a principio, ubi in particulari damnat sententiam Origenis, dicentis, animam Christi fuisse antequam nasceretur ex Maria, sentiens, secundum fidem nullam posse fieri exceptionem ab illo universali dogmate, quod animæ non creantur prius tempore, quam corporibus uniantur. Item Leo papa, Epist. 93, ad Turib., cap. 10, damnando Origenis sententiam, absolute dicit, quod animæ hominum, priusquam suis inspirentur corporibus, non fuere, et hoc dicit Ecclesiam Catholicam profiteri. Referri autem potest Chrysostomus, hom. 12, in Gen., quia non solum dicit, animam Adæ non fuisse creatam ante corpus. Quod sano modo intelligendum est de corpore nondum plene, vel ultimate disposito, si fortasse successive productum est, quod supra capite primo hujus libri tractavimus. Denique Bernardus, serm. 2, de Nativit. Domini, dicit, limum antea fuisse creatum, spiritum autem non in massa creatum fuisse, sed singulari quadam excellentia fuisse conditum. et inspiratum. Neque ab hac sententia est alienus Augustinus nam licet aliquando dubitaverit, quia de origine animæ fere semper dubius fuit, nihilominus in hanc partem magis propendit. Nam lib. 12, de Civit., cap. 23, sub distinctione ponit, *sive quam jam fecerat sufflando indidisset, sive potius, sufflando fecisset*, ubi pondero particulam *potius*, et rationem, quam subjungit, dicens : *Eumque flatum, quem sufflando fecit*, (nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere) *animam hominis esse voluisse.* Et l. 13, c. 24, dicit, Scripturam dicendo insufflavit, insinuare voluisse rationalem animam non more aliarum animarum, sed flante Deo creatam esse, et lib. 2, de Gen. contra Manich., cap. 9, disjunctione utens, hanc partem posteriori loco ponit. Ac denique in lib. 2, Gen. ad litter. solum sub conditione dicit : *Contrarium credi posse, si Scriptura, vel ratio non contradicit.*

11. *Stat denique ratio et Scripturæ auctoritas. — Fundamentum Philastrii in n. 9, refellitur.* — Ex utroque autem capite potest facile hæc veritas probari, et opposita refelli hoc modo. Quia regula generalis fidei, et Scripturæ est, animas hominum non creari ante corpora juxta illud Psalm. 32. *Qui finxit sigillatim corda eorum :* sed nulla est ratio, neque auctoritas, cur anima Adæ excipiatur : ergo nullo modo excipi potest. Probatur minor, primo ex illa ratione naturali, quod anima est forma corporis, nam hoc æque verum est in animabus primorum hominum. Deinde ex Scriptura refellendo simul falsam intelligentiam Philastrii, nam cum Gen. 1, dicitur, *Ad imaginem Dei creavit illum*, et cap. 2, additur, *Formavit Deus hominem*, non duo facta narrantur, nec duo tempora indicantur, sed unum, et idem opus, quod sexto die factum dicitur compendiose, postea quomodo factum sit, eodem utique sexto die, per recapitulationem describitur : ergo corpus, et anima, quæ ibi narrantur facta, eodem tempore, ac simul perfecta sunt. Consequentia evidens est, et antecedens in superioribus late probatum est, et nunc declaratur ex verbis utriusque capitis, Nam cum in primo dicitur : *Dixit autem Deus, faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, ut præsit piscibus maris*, etc., certe non loquitur de sola anima, sed de toto homine. Non enim anima separata præest pis-

cibus, et volatilibus, etc., sed totus homo per animam corpori conjunctam, et sensibus simul cum ratione utentem. Ergo cum statim subjungitur, *Et creavit Deus hominem*, etiam est sermo non de anima sola, sed de homine. Et hoc etiam convincit, quod statim additur, *masculum, et fœminam creavit eos* : nam hoc exponere de animabus nondum habentibus corpora a proprietate, et veritate verborum valde alienum est.

12. Simili modo in capite secundo cum dicitur, *Formavit igitur Dominus Deus hominem* recte de toto homine dictum esse intelligitur. Verum quidem est, Augustinum, 13, de Civit., cap. 24, dicere, nomine hominis posse ibi significari solum corpus jam organisatum ad suscipiendam animam eo modo, quo corpus mortuum Petri solet Petrus appellari. Quod etiam sentit Chrysostomus, hom. 12 et 13, in Gen. et Abulensis ibi cum aliis. Quia inde intulerunt corpus fuisse creatum ante animam. Ex quo non infirmatur, sed confirmatur potius, quod intendimus, scilicet animam non fuisse creatam ante corporis formationem : estque illa expositio probabilis. Tamen commode etiam exponitur verbum illud de toto homine, vel saltem de corpore jam ultimate disposito ad animæ receptionem ; quia corpus nunquam informatum anima, nec proxime aptum, ut statim informetur, non solet homo appellari. Et ideo verisimile est, in eodem sensu dixisse Moysem ibi, *Formavit Deus hominem* in quo prius dixerat, *creavit hominem*, in posteriori tamen loco explicuit modum, scilicet, formando corpus de limo terræ, et inspirando ei spiraculum vitæ, quod in eodem instanti fieri potuit, et factum est, sicut statim additur : *Et factus est homo in animam viventem*. Denique confirmari hoc potest ex cap. Firmiter, de sum. Trinit. ubi dicitur : *creasse Deum in principio simul spiritualem, et corporalem creaturam, angelicam videlicet, et mundanam, et deinde humanam ex utraque compositam*. In quibus verbis duo continentur. Unum est, animam non fuisse creatam cum Angelis, sed post Angelos. Aliud est, animam tunc fuisse creatam, quando homo conditus est ex illa, et corpore compositus. Quibus verbis recte perpensis, videtur hæc assertio jam esse contra omne dubium, et ad certa dogmata pertinere. Ad motivum autem Philastrii satis jam responsum est in numer. 11.

13. *Quarta assertio.—Declaratur.*—Ultimo dicendum est, animas primorum hominum fuisse in sua substantia, et proprietatibus naturalibus valde perfectas. Assertio clara est, illam tamen propono, ut ad ea, quæ dicenda supersunt, viam præparem. In anima ergo rationali primum considerari potest essentialis, et specifica perfectio ejus, de qua nota est assertio. Qualis autem, et quanta illa sit, in verbis Genesis, quibus primi hominis creatio refertur *ad imaginem et similitudinem*, etc., satis exponitur. Deinde potest hæc perfectio in individuo considerari, prout in anima Adæ, aut Evæ inventa est. Et in hoc sensu solum dicere possumus, illas animas fuisse in individuo valde perfectas. Quia si inter animas rationales non est una perfectior alia, constat, animam Adæ, et Evæ habuisse totam perfectionem substantialem, cujus anima rationalis in individuo capax est. Si vero inter rationales animas est inæqualitas individualis, incognitum est quem gradum Adæ anima, vel Evæ sortita sit, quia supposita illa veritate, determinatio ad animam tantæ, vel tantæ perfectionis ex voluntate divina pendet, ideoque nobis innotescere non potest, nisi per revelationem. Solum ergo dicere possumus, habuisse Adam animam valde perfectam, prout oportebat, et decebat eum, qui futurus erat principium, et origo reliquorum hominum, et eum, qui immediate creabatur non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus, et quoad totum hominem ab ipso Deo, cujus opera perfecta sunt. Unde, quod de simili perfectione individuali corporis quoad ejus temperamentum, et dispositionem supra diximus, hic applicari possunt : nam anima, et corpus servant inter se proportionem. Atque eodem modo sentiendum est de potentiis animæ, intellectu, scilicet, et voluntate, nam fuerunt in primis hominibus valde perfectæ, et substantiæ animæ proportionatæ. An vero habuerint inditas alias perfectiones, postea videbimus.

CAPUT VIII.

AN PRIMUS HOMO FUERIT SECUNDUM ANIMAM CREATUS AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM DEI.

1. *Referuntur Patres et scholastici tractantes de imagine Dei homine.* — Quoniam his verbis explicavit nobis Scriptura excellentiam creationis humanæ naturæ, et formæ, quam per illam recepit, quæ est anima rationalis, ideo tam antiqui Patres, quam theologi omnes de hac imagine, et similitudine accuratissime tractarunt, ut videre licet in Basilio, homil. 10 et 11, Exaemer. et Ambrosio, lib. 6, Exaemer.,

c. 6, 7 et 8, et lib. de Dignit, conditionis humanæ, et Theodoreto, q. 20, in Gen. Chrysostomo, Ruperto et aliis expositoribus ibidem, et Gregorio Nisseno, lib. de hominis opificio, et de Histor. sex dierum, Augustino, in libris super Gen. sæpe, et in libris de Trinit., ut infra videbimus, et Bernardo, serm. 80, in Cant., et lib de Liber. arbitr. scholastici etiam cum Magistro, in 2, d. 16, et præsertim D. Thoma, 1 p., q. 93, per novem art. quos in præsenti capite breviter comprehendemus.

2. *Suppositio necessaria pro doctrina hujus capitis. — Contra suppositionem nonnulli sunt opinati.—Arguitur ex Paulo pro dicta opinione.—Confirmatio prima.—Confirmatio secunda.* — Primum ergo supponendum est, cum Deus dixit : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc., decrevisse, seu explicasse voluntatem creandi hominem, in quo aliquam sui imaginem imprimeret. Ac subinde cum subditur, creavit Deus ad imaginem suam, creatam sui imaginem in homine fecisse. Hoc præmitto quam omnium dicendorum necessarium fundamentum, quia non defuerunt, qui verba illa de imagine in Deo ipso existente, ac subinde increata explicaverint. Ita ut sensus non sit, hominem ita esse ad imaginem Dei factum, ut in se creatam imaginem Dei receperit, sed potius sit sensus, hominem esse creatum conformem imagini, quæ in Deo ipso est. Ita refert Augustinus 7, de Trinit., c. 6, circa finem, et Magister, sent. in 2, d. 16. Et potest illa interpretatio suaderi ex illo ad Roman. 8 : *Quos prædestinavit, conformes fieri imagini filii sui* : ergo etiam in præsenti, fieri ad imaginem non est, fieri imaginem, sed est fieri conformem imagini, quæ in Deo est. Confirmatur, quia illud *ad imaginem* dicit respectum ad aliquam imaginem : ergo fieri ad imaginem, est fieri, recipiendo in se respectum ad imaginem : sed homo non potest dicere respectum ad imaginem, quæ fit ipse : ergo factus est ad imaginem, accipiendo respectum ad imaginem. Et confirmatur secundo ; nam aliud est facere ad imaginem, aliud facere imaginem, nam pictor volens imaginem depingere, non dicetur velle facere ad imaginem, ergo aliud *ad imaginem*, potius dicit conformitatem ad imaginem non factam, quam imaginis factæ, seu faciendæ creationem.

3. *Probatur primo nostra suppositio.—Antecedens bipartitum.—Ejus pars ostenditur.*— Nihilominus tamen suppositio nostra communis est Patrum expositio et sententia. Quæ probatur primo, quia illa verba : *Faciamus hominem ad imaginem nostram*, et illa : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*, et iterum, *ad imaginem Dei creavit illum*, non possunt intelligi de imagine increata. Ergo necessario debent intelligi de creata in ipso homine facta. Antecedens probatur, quia illa imago vel esset divina essentia, vel aliqua persona : neutrum autem dici potest. Non quidem essentia, quia divina essentia non potest esse imago. Nam de ratione imaginis est, ut sit aliquid productum, teste Augustino, lib. 83, quæst., q. 37, et D. Thoma, 1 p., q. 35, a. 1, sed essentia divina non est producta : ergo neque est imago. Et hac ratione Deus in quantum Deus non potest esse imago essentialiter, quia non habet alium cujus imago sit : ergo deitas ipsa non potest esse imago increata. Responderi potest essentiam lato modo, seu abusive, ut ait D. Thomas, posse dici imaginem, quia secundum eam una persona aliam imitatur, ita refert D. Thomas, d. q. 93, art. 5, ad 4, et non reprobat. Sed profecto non est talis acceptio imaginis in Deo admittenda, cum sit impropriissima et inusitata, et possit esse occasio errorum. Multo vero minus est secundum illam explicanda Scriptura, relicta verborum proprietate, sine fundamento. Ac denique etiam illa posita necessario ex verbis illis colligitur, hominem peculiarem conformitatem et similitudinem ad divinam essentiam in creatione sua recepisse, ratione cujus specialiter dicatur factus ad imaginem Dei. Nam ille respectus ad essentiam Dei per illa verba ad imaginem, indicatus, aliquod fundamentum in homine requirit : quod esse non potest, nisi proprietas naturæ humanæ, in qua illa conformitas, et similitudo fundetur. Hæc autem est ratio imaginis homini impressa.

4. Alii vero, ut ex D. Thoma in eodem loco colligitur, responderunt Dei essentiam dici imaginem, quatenus in se continet ideas, et exemplaria rerum omnium, nam exemplar quædam imago est. Et ita dici potuisse, hominem factum ad imaginem, quia factus est conformis exemplari divino. Sed talis expositio valde extorta, et improbabilis est. Nam imprimis, etiam divina essentia, ut est essentia non potest dici imago, quia etiam ut est exemplar non est producta, vel facta ad similitudinem alicujus, quod est de ratione imaginis, nec est sine fundamento dicendum, nomen imaginis improprie ibi usurpari. Deinde si esset sermo de exemplari potius dicere debuisset, faciamus hominem ad imaginem ejus, id est, juxta ideam et exemplar ejus : non autem sic dixit

Deus, sed *ad imaginem nostram* vel *Dei* vel *suam* : non est ergo sermo de exemplari hominis, sed de imagine repræsentante Deum ipsum. Denique hoc modo nulla excellentia hominis per illa verba indicaretur, quod manifeste repugnat, et contextui, et Patribus illa verba ponderantibus et explicantibus. Sequela patet, quia fieri cum conformitate ad divina exemplaria commune est omnibus rebus creatis unicuique secundum naturam suam.

5. *Ostenditur prima pars antecedentis supra positi in n.* 3. — Altera pars de personis probatur, quia si aliqua persona ibi posset significari nomine imaginis, maxime Verbum, nam Pater et Spiritus sanctus secundum proprietates suas non habent, quod sint imago, ut suppono. Neque etiam omnes tres personæ simul ratione deitatis possunt dici imago, ut jam est probatum : ergo solum, seu maxime posset hoc Verbo tribui, quia est vera imago Patris, at in dicto loco Genesis non potest esse sermo de hac imagine, quia additur *ad imaginem nostram*, id est, vel trium personarum ibi loquentium, vel Dei, ut Deus est, ut est hominis auctor. Verbum autem non est imago Trinitatis, nec Dei, ut Deus est, sed solius Patris : ergo ibi non est sermo de imagine increata personali, sed de imagine creata, quæ vel Trinitatem, vel Deum, ut Deus est, referre posset. Illa enim particula *nostram* convincit, sermonem esse de imagine, quæ possit esse non solum Patris, sed etiam Filii, et Dei, ut Deus est, ut in fine capitis iterum dicemus.

6. *Occuritur objectioni contra proxime dicta.* — Neque obstare debet, quod interdum Patres videntur de filio Dei illam imaginem explicare, ut Ambrosius, libr. 6, Exaemer., cap. 7, et Gregorius, lib. 5, Moral., cap. 25, et Rupertus, l. 2, in Genes., cap. 2. Quoniam hi Patres non dicunt in illis verbis per imaginem significatum esse Verbum Dei, sed expresse docent (ut videbimus) hominem ipsum factum esse ad imaginem Dei, quam in se recipit. Quia vero filius Dei naturalis est prima, et sola adæquata imago Dei Patris ; ideo addunt prædicti Patres, dum homo factus est ad imaginem Dei participasse aliquo modo, id quod est proprium filii Dei. Quod est verum, quamvis revera ad expositionem litteralem verborum Genesis non pertineat. Addi vero potest eo ipso, quod homo sit factus ad imaginem personalem Dei, necessario sequi recepisse in se participationem peculiarem illius imaginis increatæ, quæ ipsum hominem intrinsece constituit ad imaginem creatam Dei, cum hoc tamen discrimine quod Verbum est tantum imago Patris, quia a solo Patre procedit : homo vero est ad imaginem Dei, quia a Deo ut Deus est procedit, sicut eo ipso quod homo sit particeps filiationis naturalis verbi Dei, in se recepit peculiarem participationem naturæ filii Dei, cum hac tamen differentia, quod Verbum est filius solius Patris, quia ab illo tantum procedit : homo vero sit filius adoptivus Trinitatis, quia a tota Trinitate illam naturæ divinæ participationem recipit.

7. *Probatur secundo eadem suppositio ex Scriptura.* — Secundo principaliter probatur hæc veritas ex aliis Scripturæ locis, in quibus dicitur homo imago Dei, quia ad imaginem ejus factus est. Sic Paulus 1, Corinth. 11, de viro dicit : *Quoniam imago, et gloria Dei est*, et ad Coloss. 3. *Induentes novum hominem qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.* Quibus verbis manifeste ostendit Paulus, in homine esse imaginem creatoris, secundum quam renovatur, quando suum creatorem cognoscit. Et hoc est, quod monet 1, ad Corint. 15, *Ut portemus imaginem cœlestis.* Præterea hoc potest confirmari ex alia particula *ad similitudinem.* Nam homo non dicitur factus ad similitudinem Dei, quod detur aliqua similitudo increata, cui homo conformetur, sed quia in se recepit aliquam similitudinem Dei, quæ dignitatem hominis ostendit. Ut dixit Jacobus, in sua canonica, c. 3, *In ipsa*, id est, lingua, *maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt :* ergo etiam dicitur homo ad imaginem factus, quia in se recepit imaginem Dei, Et confirm. ex illo Gen. 9. *Quicumque fuderit humanum sanguinem fundetur sanguis illius, ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Ex quo enim gravitas illius dilicti exaggeratur, quod nocumentum infert imagini Dei : est ergo illa imago in homine creata, et hoc significatur cum dicitur Deus creasse hominem ad imaginem suam. Et confirmatur tandem a simili, nam Gen. 5, dicitur, *Adam generasse filium ad imaginem suam*, quod non potest intelligi de imagine in ipso Adamo præexistente, sed de imagine quam producebat in filio : ergo in eodem sensu dicitur Deus creasse hominem *ad imaginem et similitudinem suam.*

8. *Probatur ex Patribus.* — *Probatur tandem ratione.* — Tertio est hæc communis expositio Patrum, ut videre licet in Ambrosio, Gregorio et Ruperto, locis citatis, et Basilio, hom. 9, Exaemer. Augustino, lib. 7, de Trin., cap. 6, et lib. 12, cap. 7, et lib. 83, Quæst.,

q. 51, et lib. Imperfect. Gen., ad litt., cap. 16, Chrysostomo, Theodoreto, et aliis super Gen. cum multis aliis, quos in discursu quæstionis referemus. Ratio autem non est alia, nisi, quæ jam tacta est, nam per illa verba explicare voluit Deus singularem excellentiam cujusdam naturæ, quam ad complementum hujus mundi corporei addere volebat, quæ licet corpore etiam constet, non solum omnibus factis emineret, sed etiam dominari posset. Hanc autem excellentiam significavit illis verbis : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*. Ergo illa imago, et similitudo est aliquid creatum in homine existens, nam proprietas, quæ hominem facit excellentem et perfectum, in ipso homine esse debet. In illis ergo verbis : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram,* illa præpositio *ad,* non designat exemplar, ad cujus similitudinem homo sit conditus, sed designat terminum quasi formalem, et ultimum, ac principaliter intentum illius divinæ operationis, ita ut sensus sit, faciamus hominem, et in eo sit imago nostra.

9. *Ad locum Pauli in num* 2. — *Ad primam confirmationem ibid.— Ad secundam confirmationem.*— Neque contra hunc sensum obstant, quæ in principio referendo contrariam sententiam proposita sunt. Nam imprimis verba Pauli, *quos prædestinavit conformes fieri imagini filii sui* longe diversa sunt. Quia ibi non dicit Paulus homines esse prædestinatos, ut sint ad imaginem, sed *conformes fieri imaginis filii sui*. In quo Apostolus satis expressit, se loqui de imagine increata, quæ licet respectu Patris sit, respectu prædestinatorum est exemplar. In Genesis vero loco non est sermo de exemplari, sed de termino creationis hominis. Unde ad confirmationem negamus in illis verbis *ad imaginem,* indicari respectum ad aliquam imaginem, sed potius indicari respectum imaginis ad factorem ejus ut manifeste declarat illa particula *nostram,* per quam indicatur cujus prototypi futura erat illa imago. Quapropter male in ultima confirmatione sumitur facere ad imaginem, non esse facere imaginem, contrarium enim ostendimus ex Scripturis, in quibus homo dicitur imago Dei, quia factus est ad imaginem Dei. Illa ergo particula *ad,* non est addita ut ab homine imago excludatur, quæ fuerit terminus effectionis Dei, sed ut denotetur aliqua imperfectio et diminutio illius imaginis. Nam homo non est propria et perfecta imago Dei, tanquam ejusdem naturæ cum eo existens, hoc enim est proprium filii Dei : sed est imperfecta imago, et ideo ad imaginem dicitur, quasi distans a perfectione rei repræsentatæ , et ad illam aliquo modo accedens, ut notavit Augustinus , lib. 7 , de Trinit. , cap. 6 , ad finem , et Ambrosius, lib. 10, in Luc 22, § 2, D. Thomas supra, et Magister cum aliis in 2, d. 16.

10. *Primum punctum explicandum, quid in hominem fundet rationem imaginis Dei.—Quorumdam opinio, quod fundetur in corpore. — Primus modus hæreticorum explicandi hanc opinionem. — Refellitur prædictus modus.* — Hoc ergo pro constanti supposito, quoniam imago relative dicitur, et relatio cognoscitur, cognitis fundamento et termino, ideo ad hanc imaginem explicandam duo a nobis declaranda sunt. Unum est in quo fundetur hæc relatio imaginis in ipso homine. Aliud est ad quid terminetur hæc relatio ex parte Dei, et hæc duo explicando attingemus omnia quæ de hac imagine tractari solent. Igitur circa primum, quia homo ex corpore, et anima constat, statim occurrit inquirendum, an homo in corpore, vel in anima, vel in utroque, imaginem Dei portet. Non defuerunt enim dicentes, hominem factum esse ad imaginem Dei secundum corpus, quod variis modis excogitatum est. Unus fuit hæreticorum, qui Deum corporeum finxerunt, quos videtur notare Augustinus, lib. de Hæres., in 76, cum dicit : *Alia hæresis dicit corpus hominis non animam esse ad imaginem Dei.* Quod de Audianis refert Epiphanius, lib. 2, contr. Hæres. hæres. 70, in princ. et in Anchor. ante medium, et Theodoretus, lib. 4, Hist., cap. 19, et lib. 3, Hæret. fabul., Augustinus, Hæres. 70, isti non dixerunt Deum esse corporeum, et ideo ponebant imaginem Dei in corpore hominis per formalem convenientiam, et similitudinem ad corpus Dei. Verumtamen hic error in hoc sensu intellectus stultissimus est, nam quod Deus non sit corporeus, non solum de fide, sed etiam evidens est, ut in aliis locis est ostensum : ergo in hoc sensu non potest in corpore hominis esse imago Dei, ut Basilius, hom. 10, Ambrosius, lib. 6, cap. 8, Augustinus, lib. 6, Gen. ad litt., cap. 12, Theodoretus, quæst. 20, in Gen. Chrysostomus et Nissenus in locis in principio allegatis argumentantur.

11. *Secundus modus quorumdam catholicorum. — Rejicitur.* — Quidam vero moderni expositores Genesis finxerunt Deum ad creandum hominem, visibilem formam, et corpus hominis assumpsisse, et ideo dixisse : *Faciamus hominem ad imaginem nostram.* Ita Oleas-

ter Genesis 1, et Eugubius, in Cosmopœia, et ratione illius formæ humanæ assumptæ, dicunt illud verbum, *ad imaginem nostram*, seu *in umbra nostra* (ut ipsi juxta Hebræum legunt) referri ad corpus assumptum. Sed in eo, quod isti auctores asserunt Deum assumpsisse corpus visibile ad hominem formandum, ex proprio capite locuti sunt, quia nec in Scriptura indicatur, nec traditione habetur. Et præterea refutari potest efficaciter quia vel loquuntur de vero corpore humano, a Deo hypostatice assumpto : vel tantum de apparenti specie corporis humani. Primum non dicunt, nec dicere potuerunt viri catholici, nam includit plures errores : unus est, quod ante incarnationem Verbi Dei aliam Deus fecerit. Alius quod tota Trinitas aliquando fuerit incarnata : nam tota Trinitas loquebatur dicens : *Faciamus hominem ad imaginem nostram*. Tertius, quod ante corpus Adæ Deus aliud corpus humanum fecit, quod assumeret, quod repugnat Scripturæ, et præterea est ineptissimum fingere productionem unius corporis humani ad aliud simile formandum.

12. Secundum autem de corpore apparente, quale ab Angelis assumi solet, imprimis est contra generalem regulam sanctorum dicentium, Deum quando visibiliter Patribus apparebat, non immediate ac per se corporis humani effigiem assumpsisse, sed per Angelos. Et deinde vel illa particula *nostram* referebatur ad illam formam sensibilem, quæ apparebat, et sic ex illis verbis colligi non potest, esse in homine imaginem veri Dei, quia illa similitudo corporis humani non erat imago Dei, nec cum illo similitudinem habebat : atque ita sine causa et falso statim adderetur, *ad imaginem Dei creavit illum*, quod aliis locis Scripturæ sæpe repetitur Gen. 5 et 9, Sap. 2, Eccl. 17. Si autem particula *nostram*, refertur ad Deum ipsum secundum propriam naturam, impertinens, et otiosa est illa cogitatio de forma corporis sensibilis a Deo sumpta. Propter quam enim utilitatem, aut usum assumeretur ? Respondent, ut humano more posset Deus ad hominem loqui. Sed contra, quia cum dixit Deus illa verba : *Faciamus hominem*, etc,, nondum erat homo, cum quo loqueretur : ergo ad hunc finem non erat necessarium corpus assumptum. Et propter eamdem rationem putandum non est, illa verba fuisse a Deo sensibiliter dicta, sed per illa nobis explicari consilium et cogitationem, quam Deus de homine creando habuit. Sicut cum dixit, *fiat lux*, non sensibiliter dixit, sed mente, ut supra dictum est. Et videri potest Augustinus æquiparans illa duo verba *fiat* et *faciamus*, cum debita proportione et differentia, in imperfect. Gen., cap. 16.

13. *Tertius modus exponendi dictam opinionem. — Prædictum modum non esse litteralem probatur.* — Denique alii, ut hanc imaginem in corpore hominis ponerent, cogitarunt hominem factum esse ad imaginem Verbi Dei incarnati. Nam Deus ex æternitate, et ante omnes, Christum, ut hominem Deum prædestinavit. Unde cum illum jam in mente sua haberet præsentem, potuit optime intuitu illius dicere, *Faciamus hominem*, etc. Ita refert Lippomanus in Catena ex quadam Glossa, quam non nominat, nec in ordinaria Glossa reperitur. Et posset quidem Glossa illa tolerari, si solum per quamdam accommodationem locuta esset, tamen nullo modo reputari potest ille litteralis sensus. Primo quia scriptura nunquam indicat hominem fuisse creatum ad imaginem Dei ut hominis, sed Dei simpliciter, quo nomine significari solet Deus ipse, ut Deus est, præsertim in veteri Testamento, vel ubicumque ex adjunctis nulla est ratio aliter interpretandi. Secundo, quia in eisdem verbis dicit Deus, *Faciamus hominem*, etc., ubi in verbo *faciamus*, notant Patres omnes, locutum fuisse Patrem ad Filium, vel tres personas inter se, ut mysterium Trinitatis statim a principio significaretur, ut videre licet in Basilio, hom. 10, in Gen. Ambrosio, l. 6, Exae., c. 7, Chrysostomo, Theodoreto, Ruperto et aliis super Gen. et Augustino, ibid. et 16, de Civit., c. 6. Addit autem idem Pater, vel eadem Trinitas, *Faciamus hominem ad imaginem nostram*. Ergo homo factus est ad imaginem Dei secundum aliquid commune Patri, et Filio, vel tribus personis : ergo non secundum corpus a verbo assumendum, quia illud corpus solius est secundæ personæ, non aliarum. Alioqui potius dicere debuisset Pater ad Filium incarnandum, faciamus hominem ad imaginem tuam, ut alias argumentatur Augustinus, l. 12, de Trin., c. 6. Tertio, homo factus est ad imaginem ejus qui creavit illum, nam ipse creator dicit : *Faciamus hominem*, etc. Unde Paul. ad Colos. 3. *Renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum:* sed Christus ut homo non creavit hominem, id est, per humanitatem non concurrit ad hominis creationem : ergo neque homo creatus est ad imaginem Christi hominis, ut homo est. Probatur consequentia, tum quia imago connotat originem ab eo, cujus est imago, ut supra ex Augustino retuli, et in præsenti tradit

in Imp. Gen., c. 16. Tum etiam, quia particula *nostram*, ut dixi, ipsummet creatorem iedicat. Unde Patres ex illa simile argumentum conficiunt, ut probent, cum Deus dixit, *Faciamus hominem*, etc., non fuisse locutum ad Angelos, quia neque angeli sunt creatores hominum, neque una, et eadem est angelorum, et Dei natura, ut videre licet in Augustino, Basilio, Chrysostomo et Theodoreto locis citatis, et Cyrillo, l. 1, cont. Jul. Idem ergo cum proportione dicendum est de Christi humanitate, seu de Christo, ut homine.

14. *Vera, et catholica assertio hominem fundare rationem imaginis in anima.—De ratione imaginis quid.*—Vera ergo, et catholica sententia est, hominem secundum animam factum esse ad imaginem Dei, id est, rationem imaginis animæ esse impressam, ac subinde in illa fuisse fundamentum relationis imaginis ad Deum. Ita docent Basilius, Chrysostomus, Augustinus et alii Patres in locis citatis et præterea Ambrosius, Psal. 118, octon. 10, in illa verb. *Manus tuæ*, etc. et Gregorius, l. 9, Mor., c. 27, alias 36, et Gregorius, Nissenus, orat. in verba illa : *Faciamus hominem*, et Damascenus, l. 2, c. 12, D. Thomas, dict. q. 73, a. 6, et bene Zeno Veronensis, epis. in l. Sermonum, serm. 2 et 4, t. 2, Bibliothecæ et probatur a sufficienti partium enumeratione, nam homo habet in se imaginem Dei, et illa non est propria in corpore : ergo est in anima. Secundo, quia in anima concurrunt omnia, quæ sunt de ratione imaginis, nimirum origo, et similitudo, ac repræsentatio ex vi originis, juxta doctrinam Augustini, lib. 83, Quæst., q. 51, et aliis locis allegatis, et D. Thomæ supra, et 1. p., q. 35. Anima enim a Deo habet originem, ut est de fide certum, nam per solam creationem fit. Deinde ratione animæ homo habet propriam quamdam similitudinem cum Deo in eo gradu, in quo proprie, et formaliter Deus existit, nempe in gradu vitæ intellectualis : ergo ratione animæ habet homo quod sit ad imaginem Dei. Probatur consequentia, quia de ratione imaginis est similitudo, vel secundum speciem, vel secundum gradum, qui proxime ad speciem accedat, vel secundum speciem, aut figuram, quæ speciem rei referat, ut sumitur ex Augustino, dicta q. 51, et D. Thoma, in cit. loc., et constat ex ipso usu, et appellatione imaginis. Animal enim brutum, licet interdum ex homine generetur, et cum illo in ratione animalis aliquam similitudinem habeat, nihilominus quia gradum rationalem nullo modo attingit, qui in homine præcipuus est, ideo non dicitur, neque est imago ejus. Et ob eamdem causam bruta non dicuntur esse ad imaginem Dei, etiamsi in vita et cognitione majorem cum eo similitudinem habeant, quam inanimata, quia intellectualem gradum, in quo Deus formaliter existit, non participant. At vero homo ideo est ad imaginem Dei, quia in gradu intellectuali cum eo convenit, et ideo cætera omnia infra hominem dicuntur vestigia Dei propinquiora quidem, vel remotiora, prout magis, vel minus participant aliquid de perfectione Dei. Homo autem per animam attingit intellectualem gradum : ergo ratione animæ est ad imaginem Dei.

15. *Prima objectio ex Epiphanio contra proximam resolutionem.*—Sed objiciet aliquis Epiphanium, l. 2, hær. 70, parum a principio ubi argumentatur non esse id, secundum quod homo est ad imaginem Dei, quia licet in aliquibus proprietatibus videatur Deo similis, in pluribus est illi dissimilis : et deinde impugnat dicentes, imaginem esse in corpore, et tandem concludit, *decerni non posse, in qua parte hominis locatum sit id, quod est secundum imaginem*, et similia repetit, *in Anchorato*. Respondemus, primo in hoc Epiphanium excessisse, nam videtur ita voluisse Dei imaginem in homine invenire, ut in nullo sit dissimilis Deo, quod impossibile est, quia solus Filius Dei naturalis est perfecta imago Patris : homo autem est imago, sed deficiens, propter quod dicitur ad imaginem, ut supra ex Augustino notavimus. Qua propter licet animus hominis in multis distet a perfectione Dei, hoc non obstat, quominus sit vera, et propria imago, licet imperfecta, quia ad proprietatem imaginis satis est formalis convenientia, et similitudo in supremo gradu et proprio Dei, quæ in anima invenitur. Secundo dicimus indicare Epiphanium, quod licet imago Dei sit in anima, non satis constare, an sit in illa sola, vel etiam in corpore. Item, cum in animo multa sint, scilicet, substantia, potentia, et actus, non satis constare, in quo istorum ratio imaginis fundata sit. Sed nihilominus hæc non obstant, quominus certo constet, imaginem esse in anima.

16. *Secunda assertio bimembra suadetur.*—An vero sit etiam in corpore, dicendum breviter proprie et formaliter non esse, remote vero, et quasi in signo admitti posse. Priorem partem docet Augustinus, l. 24. cont. Faust., c. 2, dicens : *Cum in homine Deus fecerit id quod interius est, et id, quod exterius est, non fecit eum ad imaginem suam, nisi secundum id,*

quod interius est, non solum incorporeum, verum etiam rationale, quod pecoribus non inest. Ubi dicendo, *non nisi*, plane excludit corpus, et indicat rationem, quia corpus secundum se, nec rationem habet, nec cum Deo potest formalem similitudinem habere. Quod magis explicat dicens : *Hoc utrumque interius, et exterius simul unus homo est, hunc unum hominem ad imaginem suam fecit, non secundum id, quod habet corpus, corporalemque vitam, sed secundum id, quod habet rationalem mentem*, etc. Alteram nihilominus partem tradit Augustinus, l. 6, Gen. ad lit., c. 12. Ubi cum dixisset hominem factum esse ad imaginem, non secundum corpus, sed secundum mentem, subdit ; *quanquam et in ipso corpore habeat quamdam proprietatem, quæ hoc indicet, quod erecta statura factus est.* Ubi cum dicit, *quæ hoc indicet*, satis ipse indicat, imaginem in corpore tantum esse ut in signo, non formaliter, quia nulla forma, et figura corporis in Deo est. Similia idem habet Augustinus, l. 1, de Genes. con. Manich., c. 17, et dict. q, 51, ubi latius id prosequitur et idem tradit D. Thomas, d. q. 93, a. 6, ad 2, et reliqui theologi cum Magistro, in 2, d. 16. De dubitatione vero indicata ab Epiphanio, scilicet, quid sit in anima propria ratio hujus imaginis seu proximum fundamentum relationis ejus, dicemus statim.

17. *Secunda objectio ex Theodoreto et Anastasio.* — Secundo objici potest Theodoretus, quæst. 20, in Gen., et cum illo Anastasius Nissenus, in lib. Quæst. sacræ Scripturæ, q. 21, referens, et approbans verba Theodoreti dicentis : *Quidam vocaverunt imaginem Dei id, quod est in anima invisibile, sed non recte dixerunt. Si enim invisibile animæ imago Dei esset, multo magis Angeli vocarentur imagines Dei.* Unde videtur velle Theodoretus nec in anima, nec in corpore esse imaginem, sed in toto conjuncto, seu composito, quod ex corpore, et animo resultat. Et ideo rationem imaginis explicare conatur per quasdam proprietates, quæ in anima sine corpore non inveniuntur : ut sunt regnare, judicare, et dominari piscibus maris, fabricare artificialia, ut domus, naves, imagines, et similia, in quo, ut ait, homo auctorem naturæ imitatur ; et infra addit opera virtutis, et præsertim misericordiæ, ac denique concludit, cum solus homo sit ad imaginem, seu imago Dei ex omnibus creaturis, peculiarem quamdam rationem hujus denominationis esse oportere, cujus nulla reliquarum creaturarum particeps sit. Imo addit ex hominibus solum virum esse ad imaginem, et non fœminam, quia Paul. 1, ad Corinth. 11, de viro dicit : *Non debet velare caput suum, quia imago et gloria Dei est :* de muliere autem dicit, *quod debet velare caput suum :* ergo supponit mulierem non esse imaginem Dei, et rationem addit ; quia homo dicitur factus ad imaginem ratione imperii, vir autem imperat fœminæ, et non e converso.

18. *Ostenditur primo contra Theodoretum Angelum esse ad imaginem Dei.* — Sed in hac objectione Theodoretus falso nititur fundamento, et in multis aliis non consequenter loquitur. Primum enim falsum est, Angelum non esse ad imaginem Dei, nam revera est, et perfectiori modo, quam homo, simpliciter loquendo. Hæc est expressa sententia Dionysii, c. 7, de Div. nom., dicentis : *Angelos ea scire, quæ in terra sunt, Scriptura testatur, non ea sensu haurientes quæ quidem sunt sensibilia, sed propria ad Dei imaginem effictæ mentis virtute, atque natura.* Idem docuit Gregorius, hom. 34, in Evang., quem sequuntur D. Thomas, dicta quæst. 93, art. 3, et scholastici omnes, qui id, confirmant ex illo Ezech. 28 : *Tu signaculum similitudinis*, quod de principe malorum Angelorum Patres intelligunt. Unde Isidorus, lib. 1, de sum. Bono, cap. 10, inquit : *Distat conditio Angeli a conditione hominis, homo enim ad Dei similitudinem conditus est : Archangelus vero qui lapsus est, signaculum Dei similitudinis appellatus est.* Et infra : *Quanto enim subtilior est ejus natura, tanto plenius extitit ad similitudinem divinæ veritatis expressa.* Quæ sunt fere verba Gregorii eadem repetit Beda, lib. Quæst., lib. 90.

19. *Accedunt Patres alii.* — Unde pro hac sententia citari possunt Patres omnes, qui verba illa de Angelo dicta esse intelligunt, ut Hieronymus ibi, et Isaias 14 et 54, et Augustinus, lib. 11, Gen. ad lit., cap. 25 et 11, de Civit., cap. 15, et Ambrosius, lib. de Par., cap. 2, et Tertullianus, lib. 2, cont. Marc., cap. 10, ubi sic exponit : *Tu es resignaculum similitudinis, qui scilicet integritatem imaginis, et similitudinis resignaveris.* Quæ verba tacito nomine Tertulliani satis accommodate ad rem præsentem exponit Hieronymus, supra Ezechielem, ut paulo post referam : et ibi etiam ponderat subjuncta verba : *Plenus sapientia et decore*, dicens : *Ubi imago Dei est, ibi plenitudo sapientiæ, et perfectus decor.* Non est ergo dubium, quin Angelus natura sua sit ad imaginem Dei tanto perfectius quam homo, quanto gradum naturæ intellectualis perfectius participat. Et ex concessis ab ipso Thoma potest hoc

convinci, nam si homo dicitur ad imaginem propter imperium, hoc commune est Angelis, qui (ut ipse fatetur) facultatem dominandi habent, quod probat ex Paulo, qui Angelos vocat, dominationes, principatus et potestates, et rectores tenebrarum harum ad Col. 1, et ad Eph. 3 et 6, et ex Dan. 10. Ubi Michael vocatur princeps Hebræorum et alius princeps Persarum, et alius Græcorum. Deinde si homo est imago, quia auctorem suum imitari potest fabricando artificialia, multo facilius, et excellentius potest id Angelus præstare. Denique hæc potius sunt signa imaginis, quam forma, quæ in principio, et radice eorum posita est: illa autem forma in Angelo est excellentior. Simpliciter ergo excedit Angelus in ratione imaginis. Neque obstat, quod Theodoretus objicit, quia in Scriptura solus homo dicitur factus ad imaginem Dei. Tum quia in Scriptura non indistincte narratur creatio Angelorum, sicut hominis. Tum etiam, quia in loco Ezechielis satis significatur. Tum denique quia sufficeret argumentum, quod a fortiori ab homine sumitur, nam ex eo etiam quod Lucifer vocatur signaculum Dei, optime colligere possumus, quemlibet Angelum in suo gradu signaculum Dei esse.

20. *Addit alteram responsionem D. Thomas cui ipse nimis insistendum non vult.* — Addit vero D. Thomas hominem secundum quid esse similiorem Deo, et duas proprietates explicat. Una est, quod sicut Deus est in mundo totus in toto, et totus in qualibet parte, ita anima in corpore. Sed in hoc non videtur homo Angelum excedere, sed potius e converso, nam, Angelus etiam potest esse in aliquo corpore totus in toto, et totus in qualibet parte: et in hoc hominem superat, quod non totus homo, sed tantum pars ejus, quæ est anima, est tota in toto, et in qualibet parte, Angelus vero totus simpliciter est in toto, et totus in qualibet parte. Deinde est etiam perfectiori modo, quia anima est informando, Angelus vero præsidendo, aut operando tanquam extrinsecum agens, in quo videtur Deo similior quamvis multum ab illo distet. D. Thomas autem videtur totum mundum considerasse quasi unum corpus, cui Deus intime adest, totus in toto, et totus in qualibet parte ejus, dando illi esse altiori quidem modo, sed cum dependentia essentiali corporis ab ipso, et sub hac ratione dixit in homine, et anima ejus esse majorem quamdam similitudinem cum Deo. Alia proprietas est, quia in homine invenitur quædam Dei imitatio inquantum homo est de homine, sicut Deus est de Deo. Sed optime addit D. Thomas hoc non pertinere ad rationem imaginis per se, sed solum supposita priori ratione substantialis imaginis, alioqui etiam in brutis imago Dei inveniretur. Unde recte concludit, cum hæc sint valde extrinseca ad rationem imaginis, et Angelus excedat in eo, quod huic imagini intrinsecum est, sine dubio factum esse ad imaginem excellentiori modo, quam fuerit homo.

21. *Ostenditur primo contra eumdem Theodoretum fœminam quoque esse ad imaginem Dei.* — *Primum argumentum.* — Secundo non admittimus, quod Theodoretus addit, fœminam non esse factam ad imaginem Dei. Quamvis eodem modo loquatur Chrysostomus, homil. 8, in Gen., et eumdem loquendi modum referat Gratianus in cap. mulier 33, quæst. 5, Ambrosius 1, ad Corinth. 11, ubi sic ait: *Mulier idcirco debet velare caput, quia non est imago Dei, ut ostendatur subjecta.* Item habet in capite hæc imago, eadem causa, et quodlibet ex Augustino, in lib. Quæst., ex utroque Testamento mixtim quodlibet 106, et idem habetur in priori parte earumdem quæstionum ex solo veteri Testamento, quæst. 21 et 45. Verumtamen contrarium est simpliciter verum, quod docuit idem Augustinus 12, de Trinit., cap. 7, et Basilius, hom. 10, Exaem. et Gregorius Nissenus, in lib. de Opific. hominis, et D. Thomas, dict. quæst. 93, art. 4. Et probatur primo ex illo Gen. 1: *Faciamus hominem ad imaginem*, etc., et infra: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*: quia ibi per hominem non significatur solus vir, sed significatur simpliciter humana natura, quatenus apta est in suis individuis creari sive sit vir, sive fœmina. Quod subjuncta verba manifeste declarant: *Ad imaginem Dei creavit illum, masculum et fœminam creavit eos.* Quæ verba recte ponderavit Augustinus dicens: *Ad imaginem Dei naturam ipsam humanam factam dicit, quæ sexum utrumque complectitur, nec ab intelligenda imagine Dei separat fœminam.* Potestque confirmari ex illis verbis, cap. 5: *Hic est liber generationis Adam in die, qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit eum: masculum et fœminam creavit eos*, etc. Quibus evidenter explicatur de utroque sexu, quod prius in singulari, seu communiter de homine dicitur. Similiter Sap. 2, dicitur Deus, fecisse hominem inexterminabilem et ad imaginem: sicut ergo primum fuit commune mari, et fœminæ, ita et secundum. Simili modo induci potest, quod dicitur Gen. 9: *Quicumque*

effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius, ad imaginem quippe Dei est factus homo. Nam lex illa tam est lata contra eum, qui effundit sanguinem fœminæ, quam viri; ergo etiam ratio legis non solum virum, sed etiam fœminam comprehendit. Sic etiam inducit Augustinus illud ad Colos. 3: *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum*. Nam renovari in agnitionem Dei commune est fœminæ et viro: renovatio autem fit secundum imaginem: ergo etiam ratio imaginis communis est. Nam illa renovatio, ut Augustinus ait, fit in spiritu mentis ubi sexus nullus est, sicut ad Ephes. 4, dixit idem Paul.: *Renovamini spiritu mentis vestræ*, et ad Gal. 3, dixit: *In Christo non est Judæus: nec Græcus: non est servus, nec liber: non est masculus, nec fœmina*: ergo uterque servus renovatur in Christo, et uterque est ad imaginem Dei.

22. *Secundum argumentum.—Ad objectionem ex Theodoreto in fine n.* 17.—Denique omnia illa, in quibus Theodoretus ponit rationem imaginis, in muliere inveniuntur. Quia etiam fœmina est capax dominii, et principatus, et artificialia operari novit, et (quod caput est) habet facultatem rationalem, et intellectualem, secundum quam præcipue ratio imaginis attenditur: ergo etiam ipsa est ad imaginem Dei. Neque obstat, quod Theodoretus, objicit ex Paulo specialiter dicente de viro, *quod sit imago, et gloria Dei*, nam per hoc non excludit a fœmina esse ad imaginem, sed indicat, in hoc habere virum specialem excellentiam, quia ipse fuit aliquo modo principium fœminæ, et est caput ejus, ac finis, in quo peculiari modo Deo assimilatur. Ita fere D. Thomas, dict. q. 93, a. 4, ad 1, id colligens ex verbis ejusdem Pauli: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro, et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*. Et declarat optime Augustinus, l. de Opere Monach. c. 32. dicens, esse quidem in fœmina imaginem Dei, quamvis corpore, sive sexu non ita illam significet, sicut vir. Et ad eumdem modum exponenda sunt, quæ Gratian (ut initio n. 21, attingebatur) ex Augustino et Ambrosio refert. Præterquam quod libri, unde desumpta sunt, incertæ sint auctoritatis.

23. *Tertium argumentum.* — Tertio immerito negat Theodoretus animam rationalem esse ad imaginem Dei, eo quod invisibilis sit. Nam licet verum sit, hominem integrum esse ad imaginem Dei ratione animæ, et secundum aliquam proprietatem, vel conditionem inveniri in toto compositio sensibili, quod est homo, in qua peculiarem habet similitudinem ad Deum, quam non habet anima separata, ut est dominari brutis animalibus, producere sibi simile vel etiam ante facta componere, nihilominus anima secundum se spectata ad imaginem Dei creata est, et separata a corpore substantialem imaginem in se retinet, quia essentialiter intellectualis est. Unde quæ de Angelis diximus, de anima separata idem probant: quia etiam anima separata vere subsistit in gradu intellectuali; et licet in illo sit incompleta substantia, et simpliciter minus perfecta imago, nihilominus secundum quid in aliquo excedit Angelos, et magis assimilatur Deo, nimirum, quia potest suum esse communicare corpori, et illi substantialiter uniri, quod Angelus non potest. Deus autem altiori modo, et sine imperfectione, vel per creationem, et conservationem, vel mirabilius, per Incarnationem id facere potuit.

24. *Imago et similitudo an secundum naturalia, an potius secundum supernaturalia inveniantur in anima. — Assertio tertia quoad imaginem.—Probatur.*—Superest vero ulterius inquirendum quid sit in anima ipsa propria, et proxima ratio fundans relationem imaginis, nam in anima inveniuntur et natura, et gratia, unde quæri potest, an anima sit ad imaginem Dei secundum naturam, vel secundum gratiam. Item in anima sola natura spectata distingui possunt substantia, potentia, et actus, de quibus idem interrogari potest. Advertendum ergo est in Genesi non solum dici, hominem esse creatum ad imaginem Dei, sed etiam ad similitudinem, de quibus verbis controversia est, an idem significent, vel diversa, et ideo in hoc puncto de illis sigillatim dicendum est. Quod ergo attinet ad imaginem, omnium sententia est, inveniri in homine, seu anima secundum naturam ejus. Ita docent omnes Patres supra allegati, et alii, quos statim referemus, et probatur sufficienter ex dictis. Quia homo est ad imaginem Dei, in quantum in intellectuali gradu cum illo convenit, sed hoc habet anima rationalis per naturam, sicut et Angeli: ergo secundum esse naturale animæ convenit homini ratio imaginis. Et confirmatur hoc ex verbis Genesis: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram ut præsit*, etc., nam ex his colligitur inde convenire homini esse ad imaginem, unde illi convenit posse præesse brutis animalibus, sed hoc convenit illi per naturam rationalem,

quatenus talis est, quamvis gratiam non habeat : ergo et ratio imaginis. Unde Augustinus, serm. 27, de verb. Apostoli, cap. 2. *Habemus* (inquit) *aliquid amplius, quam bestiæ, mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiæ, in eo facti sumus ad imaginem Dei. Denique ubi Scriptura narrat, quod facti sumus, ibi subjungit, ut nos pecoribus non solum anteponat, sed etiam præponat.* Et infra interrogat, unde habeat potestatem, et respondet *propter imaginem Dei.* Confirmari etiam potest ex loco citato ad Colos. 3. *Induite novum hominem, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.* Nam ex his verbis sic possumus argumentari, homo renovatur per fidem et gratiam, ut docet Augustinus, lib. 2, de Peccat. merit., cap. 2, sed quando sic renovatur per fidem, et gratiam, non fit imago Dei, sed perficitur secundum imaginem Dei : ergo per naturam habet, quod sit ad imaginem. Quo fere modo argumentatur Augustinus 12, de Trinit., cap. 7. Denique argumentum supra sumptum ex Genes. 9, hic etiam locum habet, nam homicidium dicitur ibi morte dignum, quia homo est ad imaginem Dei, sed homicidium præcise spectatum secundum rationem naturalem, ut est contra hominis naturam, habet illam gravitatem, et est dignum tali pœna : ergo etiam ratio imaginis in ipsa hominis natura fundata est.

25. *Corollarium ex dictis.* — Unde obiter colligitur, nullam naturam inferiorem humana esse ad imaginem Dei, ut recte docet D. Thomas, in dicta quæstione, art. 2, quia in nulla inferiori natura invenitur gradus intellectualis, quo nihil est propinquius Deo in creaturis, ut dixit Augustinus, lib. 83 Quæstionum, q. 51, et ideo solum in natura, quæ illum gradum attingit, imago Dei invenitur. Sed dicunt aliqui in toto mundo esse imaginem Dei, et multo perfectius, quam in homine solo, quia in mundo continentur omnes gradus rerum, et plures rationes, et modi repræsentandi excellentiam et magnitudinem Dei. Sed hoc improprie dicitur, et præter modum loquendi Scripturæ. Quia licet Scriptura describat creationem mundi corporei, nunquam significavit, DEUM creasse illum ad imaginem suam. Et ratio est, quia mundus, ut sic, non est aliquid vere unum, sed tantum secundum quemdam ordinem, seu comparationem et accidentalem unionem, sub qua ratione non potest dici ad imaginem Dei, quia in illo ordine, vel compositione, non nisi valde metaphorice Deo assimilatur. Si autem sit sermo de rebus, ex quibus mundus constat, quædam sunt ad imaginem Dei, aliæ vero minime. Unde non potest mundus alia ratione dici ad imaginem DEI, nisi quatenus homo, vel angelus est ad Dei imaginem. Propter quod impertinens est comparatio, quæ inter mundum et hominem in hoc fit, quia si mundus sensibilis non includat hominem, non potest dici ad imaginem Dei: si autem sub mundo comprehendatur homo, tota ratio imaginis est in homine: et ideo neque hoc modo potest in mundo esse perfectior imago, quam in homine, utique in eo in quo proprietas imaginis consistit. Quamvis secundum alias considerationes, vel comparationes quædam aliæ imitationes Dei inveniantur in mundo, seu aliis partibus ejus, quæ in homine non reperiuntur, quæ magis ad vestigia Dei quam ad imaginem pertinent.

26. *Quarta assertio etiam ad imaginem attinens.* — *Declaratur ratione.* — Addendum vero est, cum in natura rationalis animæ, vel angeli tria inveniantur, substantia, potentiæ et actus, in omnibus illis rationem imaginis considerari, ac fundari posse, vel certe ex omnibus illis hanc imaginem compleri et consummari. Ita sumitur ex variis modis, quibus sancti rationem hujus imaginis in homine declarant, et simul ratione potest facile ostendi. Nam imprimis anima ratione suæ substantiæ, in intellectuali gradu essentialiter constituitur, et ex ejusdem substantiæ essentiali perfectione habet, quod sit intelligentiæ capax : sed hæc est fundamentalis ratio hujus imaginis, ut diximus: ergo. Et confirmatur ex proprietatibus maxime propriis talis substantiæ : est enim incorporea, indivisibilis, immortalis, seu æterna, ubicumque est, tota in toto existit, et in singulis partibus est capax participationis divinitatis et virtutum, et actuum comitantium illam. Et ita Augustinus, lib. de Quantit. animæ, cap. 2, per immortalitatem animæ imaginem explicat. In libro autem de Ecclesiasticis dogmatibus illi attributo, capite ultimo dicitur anima ad imaginem non solum, quia *incorporea est, sed etiam quia æterna.* Gregorius autem Nyssenus, in libro de Hominis opificio, cap. 16, a medio, in editione Basiliensi, anni 71, ad imaginem dicit esse, quia particeps est summi boni, quod Deus est: et idem repetitur in orat. catechet., c. 5, ex editione Parisiensi, an. 73.

27. *Progreditur dicta declaratio.* — At vero sola anima sine potentiis non refert sufficienter divinam naturam, quatenus intellectualis est, nam Deus ita est intellectualis per naturam

suam, ut per eamdem nostro modo intelligendi habeat vim et facultatem proximam intelligendi et amandi, et libere operandi: at vero anima non habet hæc omnia per suam substantiam sine potentiis: ergo potentiæ animæ ad complementum hujus imaginis pertinent. Atque ita Augustinus, 12, de Civitate, c. 23, et tract. 8, in 1, Epist. Joann. ponit rationem imaginis in mente rationali. Idem serm. 27, de verb. Apost., et in serm. 63, de verb. Dom., ponit illam in intellectu, memoria et voluntate. Quod etiam habet Bernardus, in lib. Meditat., cap. 1. Et quia liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ideo in libertate intellectualis naturæ rationem imaginis ponit Ambrosius, lib. 6, Exaem., c. 8, et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 12, et Nyssenus, lib. de Homin. opific., cap. 4, et Bernardus, lib. de Grat. et liber. Arbit. Unde ulterius, quia homo per rationem et libertatem est capax dominii, et facultatem habet ad regendum et gubernandum: ideo in hac facultate constituunt sæpe Patres rationem imaginis consentaneæ ad verba illa Dei, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit*. Ita Basilius, Ambrosius et Chrysostomus, ac Theodoretus locis citatis, et Damascenus, dicto cap. 12, et Augustinus, lib. de Catechizan. rudib., cap. 18, et lib. 3, Genes. ad litter., cap. 20, et indicat Hieronymus, Epist. 146 ad Damascenum, de Filio prodigo, parum ab initio.

28. *Completur prædictæ assertionis declaratio.*—Denique quia Deus per substantiam suam non tantum est essentialiter intellectivus, nec solum ad intelligendum potens, sed etiam est actu intelligens et amans: ideo etiam homo non tantum in substantia sua et potentiis, sed etiam in actibus earum imaginem Dei portat. Imo tunc Dei imago in homine perfecta et completa intelligitur, quando suis actibus ornata est. Sic dixit Theodoretus, d. quæst. 20, tunc vere hominem esse ad imaginem Dei, quando opera Dei facit, juxta illud Pauli 1, ad Corinth. 15: *Sicut portavimus imaginem terreni, ita portemus imaginem cœlestis. Nam imaginem* (inquit) *terrenam portat, qui secundum carnem vivit, et perficit opera carnis: imaginem vero cœlestis, qui spiritu opera carnis mortificat.* Et Augustinus (si ejus est) lib. 63 Quæstionum, in 18. *Mens* (inquit) *quando cogitat ea, quæ sunt æterna, tunc vere imago Dei dicenda est.* Et infra: *Quanto se magis extenderit in id, quod æternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei.* Et clarius Thaulerus, serm. 2, de Trinit. *Hæc* (inquit) *divina imago veraciter proprie ac nude in anima, cui naturaliter indita est, invenitur.* Et inferius, quærens ubinam sit ista imago, dicit: *Omnium sententia est proprie in viribus supremis, hoc est memoria, intellectu et voluntate consistere:* ipse vero subjungit: *Sanctus Thomas propius ad rem ipsam accessit, dicens, quod imaginis hujus perfectio in ejus actualitate, et virium exercitio sita sit.* Quod ipse postea de actibus perfectæ contemplationis exponit. Ac denique Augustinus, lib. 12, de Trinit., cap. 6 et sequentibus, et lib. 14, cap. 3 et sequentibus, per actus intellectus, et voluntatis perfectionem hujus imaginis declarat, ut paulo post in ultimo puncto videbimus. Dico ergo per actus perfici hanc imaginem, quia illam ornant et similiorem reddunt. Substantialiter autem in illis non consistit, neque in rigore necessarii sunt, ut homo esse dicatur ad imaginem Dei: tum quia Deus dicitur creasse hominem ad imaginem suam, ideoque ante opera in ipsa anima, ut est terminus creationis, et ex vi illius imago Dei impressa est, et similiter in homine, ex vi informationis animæ ante omnem operationem invenitur: tum etiam, quia imago Dei in homine est permanens: operatio autem ex se transiens est. His ergo modis in ipsa hominis natura imago Dei magis vel minus perfecta invenitur.

29. *An idem valeat esse ad imaginem et similitudinem.—Prima sententia.*—Superest videndum, an etiam per gratiam sit imago Dei in homine, simulque explicanda est alia particula, *ad similitudinem*, prout supra proposuimus. Duæ itaque sunt expositiones illorum verborum, *ad imaginem et similitudinem*. Una est, ut non significent res diversas, sed eamdem magis declarent, ita ut particula, *ad similitudinem*, solum denotet illam imaginem Dei esse valde perfectam. Nam, ut recte dixit D. Thomas, dicta quæst. 93, art. ult., licet similitudo sit de ratione imaginis, nihilominus, quia similitudo ipsa potest esse magis et minus; ideo ad denotandum perfectionem imaginis dici solet habere similitudinem, ac proinde quamvis illæ duæ voces conjungantur, idem magis perfectum significant. Et potest hæc expositio optime sustineri et confirmari ex illo Genes. 5, ubi solum dicitur, *Creavit Deus hominem ad similitudinem suam*, sicut aliis locis solum dicitur homo ad imaginem factus, ut Genes. 9 e Eccles. 17. Quibus indicatur idem per singulas voces, quod per utramque simul significari: imo Sapient. 2, dicitur Deus creasse hominem ad imaginem similitudinis suæ, ubi juxta phra-

sim usitatam in Scriptura genitivus ille æquivalet adjectivo, ac si diceretur ad imaginem similem sibi. Ac denique Genes. 5, Adam dicitur genuisse filium ad imaginem et similitudinem suam, quæ verba non videntur posse in alio sensu declarari: ergo in eodem, similia de homine dicta accipi possunt. Et huic sententiæ favet Augustinus, in Imperfect. Genes. ad litter., cap. ult., ad fin., ubi refert quosdam distinxisse inter imaginem et similitudinem, dicentes quod licet prius dixerit Deus, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* nihilominus statim solum dici, *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam,* quia tunc tantummodo ad imaginem factus est: similitudo autem illi postea reservabatur in resurrectione mortuorum. Hanc vero opinionem refutat Augustinus primo ratione, his verbis: *Quasi posset esse imago aliqua, in qua similitudo non sit. Si enim similis omnino non est, profecto nec imago est.* Secundo auctoritate Jacobi 3, dicentis: *In ipsa* (utique lingua) *benedicimus Deum, et in ipsa maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt,* et similia fere habet idem Augustinus, q. 4, in Deuter.

30. *Secunda sententia.*—Nihilominus est alia sententia, quæ illa duo verba *imaginis* et *similitudinis* distinguit, et prius ad naturam, posterius ad gratiam refert, ac si dictum esset: Faciamus hominem ad nostram imaginem secundum suam naturam, et nobis similem in gratia. Ita fere Ambrosius, lib. de Dignit. condit. human. cap. 2 et 3, et lib. 6, Exaemer., cap. 7 et 8, Origenes, lib. 3, Periarch., cap. 6, Chrysostomus, homil. 9, in Genes., Basilius, hom. 10, et Gregorius Nyssenus, homil. de Creat. homin., et Theodoretus, quæst. 20, in Genes. et ibid. Eucherius, lib. 1, et significat Hieronymus, in id Ezech. 28: *Tu signaculum similitudinis,* dicens, *Notandum, quod imago tunc facta sit tantum, similitudo in Baptismo compleatur.* Idem indicat Irenæus, libro 5, contra hæresias, capite quinto, dicens. Propter effusionem spiritus spiritualis, et perfectus homo factus est, et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Et hoc declarans, subdit: *Si defuerit animæ spiritus animalis est, vere imaginem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum.*

31. *Assertio quinta seu auctoris judicium de utraque sententia.*—Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia non est credendum, illa verba esse addita distincta, sine aliquo mysterio, et peculiari utriusque vocis significatione. Unde etiam Damascenus, lib. 2, c. 12, dixit imaginem vim intelligendi, et arbitrii libertatem significare: similitudinem vero virtutis, quoad ejus fieri potest, perfectionem. Et confirmari etiam potest, quia cum homo justificatur, dicitur *renovari secundum imaginem ejus, qui creavit illum,* ad Colos. 3. In quo significatur, hominem esse ad imaginem, etiamsi non sit renovatus per gratiam, per quam renovatur ad similitudinem, ut videtur exponere Augustinus, lib. cont. Adimant., cap. 5. Propter quæ sententia hæc est etiam valde probabilis. Existimo tamen priorem esse maxime litteralem, et primarium sensum continere: hanc vero posteriorem esse magis spiritualem, vel ad summum ad secundarium sensum pertinere, vel certe esse quasi explicationem prioris, nam Deus ita fecit hominem ad imaginem suam, ut similitudinem, quam habebat innatam, voluerit per sua dona perficere. Et in eodem sensu dicunt Patres allegati. non solum in principio factum esse hominem ad imaginem Dei, sed etiam quo magis in sanctitate crescit, eo magis ad similitudinem Dei fieri, et tunc esse illam imaginem consummandam, quando *similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est.*

32. *Corollarium ex dictis, hominem peccando non amisisse naturalem imaginem. — De Valentia in libro de peccato originali, cap. 5.*—Ex quibus colligere licet, quid sentiendum sit de sententia dicentium, hominem amisisse imaginem Dei, peccando, quæ fuit sententia Origenis, ut refert Hieronymus, in Epist. 60, ad Joan. Episc. Hierosol., ubi illam ut hæreticam damnat. Idemque habet Epiphanius, in Epist. ad eumdem, et hæres. 70. Quem errorem ita novi hæretici excitarunt et explicarunt, ut de ipsa naturali imagine id affirmaverint, ita esse abolitam, ut amiserit homo arbitrii libertatem et potestatem utendi ratione saltem in rebus honestis. Imo Matthias Illyricus, ut refert Valentius, dixit, hominem peccando transformatum fuisse in vivam et substantialem imaginem diaboli, et amisisse imaginem Dei. Sed in hoc sensu non solum est hæretica hæc sententia, sed etiam insana, quia essentia animæ et potentiæ connaturales illi non amittuntur peccando, nec mutari possunt in seipsis, sed solum in habitibus, aut actibus suis, vel in modo facilius, vel difficilius operandi, quatenus ex corporis dispositione pendent. Et contra illum specialem errorem, quod homo peccando non amiserit arbitrii libertatem, in tractatu de Gratia ostendimus, Prolegom. 4, cap. 7.

33. *Amisisse tamen similitudinem per gra-*

tiam.—In hoc ergo sensu certum sit, hominem peccando non amisisse, nec amittere illam imaginem naturalem Dei, quam ex vi creationis accepit. Quia vero hæc imago ita perficitur per gratiam, ut novam, et singularem Dei similitudinem recipiat, ideo dicunt interdum Patres amisisse hominem peccando imaginem Dei. Et ita exposuit seipsum Augustinus, lib. 2, retract., cap. 24, exponens quod dixerat lib. 6, Genes. ad litter., cap. 24, 27 et 28, scilicet Adam peccando amisisse imaginem Dei. *Non sic accipiendum est* (inquit) *tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet.* Et quamvis hoc magis significasset lib. 83 Quæstionum, quæst. 67, dicens, amisisse hominem signaculum imaginis, nihilominus illam expositionem addit, et Scripturis confirmavit, lib. 1, retract., cap. 26. Et sic etiam dixerunt Cyprianus, in serm. de Bono patient., et Bernardus 1, de Annuntiat., hominem peccando, retenta imagine similitudinem Dei perdidisse, gratiam enim per *similitudinem* intelligunt, juxta secundam expositionem supra datam. Et hoc etiam significavit Augustinus 2, de Genes. contra Manich., cap. 28. Et clarius 12, de Trinit., cap. 11, ubi de primis parentibus dicit, *quod nudati stola prima, pelliceas tunicas mortalitate meruerunt.* Et subdit: *Honor enim hominis verus, est imago et similitudo Dei, quæ non custoditur, nisi ab ipso a quo imprimitur.* Idem sumitur ex eodem in concione 2, in Psalm. 70, circa illa verba: *Deus quis similis tibi?* et Psalm. 72, circa illa verba, *Imaginem illorum ad nihilum redigens* dicens, peccatores imaginem Dei ad nihilum reducere. Et Psalm. 75, non longe a principio: *Factus es, o homo, ad imaginem Dei, per vitam vero perversam exterminasti in te imaginem conditoris tui.* Statim vero addit, *Factus dissimilis,* etc. Neque amplius videtur intendisse Origenes, ut colligi potest ex lib. 3, Periarch., cap. 6.

34. *Sub qua ratione Deus sit exemplar imaginis in homine. — Assertio sexta in ordine.* — Ultimo dicendum superest de termino ad quem formaliter refertur hæc imago tanquam ad suum prototypon. Quamvis enim ex dictis constet, Deum esse primum exemplar hujus imaginis, ac subinde esse terminum relationis ejus, nihilominus quia in Deo multa attributa, et proprietates a nobis considerantur et distinguuntur, ideo breviter explicandum est, an Deus sub aliqua ratione particulari, vel sub omnibus simul sit hujus relationis terminus. Circa quod breviter advertendum est, Deum posse considerari vel ut est unus, vel ut est aliqua determinata persona ex tribus quæ in ipso sunt. Primo ergo certum est, hominem esse factum ad imaginem Dei, ut unus est, ac subinde Deum, ut unum, esse terminum relationis hujus imaginis. Hoc supponit D. Thomas, dicta quæst. 93, art. 5, et omnes theologi, in 2, d. 16, et probatur ex dictis, quia homo est ad imaginem Dei quatenus cum illo convenit in gradu intellectuali, quem ab ipso participat. Sed Deus quatenus est unus in essentia, est in supremo gradu intellectualis naturæ: ergo ut sic est terminus hujus imaginis. Item hæc ratio imaginis consideratur in multis attributis ad unitatem Dei pertinentibus, ut in immortalitate, in immaterialitate, in indivisibilitate, æternitate et similibus. Unde constat Deum non terminare hanc relationem secundum aliquod speciale attributum, sed secundum absolutam Dei essentiam, quatenus includit omnia attributa, quæ a natura intellectuali participari possunt secundum formalem convenientiam cum Deo, quamvis analogam. Et fortasse hac ratione dixit Gregorius Nyssenus supra relatus in num. 26, in fine, cum homo dicitur factus ad similitudinem Dei, nihil aliud significari, nisi factum esse participem omnium bonorum Dei nam quia hæc innumerata sunt (ait) et sigillatim vix enumerari poterant, ideo illo unico generali verbo sunt comprehensa. Nam quia divinitas est plenitudo bonitatis, et imago juxta talem formam similitudinem possidet quamdam, ideo etiam boni plenitudinem participavit.

35. *Assertio septima.* — Deinde dicendum est, hominem factum etiam esse ad imaginem Trinitatis, ac proinde etiam Deum trinum esse terminum hujus imaginis. Ita docet D. Thomas, in d. art. 5, et reliqui scholastici cum Magistro, in 1, distin. 3, estque sententia Augustini, Ambrosii et aliorum Patrum exponentium verba illa. *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Exponunt enim, Trinitatem esse, quæ loquitur, ut supra vidimus, unde cum dicit *nostram,* indicare ad imaginem ipsius Trinitatis hominem esse factum. Deinde solet hoc explicari duobus modis, prior est, quia tres potentiæ, scilicet intellectus, memoria, et voluntas in una anima existentes, tres personas in una essentia aliquo modo repræsentant. Ita Magister, in dicta distin. 3, et sumitur ex Ambrosio, libr. de Dignit. human. nat., cap. 2, et ex Augustino, lib. 10 de Trinit., cap. 1. Alter modus, quem magis probat D. Thomas, dicta quæst. 93, art. 7, ad 3, est, ut hæc imago consideretur in anima ut actu intelli-

gente, et amante. Nam quia Trinitas personarum in Deo per processiones intellectus, et voluntatis consurgit, ideo per quamdam participationem illarum processionum completur in anima imago Trinitatis, quatenus intelligendo producit verbum, et diligendo, amorem. Quem modum late prosequitur Augustinus, de Trinitate, cap. 5, et lib. 14, cap. 7, sequentibus, et lib. etiam. 15, et attigit Hilarius 4, de Trinit. et latius in principio tract. de Trinit. explicatur. Potest autem inquiri, an hæc imago sit tantum in cognitione, et amore DEI, vel etiam aliarum rerum, et an in actibus perfectis tantum, vel etiam in imperfectis. Nam Augustinus, in hoc varie loquitur, ut videre licet in D. Thoma, art. 7 et 8. Breviter tamen dicendum est, in omni cognitione, et amore inveniri aliquo modo hanc imaginem, cum majori vero proprietate in amore et cognitione Dei, et tanto perfectiorem, quanto prædicti actus perfectiores fuerint.

36. *Assertio octava.*—Ultimo addendum est, hanc imaginem non referri ad aliquam particularem divinam personam secundum proprietatem peculiarem ejus. Hoc advertimus propter quosdam, qui dixerunt, hominem factum esse ad imaginem filii, et alios, qui addiderunt, factum esse ad similitudinem Spiritus sancti. Quorum primum jam supra refutatum est, et improbatur ab Augustino, lib. 7, de Trinit., cap. ult., et in Imperfect. Genes., cap. etiam ult. in fine, quia non dixit Pater : Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem tuam, sed dictum est, *ad imaginem, et similitudinem nostram.* Quo argumento refellitur, etiam secundum, quia particula *nostram* tam in similitudinem, quam in imaginem cadit; et præterea quia abusive, et sine fundamento dicitur nomine similitudinis Spiritum sanctum ibi significari.

CAPUT IX.

AN PRIMI HOMINES CUM PERFECTA SCIENTIA RERUM NATURALIUM CREATI FUERINT.

1. *Partis negantis argumentum.* — Præter substantiam, et potentias, quas homo in prima productione a suo auctore accepit, inveniuntur aliæ perfectiones ad ordinem naturæ pertinentes, quia naturam perficiunt, et aliquo naturali modo acquiri possunt, ut sunt habitus, et actus, de quibus dicendum est, quomodo primis hominibus concreati fuerint, et præsertim de habitibus, nam actus non sunt facti a solo auctore naturæ, sed ab ipso homine jam producto. Hæ autem perfectiones partim ad cognitionem pertinent, partim ad voluntatem. De cognitione igitur, quæ prior est, seu scientia est dubium, an homini in sua creatione data fuerit. Est autem ratio dubitandi, quia naturale est homini acquirere cognitionem, et scientiam per sensus, et habitus per actus : sed Deus ita condidit res omnes, ut proprios motus illis agere sinat : ergo etiam hominem ita creavit, ut conferendo ei totam perfectionem, quam in actu primo natura, per se primo, vel secundo postulat, reliquas perfectiones, ipse sibi acquireret : hujusmodi autem sunt scientia, et cognitio : ergo hæc non sunt homini concreata, vel a Deo indita, sed post concreationem sunt ab homine acquisita. Et confirmatur, quia sæpe dictum est, in prima rerum creatione, non esse miracula, vel præternaturalia opera sine evidente necessitate, et auctoritate asserenda : sed habere scientiam infusam non est naturale homini, sed miraculosum, vel supra naturæ ordinem : ergo non est, cur credamus hoc modo esse datam scientiam primis hominibus.

2. *Assertio prima et certa affirmans de scientia naturali Adamo indita.* —Nihilominus certum est, habuisse Adam statim ac fuit a Deo creatus naturalem scientiam a DEO sibi inditam. Hæc est doctrina S. Thomæ, 1, part., quæst. 94 art. 3, et est communis scholasticorum cum Magistro, in 2, distinct. 23. Et probatur primo ex Scriptura, nam Genes. 2, dicitur, paulo post creationem Adæ adducta esse omnia animalia coram ipso, ut eis nomina imponeret, et additur: *Omne quod vocavit Adam animæ viventis ipsum est nomen ejus.* Ex quo loco omnes scholastici colligunt, habuisse tunc Adam scientiam singulorum animalium, ut convenienter ad naturam uniuscujusque eis nomina imponeret. Ita enim exponit dicta verba Eusebius, lib. 11 de Præparat. Evang., cap. 4, nam quod dicitur : *Ipsum est nomen ejus,* exponit, hoc est, in ipsa natura, seu convenienter ad naturam rei impositum est. Hoc autem fieri non poterat, nisi et cum perfecta scientia ipsorum animantium, et cum magna peritia alicujus linguæ, et proprietatis omnium verborum ejus. Unde recte Chyrsostomus, homil. 14, in Genes. inquit : *Quod magna sapientia præditus fuerit, disce ex his, quæ nunc fiunt. Et adduxit illa,* etc., *fecit hoc Deus demonstraturus nobis magnam illius sapientiam.* Et infra : *Ne igitur subito prætereas, sed cogita quanta fuerit sapientia volatilibus,* etc., *et omnibus congrua, et convenientia suæ naturæ imponit nomina.* Et iterum infra : *qui potest congruis*

nominibus jumenta appellare, et volatilia cœli, et alias bestias quomodo non omnis sapientia, et industria pollet?

3. Secundo veritatem hanc videtur expresse docere Sapiens Eccl. 17, dicens : *Creavit Deus de terra hominem.* Et infra : *Creavit ex ipso adjutorium simile sibi.* Et infra: *et disciplina intellectus replevit illos, creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala, et bona ostendit eis, posuit oculum suum super corda illorum ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus.* Quæ verba licet generalia videantur, et supernaturalem cognitionem maxime indicent, tamen sine dubio naturalem etiam scientiam comprehendunt : tum quia valde universalia sunt : tum etiam, quia ad perfectam disciplinam intellectus pertinent, quam perfectionem totam complectitur illud verbum, *replevit illos :* tum etiam, quia multa ex operibus Dei per hanc scientiam cognoscuntur, unde etiam deseruit, ut in ejus laudem referantur. Denique ibidem ait Sapiens : *Dedit illi potestatem eorum, quæ sunt super terram : posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum, et volatilium.* Ad usum autem hujus potestatis, et dominii necessaria erat hujusmodi scientia, ut discernere posset mansueta animalia a feris, statim ac illa videret, et absque alio experimento, et sic de cæteris. Quod recte indicavit Chrysostomus, loco citato, ponderando nominum expositionem scientiæ, potestatis, ac dominii signum fuisse, et ad utrumque sine confusione præstandum, magnam sapientiam, imo et industriam (ut ait) necessariam fuisse, quod non potest de industria acquisita intelligi, cum nulla experientia præcessisset. Addi etiam potest illud Eccles. 7 : *Deus fecit hominem rectum,* nam scientia etiam ad quandam rectitudinem pertinet, quia scientia veritatis, rectitudo quædam intellectus est : intellectus autem principalis potentia hominis est, et ideo recte potest hæc rectitudo intellectualis (ut sic dicam) sub absoluta rectitudine comprehendi, quamvis fortasse Sapiens de morali, vel supernaturali præcipue loquatur, ut postea videbimus.

4. *Probatur tandem ratione sumpta tum ex parte Dei, cujus perfecta sunt opera.* — Ultimo confirmatur ratione hæc veritas, quia hominem creari cum perfecta scientia fuit imprimis convenientissimum ex parte Dei, cujus opera perfecta sunt: nam hac ratione omnes alias res universi tam corporales, quam spirituales in statu perfecto creavit : ergo et hominem ex corpore, et spiritu compositum, nam et ipsum hominem secundum corpus perfectum creavit: ergo multo magis secundum animam. Nec satisfaciet quis si respondeat, fecisse quidem Deum animam perfectam secundum eas perfectiones, quas a solo auctore naturæ habere poterat, vel per se primo, vel per naturalem, ac necessariam dimanationem cum essentia : non vero quoad alias perfectiones, quas homo suis actibus potest acquirere. Hoc, inquam, non satifacit, tum quia vix potuisset homo scientiam acquirere, nisi prius daretur a Deo, ut statim declarabo; tum etiam, quia corporibus etiam eas perfectiones contulit Deus in principio, quas possunt similia corpora discursu temporis suis actibus comparare, ut patet in statura corporis humani, et in arboribus cum suis fructibus productis : ergo multo magis debuit creare intellectum hominis bene dispositum, et proxime aptum ad fructus mentis producendos. Quod his verbis docuit Moses Barcepha, libro de Paradiso, secunda parte, capite septimo : *Comparavit Deus Adæ mentis sensum, ut procrearet, atque expullulare faceret omnis generis probas cogitationes, meditationibusque tam de rebus, quæ videndi sensu percipi possunt, quam iis, quæ eum sensum effugiunt.* Unde ibidem dixerat, inductum fuisse Adamum in spiritualem, ac felicem vitam, et mirifica affectuum voluptate per meditationes, cogitationes que nulli perturbationi, aut anxietati obnoxias, in morem angelorum, et spiritualium copiarum, recipientemque radios divinarum notionum non aliter atque angeli capiunt. Quæ verba majorem quidem perfectionem intellectus indicant, quam per naturales scientias humanas haberi possit, tamen illam etiam sine dubio includunt : quomodo autem in aliis intelligenda sint, vel limitanda, postea videbimus.

4. *Tum ex parte Adami, cui necessaria erat scientia quadruplici ex capite. — Ad argumentum partis negantis num.* 1. — Deinde erat hæc perfectio non solum primo homini, ut particularis persona erat, sed etiam toti generi humano, et Adamo, ut parenti ejus, valde necessaria. Primo ad integritatem, et felicitatem illius status, in quo homo ante peccatum constituebatur, quem in discursu sequentium capitum explicabimus. Secundo, quia si homo ignorans crearetur, ut ipse scientiam sibi acquireret, necessarium esset longo tempore in magna ignoratione versari, quia humana

scientia longo tempore, et magno labore acquiritur, adeo ut ad unam scientiam perfecte acquirendam vix longum vitæ tempus sufficiat, nedum, ad omnes; præsertim cum esset sola inventione, et sine disciplina addiscenda, et acquirenda, quod longe difficilius est. Tertio, quia impossibile est homini solis naturæ suæ viribus scientiam veritatum etiam naturalium puram, et sine admixtione multorum errorum inquirendo, invenire. Propter quod ad providentiam auctoris naturæ pertinuit hominem creare ita perfectum, ut sine errore posset naturales veritates intelligere. Denique non solum erat futurus Adam Pater cæterorum hominum, sed etiam Doctor non solum in rebus fidei, sed etiam in rerum naturalium cognitione; nam etiam illa hominibus necessaria est in omni statu, tam innocentiæ ad vitæ tranquillitatem, et jucunditatem, et ut haberet appetitum sciendi satiatum,et ad quamdam honestæ occupationis, seu exercitationis partem : quam naturæ lapsæ, ad vitæ utilitatem, et conservationem : ergo sicut Adam creatus est perfectus ad generandos homines, ita etiam ad illos instruendos et docendos. Atque ita responsum est ad rationem dubitandi in principio positam, et magis ex sequentibus elucidabitur.

6. *Assertio secunda quod scientia rerum naturalium fuerit in Adam ejusdem speciei cum nostra.* — Inquirendum enim superest, qualis, et quanta fuerit hæc Adami scientia, vel in specie, vel in individuo. In quo imprimis quoad speciem dicendum est, scientiam rerum naturalium Adæ inditam in essentia fuisse ejusdem speciei cum scientia, quæ discursu, et inventione humana acquiri potest, quæ alio modo dici a theologis solet per accidens, et non per se infusa. Et ita est assertio communiter ab eisdem theologis recepta, docet divus Thomas, 1 part., quæst. 94, art. 2, ad 1, ubi bene illam explicat Cajetanus. Ratio autem est, quia illa scientia data est Adæ ad perficiendum intellectum ejus intra naturalem ordinem, et secundum capacitatem, et appetitum naturalem sciendi : ergo debuit esse scientia naturalis in sua substantia, ac proinde talis, qualis naturaliter potest acquiri, quamvis ex dono Dei fuerit infusa. Et hoc etiam confirmat ratio dubitandi in principio posita. Recte enim ostendit non esse sine fundamento asserendum datam fuisse Adæ scientiam superioris ordinis, et quasi angelicam, quia illud fuisset speciale miraculum ultra naturæ debitum, imo et supra naturalem capacitatem, quod sine fundamento fingendum non est. At vero naturalis scientia est proportionata naturæ, et in illo statu erat satis necessaria, et quamvis modus ille habendi scientiam per infusionem absolute supernaturalis est, nihilominus pro illo statu erat quodammodo naturalis, quia tunc non poterat illa perfectio aliter obtineri. Eo vel maxime, quod creabat Deus hominem ad finem supernaturalem, et ideo decrevit illi conferre statum quemdam excellentiorem, quam pura hominis natura postulat, ideoque quodammodo connaturale fuit illi statui, ut natura humana immediate a suo auctore naturalem scientiam acciperet.

7. *Primum corollarium ex proxime tradita assertione ostenditur.* — *Secundum corollarium bipartitum.* — *Tertium corollarium.* — Ex quo colligitur primo, talem fuisse illam scientiam, ut in usu ejus habuerit Adam dependentiam a phantasmatibus. Probatur, quia hic modus cognoscendi speculando phantasmata, naturalis est animæ conjunctæ : ergo eamdem dependentiam a phantasmatibus habuit primus homo in suo naturali modo intelligendi, quam nos habemus : ergo eamdem etiam habuit in usu illius scientiæ, quæ ejusdem ordinis erat cum illa, quæ in nobis est, et a phantasia, in suo usu pendet. Unde ulterius infertur, species intelligibiles datas Adæ cum illa scientia, quamvis non fuerint per sensus acceptæ, nec phantasmatatibus abstractæ : nihilominus tales fuisse, quales solent per sensus, et phantasmata acquiri. Probatur prior pars, quod tales species non fuerint de facto acquisitæ, sed inditæ, quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, et multo magis dat antecedentia, quæ ad convenientem statum, et usum talis formæ necessaria sunt. Sed habitus scientiæ sine speciebus intelligibilibus non posset in actum prodire, nisi post acquisitas species, atque ita usus talis habitus imperfectus valde fuisset, quod est et illi fini contrarium, propter quem infundebatur, et a perfecto modo operandi Dei alienum : ergo sine ulla dubitatione cum habitu scientiæ, infusæ sunt Adæ species illarum rerum, qualis erat talis scientia. Altera vero pars de qualitate, seu modo talium specierum probatur ex priori assertione, quia species esse debent proportionatæ habitui : sed habitus scientiæ erat infusus tantum per accidens : ergo et species fuerunt tantum per accidens infusæ, ac proinde in substantia naturales, et ejusdem rationis cum illis, quæ a phantasmatibus abstrahi possent. Denique illæ species dabantur ad usum naturalem ani-

mæ conjunctæ, sed hic usus est intelligere cum dependentia a phantasmatibus : ergo species ad hunc intelligendi modum proportionatæ fuerunt. Unde tandem concluditur, etiam fuisse infusa Adæ in interno sensu, seu phantasia, vel cogitativa, omnia phantasmata ad usum illius scientiæ, et specierum intelligibilium necessaria : quod eisdem rationibus cum proportione applicatis facile ostendi potest. An vero præter hanc scientiam naturalem fuerit alia supernaturalis cognitio, vel scientia Adæ infusa, postea dicemus.

8. *De objecto ejusdem scientiæ. Ac primo loco de rebus materialibus.—Tertia assertio contra Cajetanum et communis.*—Circa perfectionem autem individualem illius scientiæ nonnulla explicanda sunt. Primum est circa objectum, quas res per illam scientiam Adam cognoverit. Sunt autem res naturaliter ab homine cognoscibiles triplicis ordinis, scilicet res materiales, res summe immateriales, ut est Deus, et res mediæ, ut spirituales creaturæ, et de singulis dicendum est. De primis enim fuit singularis opinio Cajetani, Genes. 2, circa illa verba : *Adduxit Deus animalia ad Adam, ut videret, quid vocaret ea.* Ex quibus colligit Adæ fuisse communicatam scientiam rerum omnium corporalium, exceptis cœlis, terra, et maribus, *quorum notitia* (inquit) *homini perfecte communicata non fuit.* Sed contrarium docent communiter doctores, nam D. Thomas, 1 p., quæst. 94, artic. 3, absolute dicit : *Adam habuisse omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa, quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.* Unde infert, in solut. ad 3, non potuisse Adam proficere in scientia quoad numerum scitorum, et idem docet Bonaventura, in 2, distin. 23, art. 2, quæst. 1, et Hugo de Sancto Victore, lib. 1, de Sacram., part. 6, cap. 12 et in 13, dicit : *Rerum omnium visibilium, quæ cum homine, et propter hominem factæ erant, perfectam cognitionem hominem accepisse, nulli dubium esse debet, quantum videlicet, sive ad eruditionem animæ, sive ad corporalis usus necessitudinem pertinere videbatur.*

9. *Verba Genesis quibus Cajetani nitebatur pro assertione retorquentur.* — Qui omnes id colligunt ex verbis Moysis, et quibus Cajetanus suæ opinionis occasionem sumpsit. Possumusque ad hominem contra illum argumentari. Nam ex eo, quod Adam imposuit nomina terrestribus animalibus, et volatilibus, ipse colligit, etiam piscium, et vegetabilium scientiam communicatam esse Adamo, vel quia est ejusdem rationis, vel quia in majori clauditur minus. Unde, a fortiori, videtur idem concludendum de omnibus mixtis inanimatis, ut sunt mineralia, et similia : nam hæc etiam minus perfecta sunt, quam vegetabilia. Ergo eadem ratione idem est de elementis concludendum, tum quia etiam sunt minus perfecta, tum etiam, quia scientia de mixtis sine scientia simplicium perfecte haberi non potest. Ergo immerito Cajetanus excipit terram et mare, quæ cæteris elementis ignobiliora sunt. De cœlis etiam nulla ratio apparet, cur excipiantur, nam etiam illi sunt minus perfecti, quam animalia, et maxime quam ipsemet homo : ergo, si Adam accepit perfectam scientiam animalium, et ipsius humanæ naturæ, cur non etiam cœlorum : Præterea est optima ratio, quia cœli sunt causæ universales mixtorum, et similium effectuum inferiorum : ergo ad perfectam harum rerum scientiam, scientia cœlorum necessaria fuit. Argumentor præterea, quia licet inferiorum rerum cognitio ad usum, et conservationem corporalis vitæ magis fortasse necessaria sit : ad contemplationem, et laudem creatoris cœlorum scientia, et consideratio magis provocare solet. Adæ autem magis est data scientia propter Dei cognitionem, et laudem, quam propter corporis conservationem, vel gubernationem, quamvis ad hanc etiam cœlorum, et astrorum scientiam non parum conducat. Unde confirmatur hæc ratio ex verbis Sapientis supra ponderatis : *ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriam in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus.* Illa enim, quæ in ordine naturali dici possunt, maxime magnalia Dei, sunt profecto illa, quæ in cœlis Deus operatus est, et illa maxime ad laudem Dei hominem excitant : ergo illa potissimum comprehendunt verba Sapientis.

10. *Rationes tandem pro prima assertione ad hanc accommodatur.*—Præterea rationes omnes, quibus principalem conclusionem probavimus, quæ ostendunt scientiam inditam Adæ debuisse esse perfectam ex parte rerum naturaliter ab homine cognoscibilium, tum ex parte Dei infundentis illam scientiam, nam opera ejus perfecta sunt, tum ex parte appetitus, et capacitatis naturalis hominis recipientis, nam ex parte hominis est æqualis, vel certe major ad meliora, et cœlestia : tum denique ex parte finis tam actionis, quam contempla-

tionis, nam ad utramque cœlorum cognitio inservire potest. Neque aliqua ratio excipiendi cœlos, vel aliquid simile, verisimilis afferri potest. Nam quod Cajetanus ponderat, Adamum imposuisse nomina brutis animalibus, non vero astris, quia hoc soli Deo reservatur, juxta illud Psalm. 146. *Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat*, debilissimum argumentum est, tum quia non omnibus rebus, quarum scientiam Adam habuit, nomina imposuit, ut ipse etiam Cajetanus fatetur : tum etiam, quia falsum est perfectam notitiam cœlorum, et stellarum solius Dei esse propriam : nam ex parte objecti etiam Angeli illam habent, et maxime connaturalem. Et Salomoni etiam Deus illam communicavit, nam inter alia, quæ ipse numerat Sapientiæ 7, quorum scientiam veram a Deo accepit, ponit *vicissitudinum permutationes, et commutationes temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones*. Unde novum argumentum sumi potest, nam si Salomon hanc scientiam recepit, multo certe magis Adam, quia vel majorem, vel certe non inferiorem scientiam accepit.

11. *Notatio limitans et explicans tertiam assertionem.* — Advertendum est autem, hoc totum intelligendum esse de perfecta scientia humana. Nam, ut diximus, scientia illa Adæ non fuit per se, sed per accidens infusa, et ideo scientia, quam habuit de cœlis (sicut et de aliis rebus) non transcendit in specie, et substantia illam scientiam, quam per sensus, et per effectus, potest humana natura de stellis, seu cœlis comparare. Et ex hac parte potuit illa scientia Adæ non esse quidditativa cognitio cœlorum, nec comprehensiva omnium virtutum stellarum, et respective etiam potuit eadem scientia Adæ esse minus perfecta de cœlis, quam de aliis rebus propinquioribus sensibus, quia homo perfectius cognoscere potest, quæ sensibus magis propinqua, et proportionata sunt, quam ea, quæ a sensibus longe distant. In eo tamen gradu, in quo scientia de cœlis ab hominibus acquiri potest, Adamus illam perfectam habuit, et quidquid vel unus, vel plures homines longo tempore, et magna industria, ac multiplici observatione de cœlis, aut elementis, aut mixtis consequi possunt, id totum per hanc scientiam Adamo inditum est. Et e contrario quod humana diligentia, et virtute sciri non potest inquirendo, sub illa etiam scientia comprehensum non est.

12. *Primum corollarium scientiam illam non se extendere ad futura libera.—Ad effectus futuros a casu quousque se extenderit.*—Et hinc fit primo, ut per illam scientiam non cognoverit Adam omnia futura contingentia, illa præcipue quæ ex libero arbitrio pendent, quia nullum est medium, quo possit homo naturaliter hæc certo cognoscere. De his vero futuris contingentibus, quæ ex solis causis naturalibus sese impedientibus, sine interventu liberi arbitrii proveniunt, quia in tota collectione causarum necessitatem habent, dubitari potest, an potuerit Adam per hanc scientiam illa cognoscere, sicut de Angelis in superioribus affirmavimus. Et sine dubio ex parte objecti non est repugnantia : an vero excedat capacitatem humanam, et ideo excedat totam latitudinem scientiæ humanæ, etiam per accidens infusæ, mihi incertum est. Verisimile autem videtur, aliqua hujusmodi futura, quando non pendent ex concursu multarum causarum, potuisse sub hanc scientiam cadere, quia non excedit capacitatem humanam, posse simul collectionem illarum causarum, et totam vim agendi, et resistendi earum considerare, et ex eis cognoscere, quid ex eis in tali eventu proveniet, quamvis respectu unius, vel alterius causæ contingens sit. Secus vero esse potest, si tot causæ concurrant, vel concurrere valeant, ut omnes illas simul comprehendere, et animadvertere, supra humanum ingenium naturaliter sit. Et ideo dicendum videtur, simpliciter non potuisse Adamum hæc omnia contingentia per hanc scientiam cognoscere, licet fortasse aliqua faciliora potuerit. Præterquam, quod in his omnibus semper potest liberum arbitrium vel Dei, vel hominum intervenire, cursumque naturalium causarum aliquo modo impedire, et ex parte nunquam poterit talis cognitio esse omnino certa. Nam licet fortasse aliquando actio liberi arbitrii interventura non sit, hoc ipsum non poterat homo per hanc scientiam certo cognoscere.

13. *Secundum corollarium quousque se extenderit ad præterita.* — Secundo colligitur ex dicto principio, non potuisse Adam per hanc scientiam cognoscere præterita, ut præterita sunt, nisi quatenus ex præsentibus indicantur, ut verbi gratia videndo cœlum per hanc scientiam optime potuit Adam cognoscere, cœlum fuisse creatum, quando autem, vel quanto tempore, antequam ipse fieret, cœlum esset creatum, cognoscere non potuit, quia illud prius manifestabatur sufficienter in effectu præsenti, non tamen hoc posterius. Et ratio est, quia præteritum non potest naturaliter cognosci in seipso per humanam scientiam, cum neque per angelicam cognoscatur, et ideo tan-

tum cognoscitur, vel per effectum præsentem, ut dictum est, vel per memoriam, quæ formaliter loquendo non potest esse infusa, ut de Angelis, lib. 2, cap. 12, dixi, sed debet esse relicta, ex præcedenti cognitione. Et ita talis cognitio præteriti reducitur ad aliquid manens in præsenti ex cognitione præterita, quamvis differat, quia illud, quod in præsenti manet, non est medium cognitum, sed species intelligibilis, per quam rei prius visæ recordamur. Possunt etiam præterita per relationem, seu testimonium cognosci, sed illa cognitio non pertinet ad scientiam, de qua tractamus, sed ad fidem divinam, et humanam.

14. *Tertium corollarium quousque se extenderit ad præsentia materialia in communi.— Quousque ad eorum singularia.*—Tertio colligitur ex dictis, quid de cognitione rerum præsentium etiam materialium dicendum sit. Possumus enim loqui vel de speciebus, seu essentiis rerum materialium, vel de individuis existentibus. Priori modo jam dictum est, cognovisse Adam per hanc scientiam omnes res de facto creatas, nam humana scientia ultra illas non extenditur, nimirum ad ea, quæ Deus creare potest, creata vero non sunt : quia hæc naturaliter scibilia non sunt, nec homo de illis species comparare potest : ad creata vero, humana scientia, quantum est ex se, extendi potest aliquo modo. Posteriori autem modo non est necesse, ut per hanc scientiam Adam cognoverit res omnes singulares, ac materiales actu existentes. Ita docent D. Thomas et omnes in hac materia. Et imprimis si verum est, intellectum hominis non habere in hac vita proprias species individuorum, consequenter dicendum erit, nec Adamum habuisse species illorum, et licet habere potuerit phantasmata, tamen verisimile non est, habuisse illa omnium individuorum jam creatorum, nedum omnium postea futurorum. Solum ergo credendum est, in singulis rerum naturis habuisse species, vel phantasmata alicujus individui, vel aliquorum, quia inde perfici solet, et distinctior esse speciei cognitio. Tamen ubi individuorum multitudo magna erat, non fuit necessarium individuorum omnium habere proprias species, quia hoc neque ad perfectionem intellectus per se pertinet, neque etiam ad cognoscendam perfecte specificam essentiam, multum refert, et ideo eorum tantum cognitionem accepit, quæ ad usum, et ad instructionem aliorum sufficerent. Reliqua vero vel per propriam experientiam cognovit, vel si nunquam sensibus occurrerunt sine imperfectione privativa (ut vocant) ignorari semper potuerunt.

15. *Quartum corollarium quod non se extenderit ad internas cogitationes.*—Quarto colligitur ex dictis non cognovisse Adamum per hanc scientiam aliorum hominum internas cogitationes etiam existentes. Hoc etiam certum est apud omnes, quia hæ cogitationes non cadunt sub humanam scientiam, ut est in Scriptura notum. Et ratione patet, quia nullum est medium quo possit homo naturaliter in hujusmodi actuum cognitionem pervenire. Item, quia etiam Angeli non habuerunt scientiam harum cognitionum per species sibi a principio infusas : ergo multo minus homo illam habuit. Imo in hoc inferior invenitur, quod Angelus licet non videat actus intellectus, et voluntatis, videt saltem actus phantasiæ, et appetitus sensitivi : homo vero neque hoc potest penetrare, et ideo neque Adamus per suam scientiam illos actus cognoscere valebat. Hoc autem totum intelligendum est de scientia evidente, intuitiva, seu experimentali talium actuum, nam cognitio aliqua abstractiva per signa, conjecturas, vel effectus haberi potest, non solum ab Angelo, sed etiam ab homine de his actibus. Et ad hujusmodi cognitionem utilis esse poterat Adæ scientia infusa, nam licet sola non sufficeret, quia necessarium erat experiri signa, vel effectus talium actuum, nihilominus ad connexionem inter talia externa signa, et tales actus internos universalis scientia infusa multum deservire poterat. Et hæc sufficiunt de objecto illius scientiæ, quantum ad res materiales attinet, sub quibus hominem cum suis actibus comprehendimus.

16. *Secundo loco videndum an dicta scientia complectatur in suo objecto rem summe immaterialem.— Assertio quarta id affirmans.*—Secundo loco dicendum est de Deo, qui est supremum intelligibile objectum. Et imprimis dicimus scientiam Adæ infusam Deum sub objecto suo comprehendisse, imo propter illius cognitionem præcipue datam esse. Probatur, quia DEUS potest ab homine naturaliter cognosci, et est præcipuum objectum, et finis totius humanæ scientiæ, sed scientia Adæ fuit perfectissima intra capacitatem scientiæ humanæ : ergo. Item cum Deus sit universalis causa omnium rerum, nullius rei creatæ potest esse perfecta cognitio, si ignoretur Deus. Vel e contrario cum res creatæ perfecte cognitæ ducant in cognitionem Dei, cujus sunt vestigia, non potest esse scientia perfecta de crea-

turis quin aliquo modo sub objecto suo Deum comprehendat : ergo de scientia Adæ, cum fuerit valde perfecta, idem necessario dicendum est. Consequenter tamen addendum est, Deum non fuisse comprehensum sub hac scientia, nisi quatenus ex creaturis visibilibus cognosci potest. Probatur, quia scientia humana, quæ per lumen naturale intellectus comparari potest, non aliter attingit DEUM ; sed scientia infusa Adæ fuit ejusdem speciei cum acquisita : ergo non aliter attingebat Deum. Præterea dictum est, Adam non cognovisse per hanc scientiam, nisi per conversionem ad phantasmata : ergo, cum Adam de Deo cogitabat per hanc scientiam, etiam convertebatur ad phantasmata : ergo non cognoscebat illum, nisi quatenus potest aliquo modo ex rebus sensibilibus cognosci, quia de his tantum rebus dantur in nobis phantasmata. Unde a fortiori concluditur non habuisse Adam in hac scientia speciem intelligibilem, quæ Deum ipsum directe repræsentaret, quia talis species licet esset possibilis, non esset per accidens, sed per se infusa : diximus autem totam hanc scientiam Adæ fuisse tantum per accidens infusam. Item neque Angelorum, neque ipsius materialis substantiæ proprias species accepit, quia per sensus non abstrahuntur : ergo multo minus habuit speciem Dei. Contrarium tamen solet tribui Scoto, in 2, distin. 3, quæst. 9, sed ibi tantum de Angelis loquitur. Et licet obiter dicat hominem in statu innocentiæ habere potuisse notitiam Dei aliquo modo distinctam, tamen statim addit, Angelum potuisse habere perfectiorem. Sed quidquid ipse senserit supra ostendimus, illam sententiam esse falsam, et impossibilem etiam in Angelis : ergo multo magis in homine.

17. *D. Thomas objicitur.*—Objiciet fortasse aliquis doctrinam D. Thomæ, d. quæst. 93, artic. 1, ubi postquam dixit, Adamum in statu innocentiæ non vidisse Deum per essentiam, subdit, cognovisse Deum altiori cognitione, quam nos cognoscamus, ac subinde habuisse cognitionem mediam inter cognitionem nostram et beatorum. Unde videtur sentire, scientiam hanc, quam Adam de Deo habuit, fuisse alterius rationis, quam scientia nostra, et ab omni illa, quæ de Deo potest ab homine rationaliter acquiri. Et statim differentiam assignare videtur, quia homo tantum per effectus sensibiles, Adam vero per intelligibiles Deum contemplabatur, quia cum esset creatus rectus, *non impediebatur* (ait D. Thomas) *per res exteriores a clara, et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat.* Considerandum tamen est aliud esse loqui absolute de cognitione Adæ : aliud vero de cognitione particulari per hanc scientiam per accidens infusam, vel etiam per cognitionem simpliciter naturalem. D. Thomas ergo in illo articulo abstracte loquitur de cognitione sive naturali, sive gratuita, ut in fine corporis aperte declarat. Deinde comparatio inter scientiam Adæ, et nostram de Deo fieri potest, vel in perfectione essentiali, vel tantum in accidentali.

18. *Respondetur jam ad objectionem ex D. Thoma.*—Dico ergo cognitionem, quam Adam habuit de Deo scientiam infusam per accidens, non fuisse essentialiter perfectiorem, quam sit nostra cognitio naturalis Dei in præsenti statu. Hoc probant rationes factæ. Probabile autem est excessisse in perfectionibus accidentalibus, et præsertim in actuali consideratione, quia primus homo in sua creatione non habebat illa impedimenta, quæ ad contemplandum plane Deum nos habemus. Differentia autem illa de cognitione per effectus sensibiles, vel intelligibiles fortasse magis habet locum in cognitione supernaturali, de qua postea dicemus, nunc enim tantum de naturali tractamus. Et in hac non video, per quos effectus intelligibiles potuerit Adam, magis quam nos Deum cognoscere, quia vel illi sunt Angeli, et illos fere tam imperfecte cognoscebat Adam, sicut nos, ut statim dicam. Vel sunt anima ipsa cum actibus ejus, quos ipsi in nobis experimur, et ex iis etiam nos possumus cognoscere Deum, et præterea quæcumque sint ista intelligibilia, non possumus ad illa pervenire, nisi per sensibilia, nec illa concipere, nisi cum connexione ad phantasmata, quam imperfectionem etiam in primo statu Adam habuit. Igitur solum potuit excedere nos in hac cognitione quoad accidentalem perfectionem, quia et propter animi tranquillitatem magis poterat attendere ad hæc intelligibilia naturalia contemplanda, cum ordine ad Deum : et propter habitum, et species infusas valde perfectas etiam ipsos actus, per quos cognoscitur Deus, perfectius cognoscebat, quæ tota differentia respectu cognitionis Dei accidentalis est.

10. *Secundo loco videndum an dicta scientia complectatur in suo objecto Angelos. — Partis negantis argumentum. — Assertio quinta affirmans probatur.* — Tertio loco posuimus Angelos in latitudine hujus objecti, quod videri potest dubium, quia licet An-

geli in natura propinquiores homini sint, quam Deus, in cognitione magis ab illo distant, quia tam ipse homo, quam aliæ res universi non ita ab Angelis sicut a Deo pendent. Nihilominus tamen verisimile est etiam Angelos fuisse comprehensos sub hac scientia Adæ. Probatur primo, quia philosophi Gentiles sine revelatione, aliquam notitiam Angelorum habuerunt per scientiam acquisitam, et inventionem : ergo comprehenduntur Angeli aliquo modo sub adæquato objecto humanæ scientiæ acquisitæ : sed quidquid naturaliter cognosci potest ab homine, perfectius fuit cognitum ab Adamo per scientiam infusam : ergo illa etiam extensa fuit ad Angelos. Dices, philosophos non habuisse notitiam Angelorum per solam inventionem ex effectibus, sed per traditionem aliquam humanam. Vel si ex effectibus aliquid intellexerunt, illi non fuerunt effectus mere naturales, sed liberi, et extraordinarii a bonis, vel frequentius a malis Angelis facti, quorum cognitio nec in Adam fuit, nec ad naturalem hominis cognitionem per se pertinet. Respondetur, Aristotelem ex motibus cœlorum cognovisse intelligentias motrices eorum, et inde etiam in aliquam cognitionem plurium substantiarum separatarum supra cœlum habitantium pervenisse, ut ex 8. Physicor., et ex 12, Metaphysicæ, et ex 1, de Cœlo colligitur, et notavit Eugubius, libr. 4, de peren. Philos., cap. 2, unde quod de traditione dicitur, magis incertum est : quod si aliqua fuit, videtur quidem emanasse ex prædictis sensibilius effectibus, qui virtute dæmonum, vel aliorum spirituum fiunt, et per quamdam experientiam, ubique, et semper innotuisse hominibus videntur. Sed hic etiam modus cognitionis fuit possibilis per scientiam infusam primorum hominum. Unde existimo quando serpens tentavit Evam, per hanc scientiam intelligere potuisse eum, qui loquebatur non fuisse verum animal irrationale, sed fuisse aliquem spiritum separatum, qui illo corpore sub illa figura ad secum loquendum utebatur.

20. *Quomodo dicta scientia attingebat Angelos.*—Ut autem hoc magis declaretur, addimus, Angelos non ita fuisse sub hac scientia Adæ comprehensos, ut directe et per proprias species illos potuerit Adam cognoscere, quia hujusmodi species non sunt connaturales homini, quia non possunt per sensus acquiri. Unde licet fortasse anima separata talium specierum capax sit, et directe ac proprio conceptu Angelos cognoscere possit, nihilominus talis cognitio, vel species Angeli primo homini communicata non est, quia, ut diximus, cognoscebat cum dependentia a phantasmatibus, quam anima separata non habet. Solum ergo per effectus, et per species rerum materialium, et maxime per cognitionem animæ suæ, potuit Adam secundum hanc scientiam Angelos cognoscere. Ulterius vero animadverti potest, duo posse de Angelis naturaliter cognosci, scilicet, vel esse possibiles, vel esse factos. Primum istorum poterat per hanc scientiam cognosci cum evidentia quadam et certitudine naturali, quamvis confuso quodam et imperfecto modo, quantum ad modum concipiendi Angelorum essentiam et naturam possibilem. Declaratur prior pars, quia quod Angelus sit possibilis non pendet ex libera voluntate Dei, sed est necessarium ex vi omnipotentiæ ejus cum non repugnantia ex parte talis objecti: sed Adam ex effectibus Dei cognoscebat evidenter omnipotentiam ejus, ut ex dictis patet, et poterat etiam cognoscere non repugnantiam ex parte spiritualium substantiarum, nam hanc sufficienter ostendit ipsa anima rationalis, ut supra in principio hujus operis deductum est. Imo videtur illa non repugnantia per se nota ex terminis, supposita cognitione Dei, qui est suprema substantia spiritualis completa, quia non est, unde repugnet, dari aliquam participationem ejus, quæ in eodem gradu completa substantia sit. Secundum autem, scilicet has substantias esse, pendet ex voluntate Dei libera, et ideo naturaliter minus notum est hominibus, et fuit etiam primo homini. Nihilominus tamen magna probabilitate, et vehementi conjectura id assequi potuit multo perfectius, quam philosophi naturales id cognoverunt. Utraque tamen cognitio erat per conceptus universales, quia Angeli utroque modo ex vi effectuum solum concipiuntur sub ratione substantiæ spiritualis, intellectualis et creatæ, ac completæ, et independentis a corpore in sua cognitione, sicut etiam in esse, et in eo gradu cognoscitur esse, vel posset esse multitudinem et varietatem, quæ omnia confusa et universalia sunt. Neque ex vi hujus scientiæ habuit Adam principia, per se, quæ in cognitionem magis propriam, aut distinctam Angelorum perveniret.

21. *Cujus perfectionis esentialis fuerint actus prædictæ scientiæ.—Cujus item perfectionis accidentalis.*—Atque ex his, quæ de natura et objecto hujus scientiæ diximus, facile intelligi potest, quales et cujus perfectionis actus hujus scientiæ fuerint: jam enim dictum est, ipsam scientiam fuisse ejusdem speciei cum acquisita

humana: inde ergo optime sequitur, actus intelligendi, quos Adam per hanc scientiam habere potuit, ejusdem speciei fuisse cum actibus, quos nos exercemus. Quia actus proportionati sunt habitibus et speciebus, a quibus procedunt: et similiter actus procedentes ab habitibus ejusdem speciei sunt cum actibus præcedentibus, qui habitus efficiunt, vel efficere possunt. Nihilominus tamen in modo, seu perfectione accidentali usus illius scientiæ, et actus ejus multis rationibus cæterorum hominum actus excedere potuerunt. Primo propter excellentiam ingenii, quam in Adamo fuisse diximus. Secundo propter optimum corporis temperamentum et magnam perfectionem internorum et externorum sensuum, quæ ad munus intelligendi multum juvat. Tertio, quia verisimile est, species, et phantasmata a Deo infusa fuisse perfectissima et subtilissima intra naturalem ordinem, et habitum ipsius scientiæ fuisse valde intensum. Denique habuit Adam in illo statu, ut infra dicemus, quamdam naturæ integritatem per subordinationem appetitus inferioris ad superiorem, quæ omnem animæ perturbationem et involuntariam distractionem auferebat: quæ animi compositio ad perfectam intelligentiam et considerationem multum juvat. Igitur ex his principiis et circumstantiis facile intelligitur, actus hujus scientiæ fuisse longe majoris perfectionis, quam in cæteris hominibus esse soleant.

22. *An illa Adami scientia fuerit discursiva. — De discursu per successionem responsio ex Ariminensi.* — Dubitari vero potest, utrum in cognitione per hanc scientiam Adam fuerit usus discursu, et illo indiguerit. Est autem duplex discursus, unus tantum successivus, alius causalis, seu illativus, ut in lib. 2, de Angelis, cap. 33, explicuimus, et de utroque interrogari potest. Nam de primo invenio Gregorium, in 2, d. 11, quæst. 1, art. 1, circa primam conclusionem dicentem hominem in statu innocentiæ et naturalis integritatis simul potuisse uti omnibus speciebus quas in mente habebat, atque ita potuisse simul actu intelligere omnia, quæ habitu sciebat. Ex quo recte sequitur non indiguisse discursu successivo, per quem non omnia simul sed successive cognoscuntur. Fundamentum Gregorii est, quia nunc tarditas et successio cognitionis nostræ provenit ex corpore corruptibili, quod aggravat animam: sed in Adam non erat hoc impedimentum, nam ex peccato ortum est, ut sentit Augustinus 4, Genes., ad litter., cap. 32 et 15, de Trinitate, cap. 24, ergo potuit Adam absque impedimento corporis omnia simul contemplari, quæ sciebat.

23. *Improbatur responsio.* — Hæc vero sententia parum vel nihil probabilitatis habet, ut recte notavit Capreolus, in 2, d. 3, quæst. 2, art. 3, ad 2, cont. 9 concl. et ad 4, Gregorii, cont. eamdem. Idemque habet Major in eadem dict. quæst. 5, § *Propter ista,* qui tamen addit, potuisse Adam ante peccatum habere plures notitias simul, quam post peccatum quod est verisimile, propter circumstantias illius status supra ponderatas. Quod autem non potuerit simul habere omnes actus, ad quos habebat species, satis evidens est; quia neque Angeli hoc possunt, ut supra ostendimus. Unde constat hanc impotentiam in nobis non provenire ex corporis corruptibilitate et defatigatione, sed ex intrinseca limitatione intellectus humani, qui pluribus intentus minor est in singulis. Cujus etiam signum est, quia in initio cogitationis, prius quam sensus defatigentur: experimur eamdem difficultatem in attentione ad res varias simul, et per diversos actus, seu per modum plurium. Et ita possunt accommodari cætera, quæ in simili puncto de Angelis diximus in proprio tract., lib. 2, cap. 37.

24. *Ad Augustinum allatum in fine n. 22.* — Neque contra hoc obstant, quæ ex Augustino Gregorius adducit, nam in priori loco Genesis non tractat de scientia Adæ, sed de nostra, nec de usu scientiæ infusæ, sed de illa scientia rerum, quam per sensus acquirimus, de qua manifestum est tardius et difficilius, et magna temporis mora fieri propter corpus coruptibile, quod aggravat animam. Unde non fit in statu innocentiæ nullam fuisse necessariam temporis moram ad cogitandum de rebus omnibus, et multo magis ad consequendam illarum scientiam, si denuo filiis Adæ per proprios actus acquirenda esset. Sed hoc labore sic acquirendi scientiam non indiguit Adam, et in hoc sensu videtur loqui Augustinus in alio loco de Trinitate cum dicit: *Quod homines non laborarent in intelligendo* (utique inquirendo) *naturam mentis humanæ, et vix ad certum aliquid pervenirent, nisi pœnalibus tenebris involuti, et onerati corpore corruptibili, quod aggravat animam.* Addi etiam potest nunc impediri sæpe hominem corpore corruptibili non solum ne simul possit multa cogitare, verum etiam ut nec de una re possit libere considerare, quod impedimentum in statu innocentiæ non ita pateretur.

25. *De discursu per causalitatem quid significet D. Thomas.* — *Arguitur tamen contra ci-*

tata verba divi Thomæ.—Circa discursum vero proprium et argumentativum invenio D. Thomam, in dict. quæst. 94, art. 1, ad 3, significantem, primum hominem non cognovisse Deum naturali scientia per demonstrationem ex aliquo effectu, nec indiguisse discursu, sicut nobis est necessarius. Hæc vero sententia simpliciter, et ut sonat intellecta, difficilis est. Quia necessitas discursus non provenit ex corporis corruptibilitate sed vel ex sola intrinseca limitatione intellectus hominis, vel ex dependentia a phantasmatibus: sed Adam in statu innocentiæ, et habebat eamdem limitationem intellectus, et dependebat a phantasmatibus: ergo eamdem difficultatem discurrendi habebat. Item Adam intelligebat componendo et dividendo: ergo etiam discurrendo. Antecedens probatur, quia necessitas compositionis in nostro intellectu, provenit ex limitatione singularum specierum, sed species Adæ erant ejusdem rationis: ut ostendimus: ergo etiam modus cognoscendi componendo et dividendo. Consequentia vero clara est, quia eadem vel major ratio in compositione per discursum invenitur. Ad D. Thomam ergo dicimus, ipsum in aliis locis docuisse, ad proprium discursum necessariam esse temporis successionem, ut patet, cap. 1 part., quæst. 58, art. 3 et 4, et supra etiam adnotavimus. In hoc ergo loco videtur excludere ab Adamo discursum in hoc rigore sumptum, præsertim cum Deum ex effectibus cognoscebat. Quod est probabile, quia cum Adam jam haberet species rerum et habitum perfectum, et alias contemplari posset effectum, verbi gratia, seipsum, et Deum per modum unius: simul poterat effectum, et Deum ex effectu cognoscere. Nihilominus tamen non erat illa cognitio sine discursu, quatenus in rigore sine temporis successione per illationem et efficaciam unius actus ex alio subsistere potest.

26. *De habituali scientia, quod non fuerit simplex qualitas.* — Ultimo dicendum est de perfectione hujus scientiæ, quantum ad habitum, de quo interrogari potest, an fuerit adeo perfectus, ut in una simplici qualitate omnes scientias contineret. Sed hoc nihil habet dubitationis, suppositis, quæ diximus. Nam cum illa scientia fuerit tantum per accidens infusa, necessarium fuit tot habitus specie distinctos in ea fuisse multiplicatos, quot ab hominibus acquiruntur, seu acquiri possunt, quia non possent plures habitus specie distincti in uno contineri, nisi ille esset altioris ordinis, inferiores eminenter potius, quam formaliter complectens. Fuerunt ergo in illa scientia habitus primorum principiorum (si in nobis acquisitus aliquis est, et ab intellectu distinctus) et habitus Metaphysicæ, seu sapientiæ, et habitus philosophiæ, ac mathematicæ cum omnibus speciebus suis, et præterea prudentiæ, et artis illi statui convenientis, qui fuerunt valde perfecti quoad extensionem ut diximus, atque etiam quoad intensionem convenientem illi statui, quamvis certum gradum definire solus Deus potuerit. Quo circa quando de illis habitibus tanquam de una scientia loquimur, et nomine *scientiæ* late utimur prout virtutem intellectualem significat, et unitatem non simplicem, sed collectivam plurium habituum intelligimus.

27. *An primi parentes in hac scientia proficere potuerint quasi extensive.—Responsio D. Thomæ explicatur.*—Unde facile expeditur quæstio, utrum primi homines in hac naturali scientia proficere potuerint? Quam etiam attingit divus Thomas, in dict. art. 3, ad 3, et respondet non potuisse proficere quoad numerum scitorum, potuisse tamen quoad modum sciendi. Nam quia humana scientia naturas universales contemplatur, et de omnibus illis, quæ naturaliter ab homine cognosci possunt, Adam habuit infusam scientiam, merito dicit quoad numerum scitorum non potuisse in illa proficere. Quia vero non cognoscebat per species infusas omnia singularia, ideo quoad species illorum crescere in perfectione scientiæ potuit. Et ita quoad hoc munus non erat otiosus intellectus agens in illo statu, nam poterat singularum rerum species intelligibiles efficere, ut nos credimus. Atque hinc etiam potuit Adam experientiam acquirere, seu experimentalem scientiam acquirendo proficere, sicut etiam de Christo concedunt, etiam qui opinantur, illum habuisse scientiam per accidens infusam. Atque ita de Adamo sentiunt D. Thomas supra, et Bonaventura, dicta distinct. 23, art. 2, quæst. 1, et ibi Richardus, Ægidius et Chartusius, et Alexander Alensis, 2 p., q. 92, membr. 1, et membr. 2, art. 3, et videri possunt, quæ in simili a nobis dicta sunt in 1 tom., 3 part., disputat. 30, sect. 2.

28. *An proficere potuerint intensive.* —Hæc autem omnia procedunt de perfectione quasi extensiva, dubitari autem ulterius potest de intensiva: nam quod in illa proficere potuerit, significant Bonaventura, Alensis et Ægidius dum dicunt, potuisse proficere Adam non quoad novum habitum, sed quantum ad majorem, seu perfectiorem habitum faciendi,

nam illa major perfectio non videtur esse potuisse, nisi intensiva. Unde addit Bonaventura quod proficere poterat quantum ad majorem habilitationem, quia ex frequenti consideratione fieret promptior, et paratior ad judicandum de rebus, quarum cognitionem per habitum innatum habebat. Sed in contrarium est, quia habitus non intenditur nisi per intensiones actus, sed habitus infusi Adæ fuerunt valde intensi, ut diximus : ergo difficile, creditu est, habuisse Adam actus intensiores ipsis habitibus : ergo etiam est difficile creditu profecisse in illa scientia quoad habitus intensionem. Hæc ergo pars satis probabilis est, quamvis incerta. Unde si aliqua major facilitas adjungebatur Adæ ex usu talis scientiæ, addi poterat ex conjunctione, et usu experimentalis cognitionis, sine nova habituum intensione.

29. *Adami ne an Salomonis scientia major.* — *Posterius affirmat Abulensis ex* 3, *Reg.* 3 *et* 4. — *Prius tamen probabilius.* — Tandem solet hic fieri comparatio inter hanc scientiam Adæ, et similem Salomoni infusam, utra fuerit perfectior. Nam Abulensis, lib. 3, Regum., cap. 3, quæst. 7, præfert scientiam Salomonis propter verba illa cap. 3 : *Dedi tibi cor sapiens et intelligens, in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit, nec post te surrecturus sit.* Et illa cap. 4 : *Præcedebat sapientia Salomonis, sapientiam omnium orientalium et Egyptiorum, et erat sapientior cunctis hominibus.* Nihilominus probabilius est, in hac naturali scientia Adamum majorem perfectionem consecutum fuisse Salomone. Quia in Adamo fuit tanquam in capite et magistro totius posteritatis, præsertim in his, quæ ad naturam pertinent. Item, quia illi erat magis necessaria, ut constat. Item quia verisimile est excessisse Adam in perfectione intellectus et ingenii cui scientia proportionatur, et ita in hoc puncto consentiunt ex nostris Benedictus Pereira, lib. 5, in Gen., et Valentius, 1 tom., disp. 7, quæst. 1, puncto 1, et Pineda, lib. 3, de rebus Salom., cap. 10.

30. *Ad loca Scripturæ pro Abulense.* — Nec verba Scripturæ obstant, quia non fuit in eis comparatio ad omnes omnino homines nec in omni genere sapientiæ. Imo in posteriori loco solum videtur fieri comparatio ad omnes homines, qui tunc erant sapientia illustres : vel quos fama sapientissimos prædicabat. In altero vero fit comparatio ad omnes homines, qui via humana, et ordinaria sapientiam consecuti sunt, et præterea recte dici potuit, nullum fuisse similem Salomoni in sapientia, quia fortasse nullus homo purus habuit tantam perfectionem simul in utraque scientia speculativa, et practica naturali, et morali, seu civili, et pertinente ad reipublicæ gubernationem. Nam fortasse in hac posteriori parte Salomon superavit Adamum, cujus statui tam necessaria non erat illa practica scientia, seu prudentia civilis, sicut fuit Salomoni, et ideo ipse hanc præcipue a Deo postulasse videtur, illamque accepit perfectissimam, et ad majorem liberalitatem ostendendam, addidit ei Deus naturalem scientiam satis perfectam. In hac vero dicimus excelluisse Adamum, quia ejus statui erat magis opportuna, simulque accepit aliam satis perfectam, suo tamen statui sufficientem et convenientem, ideoque non est inconveniens, quod in ea æqualis Salomoni non fuerit. De Christo autem Domino nihil dicere oportet, quia propter dignitatem personæ in omni scientia, et perfectione omnes superavit.

CAPUT X.

UTRUM ADAM ANTE PECCATUM TAM PERFECTAM COGNITIONEM HABUERIT UT DECIPI IN NATURALIBUS NON POTUERIT.

1. *Exponitur sensus quæstionis.* — *Prima opinio.* — Ad perfectionem consummatam intellectus non satis est, cognoscere verum, sed etiam falsum vitare necessarium est, quia bonum ex integra causa consurgit, et ideo explicata perfectione, quam in naturalibus Adam habuit circa cognitionem veritatis, videndum superest, an habuerit etiam alteram partem vitandi falsitatem in eodem ordine naturalis cognitionis. Sub naturali autem cognitione comprehendimus omnem illam, quæ per lumen, et vires naturales intellectus haberi potest, etiamsi non sit de rebus necessariis, vel universalibus. In hoc ergo puncto prima opinio est, potuisse hominem ante peccatum habere judicium falsum circa rem aliquam sibi non evidentem. Hanc opinionem refert Bonaventura, in 2, dist. 23, art. 2, quæst. 2, et censet, esse satis probabilem, quamvis illi non adhæreat. Illam tamen sic declarat, ut illud judicium ex parte objecti esse non potuerit in materia scibili ab homine, sed in materia opinabili, et ex parte modi non fuisset futurum per firmam adhæsionem, ac credulitatem, sed per aliqualem, ut ait, æstimationem ; quia prior modus est nimis imperfectus, et imprudens, et ex quadam animi immoderatione procedit, habendo incerta pro certis, et ideo re-

pugnabat homini ante peccatum. Posterior autem modus non videtur repugnasse.

2. *Suadetur primo.*—Unde probatur primo, quia Adam per scientiam naturalem sibi infusam non cognoscebat omnia evidenter, præsertim contingentia futura, vel aliqua etiam existentia, vel in cordibus occulta, vel loco absentia : sed non solum de prioribus, sed etiam de posterioribus judicium aliquod proferre poterat : ergo poterat in eo interdum falli. Probatur minor, quia ea, quæ non evidenter cognoscuntur, signis et conjecturis fiunt valde verisimilia, et interdum est homini necessarium ad aliquid agendum prudenti, vel debito modo, judicium aliquod circa res hujusmodi proferre, sicut nunc quilibet prudens facit : ergo idem potuit facere Adam. Probatur consequentia quia in illo actu nulla est imprudentia, nec proprius defectus, cum sit modus operandi tali naturæ accommodatus, et moraliter necessarius : unde (ut Bonaventura supra indicat) nomen deceptionis, aut erroris non meretur. Quocirca non solum in practicis et particularibus, sed etiam in speculativis potuit homo in illo statu esse capax opinionis, quia rerum essentias, et proprietates nec prout in re sunt, nec semper evidenter cognosceret, sed multa probabiliter vel de proprietatibus, vel de distinctionibus rerum conjectare posset : ergo etiam posset de illis judicium opinativum proferre : ergo et interdum falli, quia hoc judicium falsitati expositum est. Secundo principaliter arguitur, quia de facto Eva decepta est a serpente, ut ipsa confessa est, dicens, Genes. 3 : *Serpens decepit me.* Imo et Adam fuisse deceptum existimando non fuisse futurum gravem lapsum, sic de cibo vetito comederet, ne uxori repugnaret, aut displiceret, Augustinus significat, lib. 14, de Civ., c. 11, et lib. 11, Gen. ad lit., cap. ult., et sequitur Magister, in 2, d. 22. Potest enim exemplo confirmari, nam Beatissima Virgo decepta est, existimans fuisse filium in comitatu, ut dicitur Luc. 2. Quid ergo mirum, quod Adam, et Eva decipi potuerint.

3. *Secunda opinio verior, et communior.* — *Probatur primo ex Augustino.* —Nihilominus contraria sententia communis est, eam tenet D. Thomas, 1 part., quæst. 94, art. 4, et q. 18, de Verit. 6, et in 2, d. 23, quæst. 2, art. 3, et Bonaventura ibidem, ut retuli, et Durandus, quæst. 3, et videtur fuisse sententia D. Augustini, lib. 3, de lib. Arb., cap. 18, dicentis : *Approbare falsa pro veris, ut erret invitus, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.* Et 1 lib., retract., cap. 9, confirmat iggnorantiam, et difficultatem esse pœnas primi peccati ; nulla autem est deterior ignorantia, quam error, et in Enchiridio, cap. 16, et sequentibus ex professo probat, quemcumque errorem etiam in materia levissima inter mala hujus vitæ deputandum esse, et ad quamdam miseriam pertinere, ut in cap. 21, dicit. At vero lib. 14, de Civit., cap. 10, dicit, non interveniente peccato nullum malum potuisse in primis hominibus inveniri ; ac denique, lib. 11, Gen. ad litt., c. 30, dicit, non fuisse Evam a serpente decipiendam, nisi jam per superbiam peccasset, in quo supponit, ante peccatum decipi non potuisse. Atque hæc sententia vera est ; et tenenda, quam communiter moderni etiam theologi defendunt.

4. *Probatur secundo.* — Ut autem rationem illius explicemus, oportet supponere, Deum non creasse hominem in puris naturalibus (ut vocant), nec solum cum illis perfectionibus, quæ homini in hoc statu vitæ connaturales sunt, et simpliciter loquendo potestatem naturalem hominis non excedunt, ut sunt scientiæ per accidens infusæ, de quibus in præcedenti capite locuti sumus, sed etiam addidisse illi plures perfectiones, ratione quarum dicitur illum creasse in statu naturæ integræ, vel originalis justitiæ. Qui status ex multis donis consurgit, quæ paulatim enumeraturi sumus, et ex illorum cognitione et probatione, certa etiam illius status intelligentia pendet. Unum ergo ex his donis fuit immunitas ab omni errore, seu deceptione. Nam, hic effectus revera superat naturalem virtutem et conditionem hominis in pura natura existentis, ut probant rationes dubitandi in principio propositæ. Quin potius theologi de Gratia Dei tractantes, communiter docent, hominem in pura natura conditum, et suis viribus relictum non posse non decipi aliquando non solum in practica, sed etiam in speculativa cognitione. Quod censeo verum etiam de homine, cui naturales scientiæ fuerint per accidens infusæ, si postea solis naturalibus viribus illis uti, et de omnibus rebus occurrentibus suo arbitrio judicare permittatur. Et ratio est jam tacta, quia in ipsismet rebus, seu materiis scientiarum naturalium multa sunt, quæ per solum naturale lumen non demonstrantur evidenter, et in illis judicium est opinativum de se expositum falsitati, unde fieri non potest, ut qui sæpius hoc modo judicat, interdum non decipiatur : et idem clarius constat in contingentibus, et singularibus factis occurrentibus. Nec

est juxta conditionem hominis naturalem in his omnibus, quæ evidenter non cognoscit, abstinere a judicio, ut usu ipso satis constat, et statim magis explicabitur.

5. *Progreditur præcedens probatio ex ratione divi Thomæ.* — Unde concluditur indiguisse Adam peculiari Dei dono, ut decipi non posset, quamdiu non peccaret, et ita hoc probat divus Thomas ex rectitudine illius status, in quo ita erant res hominis ordinatæ, ut quamdiu anima Deo subjecta maneret, tamdiu in ipso homine inferiora superioribus subjicerenter, nec superiora per inferiora impedirentur : deceptio autem est quædam inordinatio intellectus humani proveniens ex phantasia, vel aliquo inferiori impedimento : ergo in illo statu non permitteretur. In qua ratione indicat D. Thomas deceptionem in intellectu hominis semper contingere ex aliquo defectu phantasiæ, vel alio simili quod non videtur ita esse, quia ex ipsa limitatione naturalis luminis provenire potest. Unde in anima separata, et in Angelo potest deceptio inveniri. In quo puncto explicando laborat Cajetanus sed omissis, quæ dicit, quia nec solida esse videntur, nec satisfacere : dici potest breviter dupliciter contingere in homine deceptionem. Primo involuntarie simpliciter. Secundo aliquo modo voluntarie. De priori deceptione verum est, semper oriri ex aliquo defectu sensuum, et quia vitare hujusmodi deceptionem minus videtur esse in potestate hominis, illam potissimum studuit D. Thomas excludere. Deceptionem autem voluntariam voco, quando sine ulla deceptione sensuum homo voluntarie profert judicium de re, quam novit esse incertam, et hæc facilius poterat in eo statu vitari, ideo vel illam supposuit divus Thomas, vel illam tacite comprehendit sub illo principio, quod superior potentia in eo statu non impediretur ab inferiori, nisi prius totus homo a Deo averteretur : nam illa deceptio ex impulsu, et affectu voluntatis maxime provenit. Voluntas autem inferior potentia est intellectu, et ideo ad hoc malum deceptionis illum non induceret : nisi culpa interveniente.

6. *Probatur tertio eadem vera opinio.* — Præterea argumentatur Augustinus quia omnis deceptio est malum hominis, quod per se pertinet ad malum pœnæ, quæ ante malum culpæ non infligitur : ergo quamdiu culpa non esset, nec fuisset deceptio. Et potest confirmari hæc ratio a simili, vel a majori, quia si homo non peccaret, non pateretur in corpore mala pœnæ, ut est mors, ægritudo, fames, sitis, et similia : ergo multo minus pateretur in anima mala pœnæ, quia in suo genere majora sunt, et inter illa deceptio computatur. Denique in illo statu habuit homo quamdam naturæ integritatem secundum voluntatem et appetitum, et in eis nullum malum ex necessitate pateretur, nisi prius ipse libere peccaret : ergo eamdem integritatem habere debuit in intellectu, ut errare non posset invitus, et absque peccato.

7. *Quo Dei dono protegeretur homo ab erroribus si justitiam originalem custodiret.* — Quæri autem potest, quale fuerit hoc donum, vel quomodo Deus hominem præservaret, ne unquam deciperetur. Respondeo imprimis ad hunc effectum non fuisse sufficientia quæcumque dona habitualia, ut sunt scientia, et species infusæ. Probatur, quia illa dona sola non sufficiunt ad evidentem cognitionem rerum omnium homini occurrentium, ut jam diximus. Deinde quia post peccatum homo retinuit omnia illa dona, et nihilominus potuit statim decipi, et deceptus est : ergo signum est, illa sola non sufficere ad præservandum ab errore. Tertio quia habitibus utimur, cum volumus, et ideo sæpe homo non considerat principium, etiamsi illud habitualiter sciat, propter quam inconsiderationem contingit decipi circa aliquod particulare ab illo principio pendens, quia connexionem inter illa non animadvertit : ergo soli habitus intellectus ad hoc non sufficiunt. Et ob eamdem rationem nec soli habitus voluntatis possunt ad hoc sufficere, quia licet intellectus in præstando judicio inevidente subsit voluntati : et hæc possit intellectum continere, ne judicet, et præterea habere possit habitum ad hoc inclinantem, nihilominus semper ipsa libera manet, et potest non uti tali habitu, neque intellectum continere, ne judicet. Quod totum etiam ante peccatum locum haberet, præsertim cum proferre hujusmodi judicium per se, et ex natura rei non sit culpabile, sed indifferens, et aliquando ex causis occurrentibus possit esse honestum. Dicendum est ergo præter habitus necessariam fuisse peculiarem Dei providentiam, ac protectionem, per quam in omni occasione errandi hominem a deceptione præservaret, quomodo autem hoc fuerit, respondendo ad argumenta declarabimus.

8. *Ad declarationem Bonaventuræ pro prima opinione in num.* 1. — *Ad primum argumentum in num.* 2. — In priori ergo sententia imprimis non admittimus distinctionem illam de judicio firmo rei falsæ pro vera, vel levi æstimatione : nam æstimatio de re falsæ æstimando illam ut veram, non potest esse nisi judicium

aliquod intellectus, non firmum, sed cum formidine adhibitum. Nam licet dicatur æstimatio, vel existimatio, imo et levis etiam vocari posset, si magna sit formido : nihilominus aliquod judicium intervenire debet, alioqui nulla erit æstimatio, licet occurrant conjecturæ, quæ de se talem æstimationem inducere possint. Omne autem judicium quantumcumque formidolosum si non sit conformis rei judicatæ, est simpliciter falsum, et consequenter error, seu deceptio, ac proinde malum intellectus repugnans statui primæ institutionis. Unde ad primum argumentum simpliciter negatur minor propositio, videlicet potuisse Adam præbere judicium sive firmum, sive infirmum de re incerta, et per solas conjecturas verisimili apparente : nam in omni simili occasione poterat summa facilitate judicium de reipsa continere. Dico autem *de reipsa*, quia aliud est judicare rem ipsam, an ita sit vel non sit : et aliud judicare apparentiam, seu verisimilitudinem, quam conjecturæ faciunt, et in quo gradu, id est, an faciant rem probabilem, vel probabiliorem, vel an inducant suspicionem levem, aut gravem, aut vehementem. Nam isto posteriori modo judicari potest ex conjecturis sine periculo erroris, quia tunc judicium non est conjecturale, sed evidens. Nam licet conjecturæ non faciant evidentiam rei, faciunt nihilominus evidentiam illius extrinsecæ dominationis, quæ ab ipsis quasi formaliter redundat in rem, quæ probabilis, aut verisimilis denominatur. Hoc ergo posterius judicium habere posset homo de hujusmodi rebus in primo statu, quia in illo nullum est periculum erroris, non tamen definitum judicium proferre poterat de veritate ipsa, quia in illo semper est periculum deceptionis.

9. *Ad probationem consequentiæ ejusdem primi argumenti.* — Et ad probationem in contrarium, quia interdum tale judicium potest esse moraliter necessarium, et naturæ accommodatum : respondemus in natura lapsa fortasse ita esse, ante lapsum autem non ita fuisse. Quia ad omnem usum prudentiæ, et rerum agendarum in rigore sufficit prius judicium de rei probabilitate, verisimilitudine, aut suspicione, et ita cessat necessitas alterius judicii de reipsa secundum se. Aliunde etiam habebat homo in illo statu tantam animi compositionem et moderationem, ut nihil ex præveniente passione vellet, et ideo recta ratione ductus facillime posset per voluntatem frænare intellectum, ut nunquam in simile opinativum judicium prorumperet. Unde in eo statu haberet homo opinativam cognitionem objective, ut ita dicam, non formaliter, id est, cognosceret, quod opinabile est, et in quo gradu tale sit, non tamen judicando opinaretur. Dices, hoc modo declarari quidem potuisse hominem non errare, non tamen probari, non potuisse decipi, quia semper erat liber ad illud judicium proferendum, si vellet. Respondeo imprimis cum homo esset prudentissimus, et bene ordinatus, et alioquin tale judicium sibi non esset ad res agendas, vel cognoscendas necessarium, essetque expositum falsitati, hoc videri sufficiens, ut nunquam posset talem actum habere, quia esset periculo alicujus mali, sine justa causa se exponere, quia esset contra perfectionem illius status. Imo non videtur carere aliqua levi culpa, quæ in illo statu esse non posset, ut infra dicemus. Addo denique ad complementum hujus rectitudinis necessariam fuisse aliquam divinam protectionem ; tum ad vitandam involuntariam deceptionem, vel præveniendo ne sensibus et phantasiæ aliquid occurreret, quod posset esse erroris occasio : vel si illud occurreret, excitando rationem, ut plane adverteret, ac sensum corrigeret, et veritatem dijudicaret ; tum etiam ad vitandam infallibiliter voluntariam, et inculpabilem deceptionem, illuminando hominem in his, quæ necessaria, vel opportuna illi essent, vel dirigendo voluntatem ejus, ut semper in hujusmodi judiciis prudenter se gereret, seu abstineret, et hoc significavit D. Thomas in citata quæst. 94, art. 4, ad 5, dicens : *Quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in iis, quorum scientiam non habebat.*

10. *Ad secundum argumentum in eodem n. 2, quoad Evam.* — Ad alterum argumentum sumptum ab exemplis Evæ, et Adæ respondendum superest. Et imprimis ad priorem partem de Eva, respondet Augustinus, in Gen. ad lit., cap. 30, ideo Evam fuisse deceptam, quia interiori affectu jam peccaverit, et hoc sequitur D. Thomas supra, et Rupertus 3, de Trin., cap. 5, et indicatur in verbis illis Gen. *Vidit igitur mulier*, etc., nam in eis significatur, Evam interius jam affectam ad promissa serpentis *scietis bonum et malum*, motam fuisse ad respiciendum fructum. Verumtamen instari potest, quia ante illa verba dixit Eva ad serpentem : *Præcepit nobis Deus*, etc., *ne forte moriamur*, ubi per particulam *forte*, quamdam interiorem deceptionem indicavit, reputans incertum eventum mortis peccando, quem Deus asseveranter pronunciaverat, propter quod Rupertus, dict. lib. 3, cap. 5, dicit,

jam tunc fuisse mentem Evæ vitiatam. Putat enim ante illam externam tentationem diabolum jam interius tentasse Evam, et illam in aliquem pravum consensum, vel desiderium induxisse. Sed hoc non est cum fundamento dictum, nec libere credendum est, maxime cum explicari non possit quale fuerit illud peccatum internum, vel de qua re fuerit illa interna tentatio. Unde Cajetanus ibi indicat, Evam addidisse illam particulam forte, non ex deceptione, sed ex quadam ignorantia, seu nescientia, quia nesciebat, an verba Dei essent tantum comminatoria, vel omnino assertoria. Sed difficile etiam est, admittere in Eva hanc ignorantiam, quia erat de re maxime necessaria, et quia verba Dei erant satis clara, et ideo dici potest non esse additam illam particulam *forte*, ad significandam dubitationem eventus mortis, si ex ligno vetito comederet, sed ad significandam libertatem, quæ in ipsis erat ad vitandam, vel incurrendam mortem. In hoc enim sensu accipitur sæpe illa particula in Scriptura, imo etiam communi modo ita loqui solemus de pœna, vel alio effectu pendente ex priori actu libero, seu contingente, quamvis posito tali actu consecutio alterius effectus infallibilis sit.

11. *Ad idem secundum argumentum quoad Adam.* — Altera vero pars de deceptione Adæ longiorem petit disputationem, quam infra explicando peccatum ejus tractabimus, nunc breviter negamus Adam fuisse seductum, ita enim testatur Paul. 1, ad Timot. 2, Augustinus autem in loco citato intelligi potest, ut non senserit, Adam habuisse positivum judicium quod peccatum illud futurum fuisset leve, aut quod Deus non esset illud puniturus, sed negative tantum non consideraverit gravitatem culpæ, et mali, cui se exponebat. Vel certe si tale judicium habuit, credendum est, jam ex verbis Evæ aliquam animi elationem, et inordinatum desiderium excellentiæ concepisse. Sic enim divus Thomas, supra in solut. ad 3, loquens de primo homine ait, in tentatione non fuisse ei subventum, ne deciperetur, quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit; sed hoc, ut dixi, infra latius declarabitur. Denique ad exemplum de B. Virgine nego illam fuisse deceptam, ut tractavi latius in 2 tom., tertiæ partis, disput. 19, sect. 6, ubi verba illa : *Existimantes illum esse in comitatu*, late exposui.

12. *Molinæ limitatio ad secundam opinionem hucusque traditam.* — Denique non omittam advertere, Patrem Molinam, in tract. de opere sex dierum, disp. 26, limitationem adhibere superiori sententiæ, et quamdam mediam profiteri, quam his fere verbis declarat, scilicet, in illo statu non potuisse esse errorem, quem homo per liberum arbitrium non posset vitare, et cujus permissio ad pugnam, periculumque de fidelitate primorum parentum capiendum, non pertineret : potuisse autem esse errorem per liberum arbitrium, quando ejus permissio ad pugnam illam, et periculum spectaret. Itaque sentit in illo statu non potuisse hominem involuntarie decipi, aut errare. Voluntarie autem potuisse non in omni materia, sed in ea, quæ ad probationem fidei, seu ad experimentum, et libertatem ejus spectabat. Fundatur, quia Deus exposuit primos homines ad pugnandum cum dæmone, ut per victoriam majus meritum consequi possent : ergo etiam in hac parte reliquit eos in manu consilii sui, ut ab hoste de errore aliquo culpabili tentari possent, et suo arbitrio errorem admittere, vel cum divina gratia illum depellere, et ita exponit deceptionem Evæ, quia illa fuit libera, et ex divina providentia juste permissa.

13. *Usus sensus prædictæ limitationis.* — Duobus tamen modis potest hæc sententia intelligi. Prior est, ut Deus in illo statu solum præservaverit hominem infallibiliter ab errore involuntario, id est, quem sua voluntate vitare non posset, quamvis faceret quantum in se esset. In reliquis vero omnibus, in quibus homo non erraret, nisi libere volens, illum reliquerit, ut decipi posset, ac errare, si vellet, et hunc sensum indicat dictus auctor exponendo Augustinum, ut de solis involuntariis erroribus locutus sit. Qui tamen sensus non videtur consentaneus Augustino, nam deceptio Evæ satis involuntaria fuit, et nihilominus dicit, ante illam præcessisse culpam, significans, sine illa esse non potuisse. Alius sensus illius sententiæ, quoad posteriorem partem de voluntario errore (nam in priori convenimus) esse potest, ut non de omni errore voluntario, sed de illo, qui non incurritur sine gravi culpa intelligatur.

14. *Expenditur prædictus sensus in triplici errandi modo.* — Tribus enim modis contingit voluntarius error in intellectu, scilicet absque ulla culpa, cum veniali culpa, et cum mortali. Primo modo potest nunc homo errare speculative in judicio probabilis opinionis, in quo nihil peccat, quando prudenter se gerit, quamvis contingat judicium in re falsum esse, et hunc mo-

dum deceptionis videtur etiam admittere Molina in statu innocentiæ, dicit enim, in illa potuisse esse opinativum judicium, quia nulla est inordinatio, quando prudenter fit. Sed in hoc omnino veram censeo esse communem sententiam, quia licet illa non sit inordinatio culpæ, est magna imperfectio, et malum quoddam naturæ, et ita de hoc genere deceptionis maxime procedunt omnia, quæ de perfectione hominis, et protectione Dei adduximus. Secundo modo potest homo errare cum culpa veniali si ferat judicium imprudenter, et cum aliqua levi temeritate, sine alio gravi damno sui, vel alterius. Et de hoc modo erroris etiam censeo certum, non habuisse locum in primo statu, et ante omne peccatum grave ab homine commissum : tum propter omnia supra adducta : tum quia vix potest contingere talis error sine aliqua mentis surreptione, quæ in illo statu locum non habebat : tum maxime quia in eodem statu non poterat homo prius peccare venialiter, quam mortaliter, ut postea videbimus.

15. Tertius modus deceptionis manifestus est in hæresi, et in judicio temerario contra honorem proximi, et similibus, et in hoc censeo valde probabilem opinionem Molinæ, et fortasse hoc solum intendit : non existimo autem esse contra mentem D. Thomæ et aliorum. Probatur prior pars, quia homo in statu innocentiæ liber fuit ad peccandum in quacumque materia gravi, nec in hoc potest aliqua limitatio, vel aliquis ordo cum fundamento affirmari, ut, verbi gratia, quod non potuerit ante peccatum superbiæ aliud committere, vel injustus esse, priusquam intemperatus : ergo primum peccatum hominis potuit esse hæresis, vel etiam injustum judicium contra proximum : ergo potuit esse in primo homine, vel fœmina deceptio voluntaria ante omne aliud peccatum. Neque hoc est contra communem sententiam, quam supra probavimus, ut in altera parte dixi, nam talis error procedere debet ex voluntate deliberata, et peccaminosa, quæ in eo statu esset perfecte libera, et non per surreptionem, necesset ex priori deceptione, sed ad summum ex inconsideratione, et ita esset prior errore, tanquam causa ejus: ergo jam illa deceptio non esset in homine innocente, sed in homine peccatore, neque esset pœna sine culpa, sed potius esset ex culpa, nam illa voluntas, a qua procederet, culpabilis esset. Atque ita semper verum manet, hominem in statu innocentiæ decipi non potuisse, quia ex vi illius voluntatis ab illo statu caderet, et ita prius esset peccator, quam judicium erroneum haberet.

16. *Illatio contra proxime dicta.— Expeditur.* — Dices : ergo potuit hoc modo deceptio Evæ contingere, etiamsi interius peccatum superbiæ prius in animo non præcessisset, cujus oppositum sentiunt Augustinus et divus Thomas et ita videtur hæc pars eorum menti, ac sententiæ repugnare. Respondeo ita quidem accidere potuisse simpliciter, vel, ut ita dicam, Metaphysice, aut præcise, ex vi illius status loquendo. Hoc enim probat ratio a nobis facta. Moraliter autem loquendo, id accidere non potuit, et hoc videntur Augustinus et D. Thomas considerasse. Nam etiam in hominibus lapsis error per hæresim non contingit, nisi vel magna ignorantia præcedat, vel alia superbia, aut alia inordinata passio, que hominem, etiam alias non indoctum in errorem impellat. Multo ergo magis in Eva, quæ vel expressum Dei verbum ab ipsomet audierat, vel de illo sufficienter erat per virum instructa, et quæ alias etiam sapiens erat, et inordinatis affectibus carens, non potuit moraliter in tam apertum errorem incidere, nisi affectus superbiæ prius ejus mentem perturbasset.

CAPUT XI.

UTRUM ADAM IN VIRTUTIBUS VOLUNTATIS RECTUS, AC PERFECTUS CREATUS FUERIT.

1. *Rectitudo voluntatis vel naturalis est, vel supernaturalis.* — Duplex est rectitudo, et perfectio voluntatis humanæ, naturalis, et supernaturalis. Et de utraque tractat quæstionem hanc D. Thomas, 1 part., quæst, 95. Nos autem in præsenti solum de naturali tractamus, majoris enim distinctionis gratia totam naturalem perfectionem primis hominibus datam, et naturæ integritatem explicare volumus, dicturi postea de statu, et perfectione gratiæ, in qua fuerint iidem primi homines, antequam peccarent, constituti. Duplex autem perfectio naturalis in eadem voluntate nominis considerari potest, una est innocentiæ, alia est virtutis positivæ, ut sic dicam. Prior nullam rem positivam addit naturali voluntati, sed tantum carentiam omnis culpæ ; hanc enim solam privationem, seu negationem nomen innocentiæ formaliter importat. Neque refert, quod talis negatio formaliter non dicat perfectionem, nam supponit illam in voluntate, quæ ex natura sua recta est, tanquam a Deo bene instituta, si removeatur culpa, quæ illam deflectat, et maculet : et hujusmodi etiam perfectio, et rectitudo nomine innocentiæ significatur. Al-

tera vero perfectio aliquid positivum addit voluntati, scilicet habitus studiosos, et rectos ordinis naturalis, quos habitus, virtutum nomine significamus. Unde fit, ut prima perfectio possit a secunda separari : nam si Deus crearet hominem sine actu, vel habitu aliquo, esset innocens, quamvis virtutem nullam haberet.

2. *Prima assertio de fide.* — *Probatur.* — Primo ergo certum est, hominem creatum, fuisse innocentem et absque culpa. Hoc de fide est, et probatur sufficienter ex illo Eccles. 7 : *Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis miscuit quæstionibus.* Non etiam potest dici homo rectus, qui sit in peccato : ergo ut minimum convincunt illa verba fuisse hominem conditum cum naturali rectitudine voluntatis sine obliquitate peccati. Ratio vero est, quia Deus non potest esse auctor peccati : ergo necessario creavit hominem innocentem, quia tunc non potuisset habere peccatum, nisi ab auctore suo, quod ejus bonitati repugnat. Hic vero statim se insinuat quæstio similis illi, quæ de Angelis supra tractata est, an potuerit homo in eodem instanti in quo creatus est peccare. Nam si peccare potuit, dicere quis posset, contra assertionem positam, eum in primo instanti peccasse, ac subinde nunquam fuisse in statu innocentiæ, et nihilominus non fuisse Deum auctorem illius peccati, sed ipsummet hominem sua libertate, cujus usum in primo instanti habuit, peccatum aliquod commisisse. Neque hoc esset contra verba Sapientis, quia etiam illo peccato admisso, vere diceretur Deus fecisse hominem rectum, quia ipse solam voluntatem rectam condidit in homine, ipse vero homo etiam in illo casu se miscuisset culpæ, nimis cito oblique per suam liberam voluntatem operando.

3. Sed nihilominus loquendo de facto, assertio ita est intelligenda, ut non solum homo fuerit creatus innocens ex parte actionis Dei, ut sic dicam, sed etiam ut omnino et ex quacumque causa tunc peccato caruerit; quod est etiam certum : nam imprimis ita Patres omnes verba sapientis intelligunt, ut infra videbimus; deinde quia id convincitur ex narratione Genesis. Nam in primo capite dicitur Deus creasse hominem ad imaginem et similitudinem suam, et postea concluditur, vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona. Non essent autem valde bona, si homo jam in peccato conspiceretur. Deinde in toto capite secundo supponitur Adam sine peccato quando fuit translatus in Paradisum, et animalibus nomina imposuit, et Deus illi soporem immisit. Item post formationem Evæ de utroque dicitur quod non erubescebant, et postea capite tertio narratur tentatio et utriusque peccatum : illud ergo fuit primum tempus, in quo peccarunt : et ante illud eis tribuere aliquod peccatum, plus est quam temerarium, cum in Scriptura non habeat fundamentum : illud vero affirmare de primo instanti creationis, sine dubio erroneum est.

An vero fuerit possibile in eo instanti peccare, tractatum est de Angelis, ubi diximus, etiam in Angelis fuisse impossibile, saltem secundum legem ordinariam et quodammodo naturalem. Sed hoc evidentius est in homine, quia indiget discursu et tempore, ut rationis cognitionem habeat ad libertatem sufficientem, si modo naturali hujusmodi cognitionem et rationis usum habiturus est. Hanc autem tarditatem et imperfectionem naturalem habuit homo in primo instanti creationis suæ, quatenus per naturæ vires operari poterat, quia etiam per discursum procedebat et a phantasia dependebat. Quod si supernaturaliter fuit tunc elevatus homo ad libere amandum in primo instanti cum fieret a Deo, peculiari dono et virtute, non potuit esse ad malum, sed ad bonum, ut postea declarabimus. Atque ita omni ex parte certum est, homines in principio habuisse voluntatem rectam et innocentem. Imo etiam sequitur, habuisse potestatem ad vitandum peccatum et conservandam innocentiam in illo primo statu. Sed hoc pendet ex multis aliis dicendis de perfectione hominis in illo statu, et ideo hujus potestatis declarationem pro nunc omittimus.

5. *Secunda assertio.*—Dico secundo, habuerunt homines ante peccatum, vel in primo instanti creationis suæ, omnes virtutes et bonos habitus morales, qui per actus humanos ordinis naturalis acquiri possunt, qui proinde fuerunt infusi tantum per accidens. Per hanc assertionem non intendimus excludere virtutes altioris ordinis, sed ab illis nunc præscindimus, ut naturalem perfectionem prius explicemus. Potestque assertio tribui divo Thomæ, in dicta quæst. 95, art. 3, nam licet indistincte de virtutibus loquatur, et multa dicat ad virtutes supernaturales pertinentia, tamen sine dubio includit etiam naturales, si attente legatur, præsertim in solutionibus argumentorum, et ita potest etiam probari assertio, primo ex illo Ecclesiast. 7 : *Deus fecit hominem rectum.* Nam inter alia ad illam rectitudinem pertinebat, ut voluntas rectæ rationi naturali esset subjecta, atque etiam ut esset recte disposita ad inferio-

rem appetitum in officio honestatis continendum. Sed virtutes ex suo genere acquisitæ perficiunt et quasi complent hanc rectitudinem voluntatis: ergo illas dedit Deus homini, quem rectum creavit. Deinde idem probatur ex illo Eccles. 17: *Deus creavit hominem*, etc., *et secundum se vestivit illum virtute*. Quæ verba etiam possunt de virtute per se infusa explicari. Sed cum absolutus sit sermo, non sunt excludendæ virtutes acquisitæ, præsertim cum adhuc sub quæstione versetur, an virtutes morales sint per se infusæ, vel tantum acquisitæ.

6. *Probatur ex Patribus.* — *Et ratione.* — *Corollarium.* — Præterea veritatem hanc satis indicant Ambrosius, lib. de Parad. capit. 5, in fine, Augustinus, in Concione ad Catechum., contr. Judæos, etc., cap. 2, ubi ait, Adam fuisse factum ad imaginem Dei, pudicitia ornatum, temperantia compositum, etc., et lib. 14. de Civitat., cap. 10, de statu primi hominis, ait; *Nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur*: ergo sentit non defuisse virtutes. Item addit, quod ibi erat devitatio tranquilla peccati; at certe ad hanc tranquillitatem moraliter necessariæ sunt virtutes morales acquisitæ. Denique ita ibi describit felicitatem illius status, ut ab illo hujusmodi virtutes excludi non possint. Ratione probari potest assertio eodem modo, quo similem de scientiis probavimus. Nam certe ad perfectionem simpliciter hominis, non minus, imo magis, pertinent virtutes morales, quam scientiæ naturales: ergo si Deus infudit primo homini omnes scientias, multo magis debuit virtutes naturales infundere, ut opus ejus perfectum esset. Quare omnes theologi conveniunt, has virtutes fuisse per accidens infusas animæ Christi in primo instanti conceptionis suæ, quamvis de scientia acquisita non omnes ita asserant, sentientes profecto, ad perfectionem naturæ magis necessarias esse virtutes, quam scientias. Unde infertur, has virtutes datas esse primo homini in magno perfectionis gradu. De quo solum dicere possumus, fuisse quoad intensionem accommodatum ad sufficientem illius status perfectionem, quam Deus designavit juxta consilium voluntatis suæ, quam ipse novit, nobis enim nihil certius de termino illius perfectionis constare potest, quia revelatum non est. At vero quoad extensionem dici potest illa perfectio universalis, quia et circa omnes materias morales virtutes infusæ sunt, et unaquæque cum potestate sufficiente ad operandum in tota materia sibi subjecta.

7. *Difficultas circa assertionem.* — *Quæ virtutes morales fuerint Adamo concreatæ.* — Sed circa hanc extensionem nonnullæ difficultates supersunt, prima est ex Durando in 2, d. 29, quæst. 2, ubi ait, fuisse infusas Adæ virtutes morales, quæ circa alterum versantur, ut justitia, cui liberalitatem conjungit, non tamen virtutes, quæ circa passiones versantur, et illas moderantur. Ratio ejus quoad ultimam partem est, quia in eo statu nullæ essent inordinatæ passiones, neque appetitus haberet difficultatem in appetendo secundum rationem: imo nec indeterminationem haberet quia omnino esset determinatus ad obediendum rationi. Sed immerito illam exceptionem adhibuit. Primo, quia juxta sententiam, quam veriorem credimus, etiam fortitudo, et temperantia licet versentur circa passiones, nihilominus etiam sunt in voluntate: ergo fuerunt homini infusæ. Nam respectu voluntatis eadem est ratio de his virtutibus, quæ de justitia et liberalitate, quia sicut voluntas habet quamdam indeterminationem in officio virtutis præstando circa alterum, ratione cujus indeterminationis indiget habitu, etiam si nulla alia intercedat difficultas, ut Durandus vult: ita etiam habet indifferentiam in præstando officio virtutis circa ipsummet operantem: ergo quamvis desit difficultas ex parte appetitus, sunt necessarii habitus inclinantes voluntatem ad omne officium honestum circa ipsum operantem, ratione indeterminationis, quam ex se habet. Secundo, quia etiamsi appetitus esset subjectus voluntati in illo primo statu, nihilominus erant necessariæ hujusmodi virtutes in ipso appetitu, eo modo, quo in ipso esse, aut acquiri possunt, de quo alias. Ratio autem est, quia illamet subjectio magna ex parte per hujusmodi habitus formaliter facta est, vel certe sine illis non poterat tam perfecto, et connaturali modo fieri ut in sequenti capite exponemus. Et ita argumentum Durandi potest contra ipsum retorqueri, quia ipsamet subjectio appetitus habituum perfectionem in ipso indicat. Ideoque non est bona collectio Durandi, quod appetitus in eo statu erat incapax istarum virtutum, quia erat determinatus per solam suam intrinsecam facultatem, et ideo indigebat determinante intrinseco, quatenus esse posset, illud autem esse non poterat, nisi habitus, seu virtus.

8. *Difficultas secunda an saltem eas virtutes non habuerit Adam quæ in objecto involvunt imperfectionem illi statui repugnantem.*—Altera difficultas est de quibusdam virtutibus, quarum objecta, seu materiæ in illo primo statu

inveniri non poterant, quia includunt imperfectionem illi statui repugnantem. Nam deficiente objecto, seu materia, deest officium virtutis, et consequenter non est necessaria virtus, imo nec videtur possibilis, quia non potest esse sine objecto. Assumptum inductione ostenditur. Primo in virtute pœnitentiæ, cujus objectum est peccatum commissum, nam repugnantiam involvit, esse in statu innocentiæ et habere peccatum commissum. Secundo in virtute patientiæ, quæ tristitias moderatur in afflictionibus et laboribus. Hæc enim omnia in illo statu non invenirentur. Tertio invenitur similis ratio in virtute misericordiæ, cujus materia est miseria proximi sublevanda.

9. *Quorumdam responsio distinguens de virtutibus infusis et acquisitis.* — Hæc difficultas potissime solet tractari de virtutibus per se infusis. Unde posset aliquis dicere, omnes virtutes per se infusas inditas fuisse Adæ quia consequuntur gratiam, et ideo non separantur ab illa, licet ratione status non possit persona actus earum exercere. At vero ex virtutibus acquisitis, illas tantum fuisse infusas Adæ, quarum officium in illo primo statu inveniri potuisset; sed nihilominus D. Thomas, dicto articulo quinto, ut dixi, dum indistincte affirmat, has virtutes aliqualiter datas fuisse Adæ, videtur loqui non tantum de infusis, sed etiam de acquisitis ; et præterea explicat comprehendere se virtutes quæ moderantur passiones, quod maxime faciunt virtutes acquisitæ, ac denique ejus ratio æque de omnibus procedit. Non tamen simpliciter dixit, omnes virtutes fuisse in primo homine, sed cum illo addito, *aliqualiter,* et ideo illud declarans, distinguit de virtute in habitu, vel in actu, et dicit cæteras virtutes omnes quoad utrumque in illo statu inveniri potuisse, quod est clarum. De aliis vero de quibus nostra est difficultas, dicit, infusas fuisse quoad habitus, quamvis ex defectu materiæ non possent actus exercere.

10. *Resolutio complectens habitus atque actus.*—Quæ quidem doctrina etiam ad habitum pœnitentiæ applicari potest, quatenus aliquo modo potest esse acquisitus. Et quoad priorem partem de habitu est clara ; tum quia habitus est prior actu, et bene disponit hominem ad illum, sive illum effecturus sit, sive non sit ; tum etiam quia habitus non respicit materiam, ut præsentem, vel futuram, sed tantum ut possibilem huic naturæ, et ita habebat locum quælibet materia in statu innocentiæ. Tum denique, quia semper fuit possibile homini amittere illum statum, sicut de facto amisit : unde utilissimum illi fuit, habere has virtutes per accidens infusas, quæ in illo manerent, si caderet, ut revera de facto manserunt ; quod vero attinet ad alteram partem de actu, licet verum sit, non potuisse has virtutes exercere in statu innocentiæ potissimos actus suos (quod fortasse præcipue intendit divus Thomas) nihilominus semper aliquos actus exercere potuisset. Primo actus internos conditionatos, ut in pœnitentia esset hic actus, si peccarem dolorem, in misericordia, si proximus indigeret, illi subvenirem. Nam licet aliqui putent, hos actus esse potius intellectus, quam voluntatis, tamen esse possunt in actuali proposito voluntatis de conditionato objecto. Imo illi conditionales non essent simpliciter vere in homine, nisi fundarentur in actuali proposito voluntatis ejus. Secundo posset exerceri actus complacentiæ circa honestatem objectivam talium virtutum. Tertio specialiter virtus pœnitentiæ, quamvis non posset detestari malum commissum, ut probat ratio facta, posset odio habere peccatum, quod offertur ut committendum, et habere voluntatem non faciendi Deo injuriam, ut in tom. de Pœnit., late dixi, et specialiter videri potest disput. 7, sect. 1, num. 10 et 11. Misericordia etiam non semper, aut per se requirit dolorem in miserente, nam voluntas sublevandi miserum, si absque dolore haberi possit, revera erit actus misericordiæ. Hoc autem modo, si status innocentiæ duraret, posset unus homo cadere, et alter innocens habere voluntatem subveniendi illi, cum displicentia de malo ejus, quæ posset haberi sine tristitia, vel dolore. Et fortasse inter ipsos innocentes non deessent occasiones habendi similes actus. Nam licet in illis non esset propria miseria pœnalis, esse posset aliqua indigentia naturalis, ut parvuli indigerent auxilio majorum ad educationem, et ad vitanda pericula, et ignorantes, seu incipientes indigerent doctrina. Ad hunc ergo modum non deesset ibi aliqua materia misericordiæ, et sic potest de aliis similibus virtutibus facile cogitari.

11. *Tertia difficultas an denique infusæ fuerint virtutes aliquæ Deum respicientes.—An in voluntate habuerit virtutem benevolentiæ naturalis erga Deum.* — Tertio difficultas esse potest, an fuerint infusi Adæ aliqui habitus virtutum acquisitarum erga Deum. Sunt autem duo genera virtutum, quæ circa Deum versantur, quædam, quæ respiciunt Deum ut objectum cui, ut religio, et si qua est alia similis, ut forte obedientia, et de his non est dubium, quin fuerint infusæ Adæ, quia sunt perfectio-

res, et magis necessariæ quam reliquæ morales et earum usus erat illi statui maxime proprius. Aliæ vero sunt virtutes, quæ versantur circa Deum, ut objectum quod, quales sunt in ordine supernaturali virtutes theologales, ex quibus una est in intellectu, scilicet fides, charitas vero et spes in voluntate. In ordine autem naturali loco fidei succedit cognitio naturalis Dei, quam habuit Adam per scientiam per accidens infusam, de qua jam dictum est. Charitati autem infusæ respondet in ordine naturali amor naturalis Dei super omnia, et propter ipsum, qui amicitiæ, vel benevolentiæ dicitur : et de hoc aliqui negant fuisse in Adamo tam quoad actum, quam quoad habitum. Sed de actu longe probabilius est, in Adamo esse potuisse, quod docet D. Thomas 1, 2, quæst. 109, artic. 3. et quodlib. 1, art. 8, et aliis locis, ut latius in materia de Gratia tractamus, lib. 1, cap. 30.

12. De habitu vero res est magis incerta, in qua partem negantem tenet Pereira, lib. 5, in Genes., disput. de tertia excellentiæ status innoncen., quæst. 1, ex fundamento omnino contrario præcedenti opinioni, scilicet quia non solum poterat Adam diligere Deum ut auctorem naturæ naturali dilectione super omnia, sed etiam voluntas ejus naturaliter erat ad illum amorem propensa, et nullam difficultatem, vel impedimentum ex parte appetitus in eo amore patiebatur, et ideo non indigebat habitu. Contrarium sentit Scotus. Nam in hoc habitu potissime justitiam originalem constituere videtur in 2, distinction., 29, et late exponit Herrera, 2, disputat. 21, quæstion. 3, et disputat. 22, quæstion. 1.

13. *Auctoris resolutio.* — Mihi autem considerandum videtur, an voluntas humana sit naturaliter capax talis habitus, et an possit in hoc statu per actus acquiri. Nam si in voluntate est capacitas naturalis, profecto redacta fuit in actum in illo statu, et si acquiri potest per actus in illo statu fuit per accidens infusus, quia per se pertinet ad majorem perfectionem voluntatis humanæ. Neque obstabit propensio naturalis voluntatis, quia hæc potest augeri per habitum, quia dare potuit facilitatem operandi. Neque etiam referet, quod appetitus non retardaret, quia libertas, et indifferentia voluntatis sufficit ad capacitatem, et utilitatem habitus, sicut de virtute justitiæ dicebamus. Unde partem hanc ut satis probabilem relinquimus, perfectam autem resolutionem in materiam de charitate remittimus, quia ex illa quæstione pendet, an per hujusmodi actus amoris Dei nunc similis habitus acquiratur. Denique virtuti spei infusæ sub propria ratione spei, et quatenus fundatur in promissione divina nullus habitus mere naturalis respondere videtur ; tamen ut est amor concupiscentiæ DEI respondere illi potest in ordine naturali habitus inclinans ad amorem concupiscentiæ DEI, ut est summum hominis bonum, et de hoc fere eodem modo, quo de præcedenti, judicandum est.

CAPUT XII.

UTRUM IN ADAMO APPETITUS SENSITIVUS ITA FUERIT SUBJECTUS VOLUNTATI ET RATIONI, UT NUNQUAM AUT EAM PRÆVENIRET, AUT ILLI IMPERANTI REPUGNARET.

1. *Aperitur fundamentum quæstionis.* — Si natura hominis pure, et secundum se consideretur, etiamsi potentias habeat naturalibus virtutibus perfectas, et ornatas, pugnæ et rebellioni carnis contra spiritum obnoxia est. Quæ duplex habet genus cognitionis, sensitivæ et intellectualis, et duos appetitus elicitivos, scilicet sentientem et voluntatem. Inter quas facultates naturalis ordo est, ut cognitio incipiat a sensu, et ideo possit rationem immutare, priusquam voluntas operetur, atque eadem ratione, ut prius etiam excitet appetitum sensitivum, quam voluntas, et ratio perfecte possint deliberare. Ex hoc igitur genere compositionis humanæ naturæ ex carne, et spiritu et appetitu inferiori, ac superiori oritur pugna, quam in nobis experimur, et quam deplorat Paulus ad Rom. 7, dicens : *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* De hac ergo pugna quærimus in præsenti, an fuerit in primo homine ante peccatum, sive cum, donis supernaturalibus gratiæ consideretur, sive absque illis : hoc enim ad præsentem quæstionem extrinsecum est, nam cum donis gratiæ potest homo habere illum defectum, et pugnam, ut nunc est in hominibus justis, et sine illis donis posset Deus impedire illum defectum, homini naturalem, seu tale donum homini conferre, quo fieret, ut nullus motus insurgeret in portione inferiori repugnans superiori, consequenter nulla pugna, aut difficultas circa operationem boni honesti naturalis ordinis in homine sentiretur. Quia ergo donum hoc distinctum videtur a virtutibus, et ad earum perfectum usum, et consequenter ad magnam perfectionem voluntatis pertinet, ideo non obstantibus virtutibus, inquirendum superest, an hoc do-

num, ejusque effectus Adamo collata fuerint.

2. *Prima ratio dubitandi.* — *Secunda ratio.* —Ratio autem dubitandi esse potest, quia hoc donum non est homini naturale, nec perficit hominem in ordine ad finem supernaturalem : ergo non est homini in sua creatione datum. Consequentia probatur, quia, ut sæpe dictum est, Deus condendo naturam naturæ ordinem in hoc servabat, ut unicuique conferret quod naturale ipsi erat. Major autem probatur ex dictis in principio capitis, quia ex naturali, et intrinseca compositione hominis intrinsece sequitur imperfectio contraria huic dono : ergo e converso donum ipsum non potest esse homini naturale, imo videtur valde repugnans naturæ ejus. Secundo, quia illud donum vel esset aliquis habitus infusus homini, vel aliquid aliud : hoc secundum declarari non potest quid, vel quale sit, primum autem non potest sufficere. Quod ita ostenditur, quia vel ille habitus esset spiritualis in intellectu, et voluntate, et de illo esset eadem difficultas, quia posset a sensibus præveniri : vel esset in appetitu sensitivo, et sic etiam non posset impedire quin appetibile secundum sensum occurreret, et naturaliter immutaret appetitum : at vero appetitus immutatus naturaliter movetur, cum libertate careat : ergo non obstante tali habitu voluntatem, et rationem præveniret.

3. *De resolutione præsentis quæstionis dubius Scotus.* — In hoc puncto Scotus, in 2, dist. 29, q. unic., hanc quæstionem attingens, illam videtur sub dubio relinquere, nam semper sub disjunctione loquitur, dicens, quod in eo statu esset tranquillitas in anima, quia vel natura inferior non insurgeret contra superiorem, vel si insurgeret, posset facile, et delectabiliter a superiori contineri, et ordinari, et ita licet inferior appetitus cum aliqua tristitia ab objecto sibi delectabili abstineret, nihilominus quia voluntas cum magna delectatione id faceret, totus homo id facere diceretur, quod ratione superioris potentiæ ei convenit, quamvis inferior potentia aliquantulum reluctetur. Et ideo, inquit: *Fortasse non est necesse ponere, quod nullus sensus appetitus potuit tunc tristari, potuit enim visus tunc videre turpe visibile, et auditus audire turpe audibile, et utrumque potuit offendere appetitum sensitivum, sicut et conveniens sensibile delectare. Sed voluntas tunc bene usa fuisset istis tristitiis et delectationibus appetitus inferioris.* Hæc fere Scotus. Verumtamen nunc agere nolumus de omni actu sentiendi, vel de omni affectu appetitus sensitivi. Distingui enim potest, duplex genus hujusmodi motuum, quidam dici possunt naturales, et innoxii seu indifferentes in ordine ad mores, non solum quia in se boni, aut mali non sunt, sed etiam, quia non inducunt ad aliquid turpe, ut moraliter malum, ut est dolor aliquis, vel displicentia de objecto disconvenienti sensui, item fames, sitis, et similes affectus, vel eorum contrarii. Alii vero sunt motus noxii moraliter, quia vel inclinant ad aliquid de se turpe, si voluntarie fiat, vel difficilem reddunt operationem virtutis, et de hoc genere motuum inferioris appetitus hic præcipue loquimur, quia in eis veritas certior est, de priori vero genere dicemus postea tractando de illius status immortalitate.

4. *Assertio affirmativa.* — *Probatur ex Scriptura.*—Dicemus ergo, hanc perfectionem fuisse homini datam in principio creationis, ut quamdiu non peccaret mortaliter , sentire non posset prævenientes motus inferioris appetitus rectæ rationi adversos, multoque minus subsequentes, rationi jam imperanti repugnantes. Hanc assertionem censeo omnino certam, quæ probatur primo ex Scriptura, nam imprimis Gen. 2, in fine dicitur : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet, et uxor ejus, et non erubescant,* postea vero cap. 3, de illis post peccatum dicitur : *Aperti sunt oculi amborum , cumque cognovissent se esse nudos ,* etc., et infra, cum Adam ad Deum dixisset : *Timui eo quod nudus essem,* respondit ei Deus: *Quis enim indicavit tibi, quod nudus esses, nisi, quod ex ligno de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti ?* Ex quibus verbis aperte colligitur, tantam mutationem esse factam in primis hominibus per peccatum, ut ante illud non ita viderent corpora sua, ut erubescerent aut appetitus eorum ad aliquid turpe commoveretur, post peccatum vero utrumque senserint : ergo ante peccatum habuerunt speciale donum, quo appetitus eorum continebatur, ne contra rationem insurgeret, quod donum peccando amiserunt, et ita hæc testimonia intellexerunt Patres, et theologi infra citandi.

5. *Cajetani ex positio enervans proximum testimonium.*—*Refellitur.*—Secundo hoc confirmant verba Sapientis : *Inveni, quod Deus fecerit hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quæstionibus,* Ecclesiast. 7. Quem locum tractans Hieronymus, lib. 1, contra Jovinian., per hominem utrumque sexum intelligit, et de rectitudine, quæ concupiscentiam removebat, interpretatur, et ex consonantia hujus testimonii cum præcedenti veritas hujus sensus comprobatur. Unde immerito Cajetanus ibi illum exponit de sola rectitudine, naturali, et

vim facit in verbo *inveni :* quod de inventione per rationem naturalem exponit, et inde colligit, sermonem esse de sola rectitudine naturali, quia hæc rectitudo potest ratione naturali inveniri, non vero rectitudo illa, quæ dicitur originalis justitiæ, seu integritatis naturæ. Sed levi motus est fundamento ad enervandum grave testimonium, quo Patres contra Pelagium uti solent, qui dicebat non fuisse in Adam majorem rectitudinem, quam esset in puro homine absque peccato, quales omnes posteros Adæ Pelagiani esse fingebant. Nihil ergo cogit verbum illud *inveni,* quia sine fundamento coarctatur ad inventionem per discursum naturalem, cum in ipsis Scripturis sacris potuerit Salomon veritatem illam invenire, imo vero alludendo ad loca Genesis locutus fuerit, ut notavi.

6. Tertio confirmat hoc Paulus ad Rom. 7, dicens, hos concupiscentiæ motus ex peccato Adæ ortos fuisse. In hoc enim sensu dicit: *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum,* id est, peccati fomes, quem peccatum vocat, quia ex peccato Adæ derivatus est. Est ergo hic fomes, seu concupiscentia, aut omnis rebellio appetitus inferioris contra superiorem affectus peccati Adæ : ergo ante peccatum non erat in natura humana talis defectus. Et eadem ratione legem fomitis, quæ est in membris, vocat Paulus *legem peccati,* dum dicit, *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Item eadem ratione corpus hoc, in quo hanc concupiscentiam patimur, vocat *corpus mortis,* indicans non fuisse in corpore morti non subjecto, ac proinde sicut mors fuit ex peccato, ita etiam concupiscentiam.

7. *Ex Tridentino concilio.* — Quarto idem probatur ex Concilio Tridentino, sess. 5, can. 5, dicente, manere in baptizatis concupiscentiam, et fomitem, quæ licet per se sumpta peccatum non sit, peccatum interdum vocatur, *quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.* Ubi dicens, *ex peccato,* aperte docet ante peccatum non fuisse, nam si antea fuisset, nullo modo effectus peccati extitisset : concupiscentia autem, seu fomes, nihil aliud est, quam ipsemet appetitus, ut per motus suos rationem prævenit, et ad peccandum inducit, et hac ratione dixit idem Conc., ibidem can. 1, totum Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus, et animam in deterius commutatum fuisse.

8. *Ex patribus.* — Quinto eamdem veritatem docet Augustinus, lib. 13, de Trin., c. 3, circa fin., dicens, in primo homine per peccatum naturam humanam vitiatam, atque mutatam esse, ut repugnantem paterentur in membris inobedientiam concupiscendi, et ex eodem peccato ad cæteros dimanasse, et in c. 4, rationem reddit, cur maneat in justificatis, et in lib. 14, cap. 10, docet, homines in Paradiso ante peccatum non habuisse perturbatos animi affectus, quia neque in carne, neque in animo aliquid patiebantur, quod illorum felicitatem offenderet. Unde cap. 15, subjungit, quod peccatum damnatio subsecuta est, talisque damnatio, ut homo, qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis, etc., et cap. 19, idem repetit, et lib. 15, cap. 7, ita etiam exponit, Apostolum vocantem concupiscentiam peccatum, quia ex peccato sit, quod repetit, 1 retract., cap. 10, et latius lib. de Corrept. et Grat., cap. 10 et 11, ubi ait, Adam non indiguisse gratia ad vincendam pugnam, quando caro concupiscit adversus spiritum, quia nulla talis rixa a seipso adversus seipsum tentatus, atque turbatus in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur. Similia docet lib. 1, de Nupt. et concupisc., cap. 23, et lib. 1, contra duas Epist. Pelagianor., cap. 13. et Gregorius, lib. 26, Moral., cap. 13, alias 12, et Rupertus, 2, de Trinit., cap. 40, et alii Patres super Genesim.

9. *Ex Scholasticis.—Quid de Scoto in n.* 3. *adducto.* — Sexto veritas hæc communis est scholasticorum in 2, dist. 30 et 31, et divus Thomas, 1, 2, quæst. 82, artic. 3, et quæst. 81, art. 3. Et fortasse Scotus de assertione quoad hanc partem non dubitavit, sed quoad alios actus appetitus pertinentes ad corporis passibilitatem, et ad malum non inclinantes, quos supra innoxios appellavimus, de quibus in capite decimo quarto dicemus. Rationes autem hujus veritatis ex divina providentia, et liberalitate erga naturam humanam potissimum sumendæ sunt. Nam cum homo ex intrinseca conditione, et compositione habeat hanc pugnam inter inferiorem et superiorem appetitum, quatenus per appetitum ad sensibilia, et corporalia ; per voluntatem autem ad spiritualia, et rationi consentanea inclinatur : inde habet ut ex consideratione suæ naturæ in se pure spectatæ nimis debilis, et fragilis sit, ad operandum honestum. Ideoque volens Deus subvenire huic fragilitati hominis, peculiari dono eum prævenit, ut eam pugnam, quamdiu in justitia perseveraret, non senti-

ret. Cujus divinæ providentiæ optimæ conjecturæ sunt. Prima, ut proprium Dei opus perfectum esset, et pro capacitate hominis viatoris consummatum. Secunda, ut facili negotio posset homo vitare omnia peccata, si vellet. Tertio, ut in quodam felici statu viveret, nam sine dubio ex hujus modi pugna, et inordinatis motibus appetitus sentientis multum minueretur illius status felicitas, et perfectio, ut late prosequitur Augustinus, in citatis locis, præsertim in dicto l. 14, de Civitat. a cap. 10.

10. *Arguitur non videri posse cohærere tantam pacem intra hominem juxta naturam ejus.* — Ut vero propriam causam, et rationem hujus effectus explicemus, inquirere oportet, quomodo facta fuerit hæc pax, et concordia in homine primo, seu integra subjectio inferioris appetitus ad superiorem, id est, quod, vel quale fuerit donum, per quod hic effectus formaliter in homine fiebat. Cum talis effectus non sit connaturalis homini, imo potius naturali inclinationi potentiarum ejus partim repugnare, partim eam superare videatur, non videtur posse fieri sine aliqua mutatione in ejus potentiis facta, vel sine aliquo dono illis addito, et hoc est, quod inquirimus, quale sit. Antecedens declaratur, quia, ut fiat in homine hæc concordia, et subordinatio appetituum, duo requiruntur, unum est, ut appetitus inferior non moveatur prius quam a superiori imperetur : aliud est, ut voluntati imperanti appetitus sensitivus ad nutum, et sine ulla resistentia obediat. Utrumque autem esse videtur contra inclinationem appetitus sensitivi, et supra efficaciam naturalis voluntatis. Nam appetitus sensitivus naturaliter movetur præsentato objecto sibi conveniente, vel disconveniente, voluntas autem non potest semper prævenire, ne objectum occurrat sensibus, et postquam offertur non potest ipsa movere, vel continere appetitum, nisi prius ab intellectu moveatur, cum autem intellectns per sensus excitetur, prius etiam immutatio sensus, et appetitus præcedit : ergo non est semper in potestate naturali voluntatis humanæ, sicut dixit Augustinus quin visis tangatur. Et similiter non est tanta efficacia naturalis voluntatis in appetitum, ut possit omnem ejus motum cohibere, quamdiu objectum ejus, vel illius cognitio non removetur, quia ipse appetitus non obedit voluntati despotice, ut ait Aristoteles seu serviliter, sed civili, et politico modo media cognitione, seu phantasia, quam non semper potest corrigere voluntas per solam naturalem efficaciam.

11. *Responsio generalis illam pacem fieri per donum superadditum naturæ.--De quidditate talis doni quid Durandus sentiat. — Quid vero sentiat Scotus.— Quid denique Catejanus.* — Propter hæc conveniunt theologi, ad hunc effectum necessarium fuisse aliquod peculiare donum humanæ naturæ additum : quid vero, vel quale fuerit, varie, et obscure explicant. Nam Durandus, in 2, dist. 29, quæst. 2, sentit, hoc factum esse per donum infusum appetitui sensitivo, quo omnino ad unum determinabatur, sentitque fuisse distinctum a virtutibus quatenus in appetitu sensitivo esse possunt. In quo tamen non satis definite loquitur, nam sub disjunctione ait, tale donum includere alias virtutes formaliter, vel virtualiter, et hanc partem videtur sequi Molina, in tract. de oper., sex dierum, disput. 27, e contrario vero Scotus, eadem dist. 29, sentit, illum effectum factum esse per habitum voluntati infusum sine dono appetitus sensitivi, quamvis censeat probabile, etiam in appetitu fuisse hujusmodi donum, ut uterque appetitus posset modo præternaturali operari. Voluntas quidem efficacius imperando, et cum majori delectatione volendo honestum, quam naturaliter possit, et appetitus delectabilius obediendo voluntati, etiam a propria sensibili delectatione sine repugnantia, abstinendo : qui modus operandi non est illi conveniens ex sola naturali subordinatione ad voluntatem. At vero Cajetanus 1, 2, a. 2, prius dicit, hoc donum ultra pure naturalia addidisse vigorem rationis, seu superioris partis animæ ad conservandum statum rationi in nullo dissonum, quem vigorem dicit resultare ex conjunctione ad justitiam originalem, quamvis non addat per se aliquid distinctum ab ipsa. Sicut cogitativa est perfectior in homine ex conjunctione ad animam rationalem sine aliqua re illi addita.

12. *Impugnatur Durandus.—Item Scotus.* — Sed hæc omnia mihi satis obscura sunt, et non satisfaciunt. Primo, quia per habitus non potest appetitus sensitivus determinari ad unum, ut dicebat Durandus, quia non obstante quocumque habitu manet in appetitu inclinatio naturalis ad objectum, seu bonum contrarium objecto talis habitus : manet etiam virtus ad eliciendum actum circa tale objectum : et habitus non potest impedire, ne objectum illud occurrat phantasiæ, vel ne oblatum moveat appetitum : ergo non potest habitus solus ita determinare appetitum ad unum objectum, ut omnino illum impediat, ne contrarium appetere possit, si illi repræ-

sentetur. Nam cum appetitus naturaliter moveatur, non potuit per habitum contineri, ne in objectum sibi propositum feratur. Atque hæc ratio magis procedit contra Scotum, si in sola voluntate hoc donum constituat, quia habitus voluntati infusus multo minus poterit appetitum continere, et ideo ipse consequenter loquendo in dicta sententia, admittit in appetitu sensitivo aliquos motus rationi repugnantes, etiam in illo primo statu. Verumtamen si hoc intelligatur de motibus repugnantibus virtuti, et honestati, ut nunc loquimur, non est probabile, nec tolerabile, ut ex probationibus assertionis nostræ manifestum est. Deinde licet simul cum habitu appetitus sensitivi ponatur habitus voluntatis, procedit ratio facta, quia etiam habitus voluntatis non minuit inclinationem, vel activitatem appetitus sensitivi, nec mutat naturalem modum operandi ejus, nec impedire potest, quominus ab objecto occurrente phantasiæ præmoveatur. Neque etiam potest dare tantam efficaciam voluntati, ut necessitate contineat appetitum, ne præsente objecto moveatur, neque etiam ut apprehensionem, vel cogitationem objecti omnino cohibeat, quia possunt occurrere plures causæ excitantes phantasmata, quæ voluntati humanæ non obediant : ergo per hujusmodi habitus non satis hoc donum explicatur.

13. *Ac tandem Cajetanus.* — Atque hi discursus eamdem difficultatem ingerunt circa vigorem rationis, de quo Cajetanus loquitur. Præterquam quod in illo dicendi modo obscurum est, quid sit ille vigor rationis, quia non est actus, ut per se constat, alioqui non esset quid permanens, et de se perpetuo inhærens. Itemque de illo actu inquirendum esset ex quo habitu, vel efficacia procedat. Si vero est habitus, procedunt difficultates positæ, et præterea sine causa negatur, quod sit pars originalis justitiæ, ut Cajetanus negat. Nam quod ait, inferius perfici per conjunctionem ad superius, verum habet, quando, vel superior gradus actu influit in inferiorem, vel ab illo manat cum majori perfectione, ut in exemplis, quæ adducit vegetativum conjunctum sensitivo est perfectius, quia potentiæ ipsæ vegetativæ manentes ab anima, quæ simul est vegetativa, et sensitiva, perfectiores sunt, et cum proportione idem est de sensitivo conjuncto rationali. In præsenti autem ratio ipsa non fit in sua entitate perfectior per conjunctionem ad justitiam originalem : ergo oportet, ut ille vigor sit per aliquid additum rationi, et hoc inquirimus, quid sit.

14. *Notatio quadruplicis modi frænandi appetitum sensit., ut vera resolutio tradatur.*— Ut ergo aliquo modo hoc donum, et causam adæquatam hujus effectus explicem, adverto quatuor modis intelligi posse appetitum sensitivum fuisse cohibitum, et frænatum, ne suis motibus voluntatem præveniret, et ita subjectum, ut sine ulla tristitia, vel repugnantia illa obediret. Primo per intrinsecam mutationem ipsiusmet facultatis, non addendo illi aliquam formam, sed ipsammet simplicem entitatem immutando in sua propria entitate, vel modo ejus, qui dicendi modus sumi potest ex Corduba, lib. 1, q. 45, punct. 2, opin. 2, et punct. 1, opin. 3. Secundo per additionem alicujus habitus, seu formæ existentis in appetitu per modum actus primi. Tertio per solam extrinsecam Dei providentiam, removendo, scilicet, omnia quæ appetitum ad hos motus possent excitare, vel negando illi concursum, ne in illos prosiliret, aut efficacius illum movendo, quando necessarium esset, ut voluntati ad nutum obediret : Quarto per aliquos habitus simul cum divina manutenentia, et protectione. Atque similes modi cogitari possunt ex parte voluntatis et rationis, ut et in ipsa voluntate quoad portionem ejus inferiorem tales motus non insurgerent, sed ad obediendum rationi esset promptissima : et ad movendum appetitum ad actus bonos, et ad eum in malis cohibendum majorem, quam nunc efficacitatem haberet, et simili modo intelligi possunt omnes ii modi, vel ita ut in utroque appetitu fuerint necessarii, vel in altero tantum sufficientes fuerint.

15. *Excluditur primus modus.*—Ex his ergo modis primus est plane impossibilis, quia tam appetitus, quam intellectus et voluntas fuerunt ejusdem rationis et perfectionis essentialis in primo homine, ac in aliis, imo in illo eædem numero facultates: et ejusdem perfectionis individualis fuerunt ante et post peccatum. Item potentiæ istæ in entitatibus suis indivisibiles sunt, unde magis vel minus non recipiunt secundum intensionem, aut remissionem, nec etiam secundum alium intrinsecum modum in suis simplicibus entitatibus immutari possunt, qui cum fundamento cogitari, aut intelligi possit: ergo omnino repugnat augeri, vel minui in his potentiis, sine additione alicujus formæ vel entitatis, naturales inclinationes, quas ad suos actus vel objecta habent, vel subordinationem inter ipsas, nimirum augendo efficaciam unius in aliam, vel subjectionem alterius ad alteram. Ac proinde prior ille mo-

dus et concipi non potest, et repugnantiam involvit, considerata naturali proprietate et entitate talium facultatum.

16. *Excluditur secundus modus.*—Secundum etiam modum reputo insufficientem et quoad hoc impossibilem, ut appetitus per solos habitus potuerit infallibiliter et necessario contineri, ne in illo hujusmodi motus insurgerent. Hoc enim rationes factæ mihi probare videntur, ut de extinctione fomitis in B. Virgine dixi, in 2 tom., 3 part., disp. 4, sect. 4. Dicunt vero aliqui, etsi soli habitus in actu primo existentes non sufficiant ad omnes hos motus cohibendos, nihilominus potuisse habere actum, vel actus perfectissimos, qui ad hunc effectum sufficerent. Sic enim Scotus supra dicit, voluntatem primi hominis per habitum justitiæ sibi infusum Deo adhæsisse, et cum tanta delectatione ut impediret, ne motus concupiscentiæ insurgerent. Sed hoc etiam non sufficit. Primo, quia impotentia appetitus Adam ad insurgendum contra rationem, erat perpetua, et independens (ut ita dicam) a libertate totius Adæ, quamdiu mortaliter non peccaret: actus vero illius habitus, sive esset amor Dei, sive alius similis, non erat perpetuus, imo erat liber: ergo non poterat esse propria et adæquata causa illius perfectæ subjectionis: nam cessante Adamo ab illo actu, etiam tunc non poterant isti inordinati motus insurgere. Secundo, quia licet durante illo actu multum dicti motus cohiberentur, non tamen per se sufficeret ad reddendum appetitum incapacem talis motus per causas naturales, et objecta vehementer excitantia, quæ non obstante tali actu occurrere possent. Nam experientia docet etiam in actuali contemplatione et dilectione Dei insurgere interdum hos motus: ergo etiam tunc posset idem accidere, nisi alia fortior causa obstitisset. Præsertim si dæmonis tentatio accederet, qui posset humores corporis movere, et objecta excitantia appetitum vehementer applicare, et ita non tantum suasione, sed etiam delectatione, seu concupiscentia hominem tentare, quia sola contemplatio, vel operatio voluntatis non posset hoc impedire. At vero quælibet hujusmodi perturbatio erat contraria illi statui, et per hoc donum excludebatur: ergo nullus habitus etiam cum actu suo potuit esse causa sufficiens et adæquata illius effectus.

17. *Tertius modus possibilis fuit.* — *Esset tamen imperfectus.* — Tertius modus fuit quidem possibilis, sed imperfectus, et ideo verisimile non est, illo tantum modo collatum fuisse primo homini hujusmodi donum. Prima pars est manifesta, quia potuit Deus partim negando concursum ad omnes hos motus, partim providendo, ne objecta perturbantia, hanc animi pacem et tranquillitatem occurrerent, partim applicando et excitando rationem et voluntatem, atque etiam phantasiam, partim per alios occultos modos providentiæ suæ hanc subordinationem appetitum illæsam conservare. Altera vero pars de imperfectione hujus modi probatur, quia providentia Dei extrinseca poterat quidem tollere extrinseca impedimenta, vel excitare rationem in singulis occasionibus, tamen sola non poterat intrinsecus disponere potentias ad perfecte operandum circa talia objecta, sive superiores ad imperandum, sive inferiores ad obediendum. Ad perfectum autem modum operandi spectat, ut proximum agens sit intrinsece dispositum ad illam operationem, ad quam recte faciendam a primo agente ordinatur et movetur. Ergo cum Dei opera sint perfecta, non est verisimile per solam extrinsecam providentiam hoc donum primis hominibus contulisse.

18. *Pro quarto modo statuitur secunda assertio bipartita.* — *Ostenditur prius pars posterior.* — Superest ergo, ut quartus modus verus sit, nimirum partim per intrinsecos habitus et actus, partim per specialem Dei providentiam et protectionem hoc donum in primo statu collatum hominibus fuisse. Hæc pars concluditur ex dictis a sufficienti partium enumeratione. Et a simili comprobari potest ex iis, quæ in citato loco de beata Virgine diximus. Præterea sumi potest etiam a simili ex D. Thoma, 1 p., qræst. 94, art. 4, ad 5, ubi similiter ait, hominem in illo statu ab omni errore præservatum fuisse, partim per internam scientiam et prudentiam, partim *quia ei divinitus subventum fuisset.* Et similiter q. 97, art. 2, ad 4, dicit, potuisse hominem tunc præservari a morte, partim propria ratione, partim divina providentia: ergo idem in præsenti dici debet, est enim eadem vel major ratio. Indicatur etiam ab Augustino 14, de Civit., c. 19, quatenus ait, eas partes animæ, quæ a nobis vitiosæ, seu inordinatæ sunt, non ita fuisse in Paradiso ante peccatum. *Non enim*, ait, *contra rectam voluntatem ad aliquod movebantur, unde necesse esset eas ratione tanquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur, et ab his, qui temperanter, juste et pie vivunt, alias facilius, alias difficilius, tam in cohibendo et refrænando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed languor ex culpa.* In quibus verbis

satis indicat, illam sanitatem fuisse per internam perfectionem et virtutem, quæ facilitatem et delectionem in illo modo operandi præstabat. Divinam autem protectionem ibi non tam expresse declarat: hæc autem tam est familiaris Augustino, ubicumque de his divinis beneficiis tractat, ut eam tanquam manifestam supponere videatur. Unde nec nobis aliquid de ea parte dicendum superest.

19. *Ostenditur prior pars.* — Circa alteram vero partem de intrinseco dono desiderari potest, ut explicemus, quid illud fuerit. In quo breviter dicimus imprimis, non fuisse unum tantum simplicem habitum, ut Scotus, Durandus et alii loquentes de Justitia originali indicare videntur. Probatur, quia hæc perfectio in multis potentiis requirebatur: in ratione ad considerandum et judicandum, seu imperandum convenienter: in voluntate ad sequendam rectam rationem delectabiliter, et ad movendum appetitum fortiter, et in ipso appetitu ad obediendum prompte: sed unus simplex habitus non poterat has omnes potentias intrinsece perficere: ergo non fuit unus tantum habitus. Et confirmatur hæc ratio, quia, ut recte dixit D. Thomas 2, 2, quæst. 2, art. 2, quando actus pendet a pluribus activis principiis, ad perfectionem ejus requiritur, ut omnia illa principia activa sint perfecte disposita. Hæc autem dispositio ad bene agendum in potentiis animæ quæ respiciunt objecta, est habitus: ergo, cum hæc perfectio, de qua tractamus, ex pluribus animæ potentiis pendeat, in omnibus illis rectam dispositionem habitualem postulabat, ac proinde plures habitus saltem ex parte potentiarum includebat.

20. *Tertia assertio probatur.*—Addimus vero ulterius, etiam in singulis potentiis non fuisse sufficientem unum habitum, sed plures in singulis concurrisse ad hunc effectum. Declaratur imprimis, quia hæc bona compositio, et rectitudo potentiarum hominis versabatur circa totam materiam moralem, tam ad omnes animæ passiones, quam ad proximum, vel Deum pertinentem, ad hoc autem non sufficiebat unus solus habitus in unaquaque potentia. Deinde declaratur per singulas, nam in intellectu requirebatur imprimis prudentia, sine qua nihil ordinate fieri potest: prudentia autem supponit moralem scientiam ut perfecta sit, et ad hanc non parum confert scientia naturalis, quæ sæpe necessaria est ad recte judicandum de agendis etiam in ordine ad bonos mores. Potest etiam esse valde utilis ad moderatum usum rerum corporalium, et ad utendum mediis ad moderandum effectus accommodatis. Similiter in voluntate perfecta dispositio virtutis, tam in materia religionis et justitiæ, quam in materia fortitudinis et temperantiæ, quatenus in voluntate esse possunt, necessaria erat, ut et ipsa esset perfecte inclinata ad honestatem in tota illa materia, et facile mobilis a recta ratione, et simul esset fortis ad continendum appetitum: hæc autem dispositio voluntatis non fit per unum simplicem habitum, ut constat. Eademque ratio est de appetitu sensitivo quatenus est capax similium habituum, qui augendo inclinationem ejus ad obediendum rationi in omnibus materiis, quæ ad ipsum pertinent, passiones moderantur suo modo formaliter, quantum per habitum fieri potest. Nimirum in actu primo dando appetitui facilitatem et promptitudinem obediendi, quando a superiori imperatur. Non tamen omnino impediendo, ne præmoveatur, nam ad hunc effectum diximus specialem Dei providentiam fuisse necessariam.

21. *Corollarium ex dictis.* — *Prima quæstiuncula circa proxime dicta.* — Unde colligimus, omnes virtutes voluntatis et appetitus, quas in Adamo esse diximus, ad hoc donum complendum concurrisse, vel per ipsos habitus formaliter, si hanc rectitudinem quasi in actu primo consideremus, vel effective per suos actus, illos frequentius et perfectius exercendo. Qui frequens usus multum juvare poterat, ut aliis motibus inordinatis et prævenientibus rationem, non daretur locus. Et ad hoc etiam multum juvare poterat divina contemplatio et fervens amor, quamdiu durabat, quia anima valde intenta superioribus et spiritualibus rebus vix potest ad sensibilia simul attendere, nisi forte aliqua extrinseca causa vehementer moveat: illa tamen in illo statu per divinam protectionem removeretur, quamdiu homo suis internis donis recte uteretur. Interrogabit autem aliquis, an hæc necessitas virtutum ad hunc effectum intelligenda sit de virtutibus ordinis naturalis, et per accidens infusis, vel etiam de supernaturalibus, et per se infusis. Item interrogari potest, utrum præter omnes virtutes tam per se, quam per accidens infusas, aliquis alius habitus animæ infusus ad hunc effectum necessarius esset, vel saltem ut utilis, seu adjuvans de facto infunderetur. Denique interrogari potest, an hoc donum naturale vel supernaturale sit.

22. *Notatio prima pro nunc positis quæstiunculis.* — Ad respondendum his interrogationibus suppono, hominem potuisse creari vel

in ordine ad finem ultimum naturalem tantum, vel ordinari etiam ad supernaturalem, et ita potuisse institui cum solis præceptis naturalibus et naturali rectitudine, ac perfecta subordinatione potentiarum in ordine ad eumdem finem, et ad cavendum omnem defectum ab hac rectitudine naturali deviantem: vel potuisse habere simul adjuncta supernaturalia præcepta, et rectitudinem proportionatam supernaturali fini. Qui duo status ita inter se comparantur, ut de possibili, et absolute loquendo potuerit homo habere priorem statum sine posteriori, quamvis non e contrario, quia gratia supponit naturam, ut fundamentum suum : natura autem tanquam prior potest manere sine posteriori, id est, sine perfectione et ordine gratiæ. Nihilominus tamen de facto nunquam fuit unus status ab alio separatus, quia homo ex primaria Dei intentione propter finem supernaturalem conditus est, ut suppono, ex doctrina de Beatitudine et Gratia, et infra etiam dicetur.

23. *Notatio altera.* — Deinde adverto naturale et supernaturale duobus modis posse accipi in præsenti. Nam dici potest donum supernaturale illud, quod elevat hominem ad supernaturalem finem, et ad aliquid operandum quod super totum ordinem naturæ sit, et solis naturalibus viribus fieri non possit. Unde per distinctionem et oppositionem ad hujusmodi supernaturale donum naturale dicetur, quidquid perficit naturam tantum in ordine ad finem et rectitudinem naturalem. Verumtamen naturale donum tam late sumptum subdistingui debet, nam aliquod est donum perficiens naturam in ordine suo, quod illi debitum est tanquam aliquo modo consequens naturam, ut sunt naturales potentiæ et actus, seu concursus ad illos et habitus, ut per actus comparantur, et si quid aliud hujusmodi est. Aliud vero esse potest donum perficiens quidem naturam in ordine suo, non tamen consequens illam, nec illi debitum, ut sunt scientiæ per accidens infusæ, et extraordinarium adjutorium ad cavendam omnem naturalem deceptionem, aut veniale peccatum, vel fomitem, aut corporis passiones, etc.

24. *Ad primam quæstiunculam in n.* 21. — His positis ad primam interrogationem respondeo, ad hujusmodi effectum, seu donum necessarias imprimis fuisse virtutes ex suo genere acquisitas, seu per accidens infusas, quia istæ sunt, quæ ad naturalem rectitudinem et perfectam subordinationem potentiarum imprimis juvare possunt, et de iis maxime procedunt rationes factæ n. 20, pro 3 assertione. Unde si hæc subordinatio et perfectio danda fuisset homini solum infra ordinem naturæ, et in ordine ad naturalem finem, sufficerent hujusmodi habitus, seu virtutes per accidens infusæ, ut per se patet. Quia perfectio naturalis, per se non pendet ex donis ordinis supernaturalis, nec virtutes per se infusæ passiones formaliter moderantur, nec voluntatem, aut appetitum ad obediendum rationi naturali per se et immediate inclinant. Quia vero homo simul creatus est ad finem supernaturalem, et propter illum maxime perficiebatur, ideo necessariæ etiam fuerunt virtutes infusæ tam intellectui, quam voluntati, ut anima etiam in illo ordine esset perfecta et intrinsece potens, ac facilis ad rectitudinem illius ordinis servandam. Unde etiam factum est, ut hæc dona per se infusa consequenter etiam multum juvarent per actus suos ad ipsammet rectitudinem naturalem observandam. Sicut fides juvat ipsum naturale lumen intellectus, et charitas conjungendo altiori modo voluntatem Deo, eam consequenter ad omne bonum honestum etiam naturale inclinat et movet, et similiter spes æternæ beatitudinis retrahit ab omni malo, quod illam possit impedire. Ac denique cum anima utendo his donis maxime conjungatur Deo, consequenter abstrahitur appetitus a sensibilibus, et optime disponitur, ut facilius possit ab omnibus inordinatis motibus præservari. Fuerunt ergo hæc dona supernaturalia valde utilia ad hujusmodi effectum præstandum etiam in ordine naturali.

25. *Ad secundam quæstiunculam.* — *Ad tertiam ibidem.* — Ad secundam interrogationem respondebimus latius infra, tractando de justitia originali, quia ex cognitione illius, ejus resolutio pendet. Nunc ergo breviter assero, nullum habitum fuisse necessarium ad hanc subordinationem potentiarum præter habitus operativos virtutum moralium et intellectualium. Probatur, quia vel talis habitus esset infusus in essentia animæ vel in potentiis. Primum dici non potest; tum quia in essentia animæ nullus habitus præter gratiam fuit in primis hominibus, ut infra ostendemus; tum etiam, quia hoc donum dabatur ad componendam divisionem quamdam et repugnantiam, quæ naturaliter resultat in homine ex corporis et animi compositione: hæc autem repugnantia non est in essentia animæ, quæ simplicissima est, sed in potentiis: ergo habitus in essentia animæ per se non erat utilis, nedum necessarius ad hunc effectum; tum de-

nique quia nec formaliter nec effective posset ad illum effectum juvare. Secundum etiam dici non potest, quia virtutes omnes simul sumptæ perficiunt potentias in omni materia virtutis, in qua hæc rectitudo et subordinatio servanda est: ergo præter habitus virtutum nullus alius fuit necessarius. Imo ratio, quantum per discursum assequi possumus, videtur probare, non esse possibilem talem habitum. Et confirmatur, quia neque in anima Christi Domini, neque in B. Virgine aliquis posuit talem habitum, cum tamen illam integritatem et rectitudinem potentiarum, et carentiam omnis inordinati motus, multo perfectius, quam primi homines habuerint.

26. Ad tertiam interrogationem respondeo, si hoc donum consideretur quatenus tantum perficit naturam in ordine ad finem et rectitudinem naturalem, prout inveniri possit in homine creato solum ad finem naturalem, sic donum illud posset dici aliquo modo naturale, id est, non perficiens naturam ad aliquid supernaturale, quod alias dici solet naturale in substantia, seu entitate. Quomodo D. Thomas, 1, 2, q. 85, art. 1, vocat justitiam originalem donum naturæ. Quamvis etiam ita illam appellet, quia pro tota natura data est. Nihilominus tamen tale donum non potest dici naturale, tanquam naturæ debitum, et ideo recte dici potest supernaturale quoad modum. Quod contra quosdam modernos latius in materia de Gratia disputamus. Et ideo nunc plura non dicimus. At vero loquendo de hoc dono prout de facto datum est in ordine ad utrumque finem, et ad utramque rectitudinem naturalem et supernaturalem, sic supernaturale simpliciter erat quoad substantiam et modum, ut ex dictis manifestum est, quia virtutes etiam per se infusas includebat.

27. *Quarta assertio appetitus passiones in quadam acceptione fuisse in Adamo* — Ultimo ex dictis resoluta manet quæstio, quam tractat D. Thomas an in primo homine fuerint passiones animæ. Nomine enim passionis significari solent actus appetitus sensitivi quatenus cum aliqua corporis commotione fieri solent : et in hac significatione absolute loquendo, et indefinite certum est, hujusmodi passiones habere potuisse. Probatur, quia habuit appetitum sensitivum, est enim naturalis potentia animæ, et ad perfectum statum naturalem hominis necessaria, ergo etiam habuit actus ejus, et modo connaturali quoad aliquem corporis motum, nam in his omnibus nulla imperfectio illi statui repugnans necessario includitur. Unde passiones hoc modo sumptæ etiam in Christo, et in Virgine fuerunt. Dixi autem *indefinite*, quia non est necesse ut omnes actus appetitus sensitivi in eo statu locum habuerint, nam aliqui involvunt imperfectionem illi statui repugnantem.

28. *De quibus passionibus non procedat conclusio.* — Unde D. Thomas, in dicto a. 2, distinguit inter passiones, quæ inter bonum, et malum, vel circa præsens, aut futurum versantur. Et generaliter ait, passiones circa malum ibi non fuisse, hujusmodi sunt tristitia, vel dolor, quæ supponunt malum præsens, quod in eo statu nullum erat, ut dictum est, et tradit Augustinus 14, de Civit., cap. 10, et confirmatur, quia omnes isti actus pertinent ad hujus vitæ pœnalitates, istæ autem ex peccato originem habuerunt, ut Concilia et Patres supra citati docent, et paulo post tractando de immortalitate illius status ostendemus ; et ibi etiam modum, quo hujusmodi mala in eo statu vitarentur, declarabimus, et Scoto respondebimus, qui in 2, distinct. 29, oppositum sentire videtur. Et hinc infertur etiam timorem sensibilem ab illo statu abfuisse, quia nullum erat periculum alicujus imminentis mali corporalis, neque aliquid hujusmodi tanquam possibiliter futurum apprehendebatur ; et ita etiam docuit D. Thomas. De odio autem nihil dicit, non videtur autem repugnare illi statui actus odii saltem abominationis, seu consequentis ad amorem concupiscentiæ alicujus boni sensibilis, quia tale odium nullam imperfectionem supponit, quia non est de malo ut præsenti, vel futuro, sed absolute, et secundum se spectato : ut, verbi gratia, sicut poterat Adam amare vitam, ita et mortem odio habere, quia eadem est utriusque ratio, imo tale odium mali, est virtualis amor contrarii boni. Ira autem et desperatio illi statui repugnabant, eadem ratione, qua tristitia, vel timor.

29. *De quibus vero procedat.* — At vero in passionibus, quæ versantur circa bonum, amor, et delectatio non solum in eo statu esse poterant, sed etiam erant illi maxime consentaneæ, et ad ejus perfectionem necessariæ, quia sine amore, vel voluptate nullum bonum potest esse perfectum. Fuissent autem isti affectus in illo statu solum circa objecta naturæ convenientia, et recta ratione regulata, quia, ut dictum est, omnia essent in illo statu ordinatissima. Similiter admittit D. Thomas in illo statu eas passiones, quæ circa bonum absens ut futurum versantur, ut sunt deside-

rium, et spes, quia in illo statu non essent omnia bona corporalia præsentia, et discursu temporis comparari possent, et ideo aliqua desiderari vel sperari possent, cum moderatione tamen, quia nec desiderium posset transire in concupiscentiam æstuantem, neque spes ita differretur, ut animam affligeret. Et sic de cæteris judicandum est.

30. *Ultima assertio in acceptione altera non fuisse passiones in Adamo innocente.* — Alio vero modo solent isti actus quasi per antonomasiam vocari passiones, quatenus in nobis rationem præveniunt, et hoc modo satis ex dictis constat prædictos actus non habuisse in Adamo statum passionum, sed pro passionum, juxta modum loquendi Hieronymi, epist. 22, ad Eustoch., de quo videri possunt dicta in tom. 3, tertiæ partis, disp. 34, sect. 1, in fin., et hæc doctrina applicari potest ad similes actus prout esse in voluntate, et circa bona, et mala spiritualia versari possunt. Nam posset ibi esse amor Dei, et odium peccati, et desiderium beatitudinis, et spes ejus : timor autem peccati esse posset quo ad simplicem fugam peccati, non tamen quoad solicitudinem, et anxietatem animi, quia non apprehenderetur ut malum imminens sed tantum possibile, quod facile vitari posset, et sic de cæteris.

CAPUT XIII.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ POTUERINT HOMINES PECCARE, SIMUL IN EODEM STATU PERSEVERANDO.

1. *Duplex quæstionis sensus.* — Duobus modis intelligi potest, primum hominem in primo statu potuisse peccare uno modo in sensu diviso, ut aiunt, id est, amittendo statum illum felicem si peccaret, alio modo in sensu composito, id est, perseverando in illo statu etiam committendo aliquam culpam, quæ ipsum ab illo statu felici non dejiceret. De priori sensu nulla est quætio, nam de fide certum est, potuisse hominem perdere illum statum peccando, nam de facto ita deliquit, et statum amisit, ut constat ex Gen. 3, et aliis frequentibus Scripturæ locis, et ex definitionibus Conciliorum, præsertim Milevitani, Arausicani et Tridentini, session. 5, ut infra latius videbimus. In secundo igitur sensu movetur quæstio, potestque de peccato mortali, et de veniali tractari : et de utroque possunt duo inquiri, unum est, an aliquod tale peccatum posset committi, et an si committeretur, per tale peccatum status ille amitteretur.

2. *Primum punctum an mortale aliud ab esu ligni vetiti potuerit Adam committere.—Assertio prima communis affirmans.* — Circa peccatum ergo mortale, quamvis de fide sit, ut dixi, potuisse homines peccare comedendo de ligno vetito, et per illud peccatum justitiam, et statum amittere. Nihilominus dubitari potest, an potuerint alia peccata mortalia committere et an illa committendo statum amitterent. Sed de priori puncto nulla est controversia, omnes enim fatentur, potuisse primum hominem aliis modis peccare mortaliter, etiamsi de ligno vetito non comederet. Probatur, quia fuit simpliciter liber ad peccandum, ut effectus probavit, nec legimus, fuisse determinatam ejus voluntatem ad bonum, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem, magis in una materia, quam in alia : ergo cum talis determinatio non sit homini naturalis, nec possit, nisi ex singulari gratia Dei haberi, non potest cum fundamento affirmari. Præsertim cum Eccl. 15, absolute dicatur : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra : *Apposuit tibi aquam et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam, ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi.* Per quæ verba explicatur libertas, etiam prout fuit in prima conditione in ipso Adamo : ergo non possumus dicere, in illo statu fuisse privilegium quasi stabili lege concessum, ut homo non sineretur peccare mortaliter in aliis materiis, quamdiu præceptum de non comedendo de ligno vetito non transgrederetur : ergo simpliciter potuit tunc homo peccare mortaliter in quacumque materia. Accedit, quod non magis erat necessaria ad perfectionem illius status, vel illi debita impeccabilitas in una materia, quam in alia. Neque etiam solet Deus nisi forte per valde extraordinarium privilegium confirmare hominem in bono in materia unius virtutis, et non aliarum. Denique de facto constat ante transgressionem illius præcepti positivi peccasse primos homines saltem in mente, contra alia præcepta, et virtutes, ut infra videbimus : neque in hoc est aliqua difficultas.

3. *Secundum an per tale aliquod mortale, amitteret statum suum.* — *Negant Abulensis et Catherinus.* — Nonnulla vero superest in altero puncto, scilicet, an per quodcumque mortale peccatum amitteretur ille status quoad internam hominis rectitudinem, et bonam compositionem, quam explicuimus. Aliqui e-

nim theologi negarunt, amitti justitiam originalem per alia peccata, etiamsi amitteretur gratia : justitia enim originalis aliam rectitudinem includit. Ita opinatur Abulensis, Gen. 3, q. 6 et 7, et Catherinus ibid. Fundantur primo, quia de facto putant, Evam peccasse per superbiam, vel aliis modis antequam comederet de ligno vetito, et tamen non amisisse originalem justitiam donec comedit : quod probant, quia antequam comederet, non erubuit, nec sensit defectum originalis justitiæ. Quod si instetur inde sequi, Evam non amisisse justitiam, donec Adam comedit, quia antea etiam non erubuit. Respondent concedendo sequelam. Putatque Catherinus, in Opusc., de peccat. Orig., legem Dei fuisse, ut illa justitia in nulla persona etiamsi peccaret, amitteretur, quamdiu Adam tanquam caput totius generis humani non peccaret comedendo de ligno vetito. Quam legem ex illo tantum effectu colligere videtur. Ratione id declarant, quia illa rectitudo justitiæ non fiebat per gratiam gratum facientem, quia per se non elevabat hominem ad finem supernaturalem, sed tantum rectum ordinem in naturalibus constituebat : ergo quamvis per quodlibet peccatum amitteretur gratia, non erat necessarium amitti illam rectitudinem, vel justitiam. Probatur consequentia : tum quia rectitudo illa erat veluti quædam gratia gratis data, quæ non tollitur, etiamsi gratia gratum faciens amittatur : tum etiam quia naturalis rectitudo per se non pendet a supernaturali ordine : ergo potest integra manere, licet gratia amittatur : tum denique quia propter solum esum de ligno vetito Deus est mortem comminatus, dicens : *In quacumque hora comederis, morte morieris.* Gen. 2, ergo propter alia peccata non incurreretur mors : ergo nec justitia amitteretur.

4. *Assertio prima contra Abulensem et Catherinum.* — Sed omnino dicendum est, non potuisse rectitudinem illam simul esse cum aliquo peccato mortali, ac proinde quamvis in sensu diviso potuerint homines in illo statu peccare moraliter in quacumque materia, non tamen in sensu composito, quia per quodcumque mortale peccatum amitteretur rectitudo illius status. Hoc manifeste supponit D. Thomas ubicumque sentit, justitiam originalem, vel esse idem cum gratia gratum faciente, vel rectitudinem ejus in gratia fuisse fundatam, ut patet ex 1. p., q. 95, a. 1, et q. 100, a. 1 et 1, 2, q. 83, a. 2, ad 2. Quod sequuntur Soto, l. de Nat. et grat., c. 5, et alii Thomistæ, qui saltem in hoc conveniunt, quia justitia non poterat a gratia separari. Unde cum certum sit, gratiam amitti per omne peccatum mortale, consequenter justitiam etiam amitti necesse fuit. Hoc autem, quod hæc ratio supponit, scilicet illam rectitudinem fuisse in gratia fundatam, infra tractabitur, et confirmabitur. Nunc probatur secundo, nam etiamsi daremus, illam rectitudinem potuisse a gratia separari, imo de facto separatam fuisse, ut Bonaventura, Scotus et alii volunt : nihilominus non potuisset esse simul cum peccato mortali, quia omne peccatum mortale est contra rectitudinem rationis, et ideo repugnat cum rectitudine justitiæ, quæ in debito ordine rationis per subjectionem ad Deum ut ultimum finem fundabatur, ita ut inferior ratio esset subjecta superiori, quamdiu superior esset subjecta Deo : ergo ablata subjectione superioris rationis ad Deum per quodlibet peccatum mortale, auferebatur fundamentum, et basis illius rectitudinis, et consequenter tota caderet, ac everteretur. Tertio eo ipso quod homo peccaret mortaliter, fieret reus æternæ mortis, et consequenter constitueretur in statu capaci pœnæ, ac doloris et mortis, quod repugnat rectitudini illius status.

5. *Probatur retorquendo primam probationem adversariorum in n. 13.* — Ultimo possumus argumentari retorquendo argumentum ab effectu, nam Eva statim ac interius peccavit per superbiam, amisit originalem justitiam : ergo signum est, per quodcumque peccatum mortale amittendam fuisse. Consequentia est clara, et antecedens probatur ex Augustino, l. 11, Gen. ad lit., c. 30, dicente, ideo statim fuisse deceptam, quia jam peccaverat : ergo per peccatum facta est capax deceptionis : ergo jam amiserat privilegium rectitudinis justitiæ, quæ hominem reddebat incapacem deceptionis, ut supra dixi. Neque potest dici, amisisse justitiam quoad hunc effectum, et non quoad alios, quia non est major ratio de uno quam de altero. Unde non mihi placet, quod Cajetanus, d. q. 95, respondet ad argumentum de Eva, scilicet illam peccando amisisse originalem justitiam non totaliter, sed quoad aliquid : indicans amisisse illam quoad alios effectus, quamvis non amiserit quoad subordinationem fomitis a qua proveniebat, ut non erubesceret. Non inquam, hoc mihi placet, quia sine ratione, vel necessitate dictum est, imo est valde probabile, per illa verba Gen. 3. *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile* indicari aliquam deordina-

tionem factam in portione sensitiva. Indicant enim illa verba subreptionem quamdam, et inconstantiam in motu oculorum, et phantasiæ, imo et aliquem motum affectionis in appetitu, ratione cujus fructus arboris pulcher, et delectabilis longe aliter, quam antea apparebat. Quod significavit Benedictus Pereira, l. 5, ubi supra, et latius docet in l. 6 Gen., notans in illis verbis tria vitia, curiositatem, voluptatem, et vanitatem ex Ruperto, l. 3, de Trin., c. 9, et Bernardo, in tr. de Gradib. humil.

6. *Eva interius peccans ante esum ligni totam justitiam amisit. — Non tamen tunc erubuit, vel ex defectu objecti.*—Absolute ergo dicendum est, statim ac Eva interius mortaliter peccavit, totum privilegium internæ rectitudinis, et integritatis naturæ, seu justitiæ originalis amisisse. Non erubuisse autem, nec motum libidinis habuisse, antequam et ipsa, et maritus, de ligno vetito comederent, non ex speciali dono, aut privilegio, sed ex defectu objecti provocantis, et ex nimia applicatione, et attentione ad aliquid peragendum. Dico *ex parte objecti defuisse occasionem erubescentiæ, et libidinosi motus*, quia imprimis seipsam non videbat dum fructum arboris aspiciebat, sumebat et gustabat, et marito porrigebat, et quamvis maritum necessario videret, quando cum illo loquebatur, fortasse ab illo etiam ut ab objecto non provocabatur, quia Adam nondum donum innocentiæ perdiderat, et probabile est per illud donum datum esse, non solum ut persona non posset ab aliis provocari, sed etiam, ut nec alios provocaret ad libidinosos motus. Hoc enim privilegium beatissimæ Virgini datum esse, alibi cum sanctis Patribus docuimus : ideoque satis credibile est, idem fuisse datum hominibus in statu innocentiæ.

7. *Vel ex defectu advertentiæ.* — Deinde quamvis objectum non omnino deesset, nihilominus impediri potuit ejus excitatio ex magna attentione, et occupatione circa res alias. Nam imprimis toto tempore tentationis serpentis usque ad esum de ligno vetito Eva tota erat cogitabunda circa divinum præceptum, et comminationem et circa verba, et promissiones serpentis. Et postquam cœpit appetitum excellentiæ concipere, vehementer intendit ad considerandum fructum arboris, donec illum comedit. Deinde vero nimirum desideravit, virum habere sui facti socium, et ideo sollicita fuit ad quærendum, et persuadendum maritum, nec illam sollicitudinem remisit, donec effectum consecuta est : ideoque otium non habuit, ut ita dicam, erubescendi, aut libidinose concupiscendi ; et ob eamdem fortasse rationem, non animadvertit ad alios effectus peccati, quos jam passa fuerat, quia illud tempus breve fuit, et illi non vacavit, quasi in suos internos actus, et effectus reflecti, vel certe licet illi essent effectus peccati, et privationis justitiæ, non poterat illos cognoscere sub ratione effectuum, quia non oportet, ut omnia privilegia illius status prius cognosceret.

8. *Ad probationes adversariorum in n. 3.*— Et per hæc rationibus in contrarium satisfactum est. Quia licet rectitudo illa, seu integritas naturæ non esset formaliter per gratiam gratum facientem, nihilominus in illa fundabatur. Et præterea formaliter repugnabat cum obliquitate peccati mortalis, et ideo non est comparabilis cum aliis gratiis gratis datis. Ad ultimum vero de pœna mortis in fine numeri 3, respondetur imprimis, quod licet Deus solum dixerit : *In quacumque die comederis, morte morieris*, non excludit reliqua, nec dixit tantum propter hanc causam morte morieris, sed quia illud tantum præceptum tunc sanciebat, ideo illius pœnam explicuit, ut gravitatem transgressionis simul explicaret : de aliis vero tacuit, quia de illis tunc non agebat. Ex paritate autem rationis, et gravitate cujuscumque peccati mortalis intelligi potest idem dicendum esse de reliquis. Deinde vero addo, ibi specialiter Deum fuisse locutum ad Adam, ut erat caput totius naturæ, et ita comminatum fuisse illi mortem, non tantum pro sua persona, sed etiam pro tota natura, et in hoc sensu pœnam illam fuisse propriam illius delicti comedendi de cibo vetito, nam propter alia peccata posset Adam mortem sibi mereri, non autem toti naturæ, sicut de amissione gratiæ, et justitiæ in sequentibus dicetur.

9. *Tertium punctum an etiam amitteret Adam justitiam originalem peccando venialiter tantum.— Arguitur pro parte negante.* — Circa alteram partem de peccato veniali eadem duo puncta tractanda sunt, quæ mutato ordine expediemus, quia ita utriusque resolutio melius constabit. Primo ergo interrogamus, si primus homo in illo statu permitteretur peccare venialiter absque gravi lapsu (ut sine dubio fieri posset), an per tale peccatum amitteret justitiam originalem, seu donum naturalis rectitudinis. Et ratio dubitandi esse potest, quia per tale peccatum non amitteretur gratia, alias non esset veniale, quia animam occideret, et de se æterna gloria privaret : ergo nec amitteretur justitia apud Deum : ergo nec naturalis

rectitudo. Probatur hæc ultima consequentia, quia rectitudo illa tunc dabatur ratione justitiæ originalis: ergo manente principali non amitteretur accessorium; tum etiam, quia donum illud magnum bonum erat: ergo privatio illius gravissima fuisset pœna: ergo non est verisimile peccatum veniale, quod leve est, dignum fuisse tanta pœna. Tum præterea, quia, ut dicebat Abulensis, illud donum erat veluti quædam gratia gratis data, quæ per peccatum saltem veniale non amittitur; tum denique quia justitia originalis data est sub illa conditione, *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris:* ergo licet peccaretur venialiter, non auferretur ille status, quia non impleretur illa conditio. Et hanc partem tenet Scotus, in 2, dist. 21, et latius ibi defendit Herrera, disp. 22.

10. *Assertio tertia in ordine et affirmans.*—Nihilominus dicendum est, non potuisse statum originalis justitiæ integrum permanere, si homo venialiter peccaret. Probatur, quia ipsummet peccatum veniale formaliter est diminutio quædam illius status: ergo non posset cum ejus integritate consistere. Antecedens probatur, quia rectitudo illius status in hoc consistebat, ut quamdiu homo esset conjunctus Deo, ut ultimo fini, non deficeret circa media, quæ ad illum ducunt, sed peccatum veniale est defectus circa media ad verum ultimum finem conducentia, juxta doctrinam D. Thomæ, 1, 2, quæst. 88, art. 1, ergo ex se inducit defectum repugnantem illi statui, saltem quoad integritatem ejus. Item pertinebat ad rectum ordinem illius status, ut quamdiu portio animæ superior esset Deo subjecta, omnia inferiora ei perfecte essent subdita, teste Augustino, lib. 14, de Civit., c. 26. Sed per veniale peccatum inferior rationis pars deficit a superiori, et illi aliqua ex parte reluctatur: ergo per tale peccatum necessario rectitudo illius status immutaretur. Tertio immunitas ab omni pœna ad illius status felicitatem pertinebat, sed hæc per veniale peccatum amitteretur, quia per illud fit homo reus alicujus pœnæ: ergo.

11. *Evasio quorumdam.*—Respondent aliqui hæc argumenta probare, peccatum veniale repugnare statui innocentiæ, quia innocentia dicit carentiam omnis culpæ, non tamen probare quod repugnet statui justitiæ originalis. Verumtamen in peccato duo sunt: culpa et pœna, seu pœnæ reatus, et ratione culpæ repugnat veniale peccatum perfectæ innocentiæ, ratione autem pœnæ dicimus repugnare statui justitiæ, non quoad statum gratiæ, sed naturæ, seu rectitudinis integritatem. Et hoc modo procedunt argumenta facta, quia quodlibet peccatum veniale invertit justitiæ ordinem, et de se subdit hominem alicui pœnæ, imo secundum rectam rationem est objectum tristitiæ et doloris: ergo repugnabat rectitudini illius status.

12. *Duo assertionis sensus.—De uno procedit manifeste.*—Est tamen circa hanc assertionem considerandum, statum illum non constitisse in aliquo particulari effectu, vel perfectione actuali vel habituali, sed in quadam collectione plurium bonorum constituentium quemdam felicitatis modum et integram rectitudinem illius status. Duobus ergo modis potest intelligi statum illum amittendum, vel diminuendum fuisse si in illo venialiter peccaretur, primo in eo tantum, quod formaliter et intrinsece adversatur peccatum veniale illi rectitudini. Secundo non solum in ea parte, sed etiam in aliis bonis illius status. Sic enim in qualibet perfectione, quæ in collectione et convenienti ordine plurium rerum consurgit, duplex modus diminutionis, aut corruptionis fieri potest. Ut patet in sanitate, nam potest amitti quodammodo, vel diminui, si in aliquo humore nimia alteratio fiat, vel si fiat in omnibus, et idem est de pulchritudine et similibus. Ita ergo duplex immutatio in illo statu justitiæ, vel integritatis naturæ intelligi potest. Rationes igitur factæ probant quidem, diminuendum fuisse illum statum per peccatum veniale priori modo, scilicet secundum quid, et auferendo particulam quamdam integritatis et perfectionis ejus, et in hoc sensu accipienda est assertio posita.

13. *De altero non item.*— An vero per peccatum veniale amitterentur omnia alia privilegia illius status, affirmare non possumus. Imo de aliquibus certum videtur non fuisse amittenda, de aliis autem res est incerta. Nam si ille status includebat gratiam et habitus per se infusos, certum est, non fuisse excludendos per peccatum veniale, sicut nec nunc excluduntur. Item si includebat omnes habitus virtutum moralium per accidens infusarum, non est verisimile fuisse amittendos per peccatum veniale, quia de se non sunt incompossibiles cum peccato veniali, et ex se non postulat, vel meretur tale peccatum, ut Deus non conservet hujusmodi habitus, quos semel infudit, nam illa conservatio, supposita productione naturaliter debita est, quando forma contraria non inducitur. Unde existimo etiam per grave peccatum non amisisse primum hominem hujusmodi habitus per accidens infusos voluntati, vel appetitui, sicut nec scientias amisit, nam

hæ sunt perfectiones de se ita naturales, ut in homine lapso, et in peccato existente, et in puris etiam naturalibus esse possint: Deus autem non privat his naturalibus bonis propter peccata secundum communem legem. Præter hæc autem fuerunt in illo statu alia privilegia, ut carentia fomitis, præservatio ab omni errore, et donum cujusdam immortalitatis et impassibilitatis corporis, ut videbimus. De hujusmodi ergo incertum est, an propter solum veniale peccatum, si fieret, amittenda essent, quia ex vi solius rationis id affirmare non possumus, quia peccatum veniale de se non habet repugnantiam cum illis bonis, nec videtur ex se illorum privationem mereri. Neque etiam constat, hujusmodi legem fuisse a Deo statutam, imo probabilius est, non fuisse: quia ita est ille status institutus, ut in eo non esset illa lex necessaria, vel potius ut illius capax non fuerit, ut in ultimo puncto monstrabimus.

14. *Ad rationes in n. 9, quatenus proxime dictis obstare possent.* — Atque ita est facile rationes in contrarium solvere, nam illæ procedunt de amissione totius doni, quoad omnes effectus et privilegia ejus, et sic fatemur, non fuisse amittendum per solum veniale peccatum, quia hoc omnes confirmationes ibi factæ sufficienter ostendunt. Nihilominus tamen non probant integritatem et rectitudinem illius status aliqua ex parte non fuisse immutandam, id est, vel tollendam, vel minuendam, veniali peccato intercedente, quia peccatum ipsum veniale et per se, ac formaliter illum rectum ordinem inverteret, ratione suæ intrinsecæ inordinationis: vel aliquam etiam pœnam illi statui repugnantem mereretur. Neque obstat ratio ibi facta, quia si maneret justitia, maneret etiam rectitudo naturalis, quia accessorium sequitur principale: nam contrarium hujus ponitur in ipsa hypothesi, nimirum, quod veniale peccatum committatur manente justitia originali, saltem quoad reliqua. Unde tunc consequenter dicendum esset, justitiam illæsam perfectam rectitudinem et integram contulisse, nihilominus tamen potuisse aliqua ex parte diminui. Atque ita licet potissima pars illius justitiæ esset unio cum Deo, nihilominus potuisset ab illa separari aliquod accessorium, seu minus principale, quia est quid posterius, et separabile per humanam libertatem.

15. *Dubium insurgens an potuerit Adam peccare venialiter antequam mortaliter.* — Videndum ergo superest, utrum absolute fuerit possibile id, quod in illa hypothesi supponitur, vel potius aliquid repugnans in illa hypothetica quæstione involvatur: id est, an absolute loquendo homo in dicto statu conditus, antequam peccatum aliquod committeret, posset venialiter peccare. Et in hoc sensu multi theologi affirmantem partem docuerunt, sed non eodem modo. Nam duplex est peccatum veniale, unum quod ex surreptione vocatur, quia ex imperfecta deliberatione per motum aliquem illam prævenientem committitur, quomodo etiam in materia gravi peccare venialiter contingit, aliud, quia cum perfecta deliberatione fit, et ideo solum in materia levi locum habet.

16. *Prima opinio affirmans de utroque genere peccati. — Secunda affirmans de peccato veniali ex defectu materiæ, et negans de veniali ex defectu deliberationis. — Tertia communis negans de utroque peccato.*—Prima igitur opinio est, Adam potuisse utroque modo peccare venialiter. Ita tenet Scotus, in 2, d. 21, et sequitur Gabriel ibi, d. 22, q. 1, art. 3, dub. 1, et Major, ac Bassolus, in d. 21. Fundatur præcipue in hoc, quod peccatum veniale non est contra præceptum, sed contra consilium: potuit autem Adam non violando præcepta, nec deserendo ultimum finem aliqua facere, quæ vel non maxime expedirent, vel aliquo modo a fine retardarent, quod ad peccandum venialiter sufficit. Item poterat hoc facere vel plenaria libertate in materia levi, ut dicendo verbum otiosum, vel leve mendacium, aut in materia gravi per surreptionem insurgentem saltem in voluntate, ut, verbi gratia, per motum dubitationis indeliberatum circa materiam fidei. Secunda sententia admittit in illo statu peccatum veniale in materia levi cum plena deliberatione, quia hoc peccatum non supponit aliquem motum prævenientem contra rationem, sed servato recto ordine in motione ex parte objecti et inferiorum potentiarum, ex vi solius libertatis potest committi. Et ideo in priori parte repugnat rectitudini illius status: posterior vero pars ex plena libertate sequitur, quæ in illo etiam statu servanda fuit. Ita tenuit Altissiodorensis, lib. 2, sum. tract. 10, cap. 3, q. 4, principali, et Almainius, tract. 3, Moral., cap. 22. Tertia vero opinio utrumque genus peccati negat fuisse possibile in illo statu. Hæc est sententia D. Thomæ, 1, 2, q. 89, a. 3, ubi est communis omnium scribentium, et Thomistarum in aliis locis, Capreolus et Hispalensis 2, d. 21, Soto, lib. 1, de Natura et Gratia, c. 6, in fine. Eamdem tenuit Albertus 2, d. 21, q. 10, Alensis, 2 part., q. 103, memb. 6, et Bonaventura, in 2, d. 21, art. 3, q. 1, et ibi Durandus, quæst. 4, Richardus, art. 3, q. 1,

Marsilius, in 2, q. 14, art. 1, part. 1, Ægidius, eadem dist. 21, quæst. 2, art. 3, et Argentina, q. 1, art. 1, et ibi fere omnes. Et hanc sententiam veram censemus, eamque per duas breves assertiones confirmabimus.

17. *Quarta assertio in ordine.* — *Propria assertionis ratio.* — *Effugium adversariorum.* — Dico ergo primo, in Adam nullum potuisse peccatum veniale ex surreptione ante peccatum mortale inveniri. Hæc assertio probari potest rationibus omni peccato veniali communibus, quas in sequenti assertione afferemus. Nunc ergo probatur ratione propria, quia omnis surreptio repugnat perfectioni et rectitudini illius status, qualis in præcedenti capite declarata est et probata, et traditur ab Augustino, lib. 14, de Civit., cap. 10 et sequentibus, usque ad 26. Respondent, duplicem esse surreptionem, alteram ex prævia motione sensualitatis, seu concupiscentiæ et objectorum sensibilium. Et de hac fatentur repugnasse illi statui. Et Major, in 1 concl., statuit, non potuisse in primum hominem cadere peccatum veniale ex surreptione sensualitatis, et ita exponit Augustinus, quia justitia originalis omnes hos motus cohibebat: alia vero est surreptio in ipsamet voluntate ex prævia et repentina repræsentatione intellectus, quæ maxime accidit circa res superiores spirituales, vel quæ a materialibus objectis aliquo modo abstrahunt, ut sunt in temporalibus honor et fama, in æternis vero, quæ ad Deum et animam pertinent, et præcipue si supernaturalia sint. Ex hujusmodi ergo surreptione dicunt, potuisse committi peccatum veniale in eo statu, quia justitia originalis hos motus non frænabat, sed eos tantum, qui in potestate sensitiva insurgunt.

18. *Refutatur primo ex Augustino.* — *Secundo refutatur ex dictis capitibus præcedentibus.*—Sed hoc imprimis gratis dicitur. Primo quia Augustinus qui statum illum præcipue declaravit, generaliter loquitur, ut patet ex lib. 14, de Civit., cap. 10, ibi. *Nec aberat quidquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem, animumve hominis feliciter viventis offenderet.* Notetur verbum *animumve*, nam motus surreptitius inclinans ad malum, et præsertim peccaminosus non poterat animum hominis feliciter viventis non offendere. Adjungit Augustinus: *Amor erat imperturbatus in Deum.* At certe motus infidelitatis usque ad venialem culpam non poterat amantis animum non turbare. Item infra: *Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat. Si nullum omnino,* multo minus motus infidelitatis, vel similis, quam reliqui. Secundo, quia cætera omnia, quæ capite præcedenti adduximus, non minus de motibus surreptitiis voluntatis, quam de cæteris procedunt, et in universum probant, fuisse integram et perfectam rectitudinem in interioribus potentiis, et in qualibet earum per se spectata, ita ut quando voluntas adhæreret Deo per dilectionem et obedientiam, nihil inordinatum per se pati posset, non solum circa inferiora, sed multo minus circa ipsum Deum, nam hæc multo major deordinatio fuisset.

19. *Tertio, ex repugnantia ipsius effugii.*—*Instant adversarii.* — Tertio involvitur repugnantia in illis dictis, nam in voluntate animæ conjunctæ corpori non insurgunt motus surreptitii contra rationem, nisi præcedant similes motus in sensu. Nam ante motum voluntatis necessaria est apprehensio intellectus, quæ illum excitet, illa vero apprehensio intellectus naturaliter non potest excitare seipsum: ergo ante motum surreptitium voluntatis, præcedit surreptio, vel in appetitu sensitivo, vel saltem in phantasia: ergo e contrario, si in parte sensitiva non erant motus inordinati, nec in voluntate esse poterant. Sed instant aliqui, quia necessarium fuit in statu innocentiæ, ut cogitatio intellectus præcederet motum voluntatis, et rursus naturale erat, ut cogitatio intellectus prius esset imperfecta, quam plene deliberata: ergo etiam potuit in voluntate insurgere motus indeliberatus ex vi imperfectæ cogitationis, et ita posset in illo esse veniale peccatum.

20. *Ad primam partem instantia.* — *Ad secundam partem.*—Sed respondetur idem argumentum fieri posse de motibus surreptitiis circa sensibiles delectationes, quia etiam quando de illis homo cogitat, necesse est, ut aliqua cogitatio intellectus præcedat voluntatem, et ut cogitatio imperfecta deliberationem perfectam antecedat. Negatur ergo prior pars illationis, nam vel in illo statu ita essent res ordinatæ, et Deus cum illis et cum homine ita concurreret, ut vel intellectus ipse nunquam haberet cogitationem aliquam in ordine ad opus, nisi cum plena advertentia, vel deliberatione, vel certe licet talis cogitatio imperfecta esset in intellectu, nihilominus voluntas usque ad plenum judicium non moveretur. Quod certe, et per divinam providentiam et adjutorium facile fieri posset: et naturæ ac rationi esset valde consentaneum, supposito alio privilegio, quo in appetitu sensitivo prævenientes motus in-

ordinati non insurgerent. Quia voluntas non necessitatur, aut vehementer ducitur ad hos motus ex sola cogitatione imperfecta intellectus, nisi simul ab appetitu et importuna imaginatione trahatur. Denique negatur etiam altera pars illationis, nam licet aliquis motus voluntatis excitari posset ante plenam deliberationem, Deo providente et gubernante fieret, ut nunquam esset de objecto turpi, vel rectæ rationi contrario. Quia, ut dixi, cogitatio intellectus etiam deliberata a phantasia semper ortum haberet: phantasia autem non posset excitare intellectum ad cognitionem de se malam, alioqui etiam in parte sensitiva non esset rectus ordo sufficienter constitutus, ut supponebatur: non possunt ergo hæc duo privilegia, seu partes unius privilegii inter se convenienter, vel consequenter separari.

21. *Assertio quinta in ordine.—Qua ratione quidam probent assertionem.—Refelluntur primo a D. Thoma.* — Dico secundo. Non potuit Adam in eo statu venialiter peccare ex perfecta deliberatione, nisi prius mortaliter peccando statum amitteret. Aliqui ex auctoribus, qui nobiscum in hac assertione conveniunt, illam probare nituntur ex intrinseca perfectione et dignitate hominis in illo statu. Nam erat in excellenti gradu sanctitatis, et habebat perfectissimas virtutes, et plenam cognitionem et deliberationem, et ideo vel non poterat male eligere in materia levi, vel respectu illius non esset levis; et ideo jam peccaret mortaliter. Sed hoc fundamentum quomodocumque spectetur, conveniens non est, meritoque a divo Thoma rejicitur. Quia imprimis non possumus negare homini in illo statu intrinsecam libertatem ad volendum, seu eligendum in quacumque materia particulari, etiam de se levi, ut est verbum otiosum vel mendacium. Quia nihil erat, quod necessitaret voluntatem hominis, sive quoad exercitium, sive quoad specificationem in tali materia magis, quam in alia. Nec sola sanctitas, aut virtutes habituales in quovis gradu perfectæ poterant hanc necessitatem imponere voluntati, quia habitibus utimur, cum volumus, et ex parte intellectus poterat esse inconsideratio, vel alius similis defectus non minus in materia levi, quam in gravi, quantum est ex naturali modo cognitionis humanæ, etiam supposita perfecta scientia habituali illius status: ergo impotentia peccandi venialiter dicto modo non potuit oriri ex intrinseca necessitate, vel carentia libertatis.

22. *Refelluntur secundo.* — Deinde non possumus dicere, materiam illam respectu hominis in illo statu fuisse gravem solum propter excellentiam status, aut virtutum, quia talis circumstantia personæ non transfert peccatum veniale in mortale, neque mutat in speciem malitiæ, quæ potest esse ex suo genere venialis, cum qua sola peccatum non sit mortale, nisi ad aliam speciem transferatur, ut patet in verbo otioso et mendacio. Imo etiam peccatum ex genere mortale, quod fit veniale ex levitate materiæ tantum, si materia ipsa non augeatur, nunquam fit mortale, ex sola dignitate, vel sanctitate personæ, nisi alia circumstantia interveniat, quæ speciem, seu modum gravitatis mutet, ut tanquam certum suppono ex materia de peccatis.

23. *Aliorum quoque ratio improbatur.* — Præterea non est probabile, quod quidam dicunt, peccatum illud in eo statu ex modo peccandi futurum fuisse mortale, quia esset ex contemptu, cum non esset ex passione, vel ignorantia, sed ex mera libertate. Hoc, inquam, gratis, et sine fundamento dicitur, quia sine ignorantia, vel passione potest aliquis libere operari propter aliquam delectationem, vel commoditatem contra rationem, et sine fine honesto, de quo nunc non considerat, vel non satis advertit, quod totum fieri potest sine contemptu Dei, aut legis, aut alio simili, qui gravis sit. Ergo non est verisimile in illo statu necessarium fuisse ut formalis contemptus Dei vel legis cum peccato ex genere suo, vel ex levitate materiæ veniali, semper conjungeretur. Quin potius nec peccando mortaliter, videntur primi homines hunc formalem contemptum habuisse, sed tantum virtute propter rei gravitatem : ergo nec peccando in materia levi, erat necessarius ille formalis contemptus. Unde enim esset talis necessitas, cum nec sit intrinseca actioni, aut voluntati, neque ex Deo esse posset : neque etiam venialis contemptus ibi esset, quia supponitur objectum esse grave. Denique non minus improbabile est, quod Albertus ait, omne peccatum futurum fuisse mortale in illo statu, quia tunc homo nullum haberet incitans ad peccandum in levi materia, et ideo debuisset tale peccatum illi ad mortem imputari. Hæc enim illatio nullum fundamentum habet, quia ille modus peccandi ad summum auget libertatem in eo genere peccati, non vero transfert peccatum veniale in mortale, et deinde licet intrinsecum incitans ibi deesset, objectum ipsum sub aliqua ratione boni spectatum incitare posset, ut voluntas illud libere amando solum haberet

de ordinationem illi objecto proportionatam, quamvis plene liberam, non tamen morte dignam.

24. *Vera ratio pro assertione.*—Verum ergo fundamentum assertionis ex divina lege in illo statu posita sumendum est. Statuit enim Deus, ut status ille integer, et illæsus permaneret, quamdiu homo a suo ultimo fine non averteretur quia illam voluit esse quasi primam, et essentialem rectitudinem illius status, ratione cujus nullus posset esse defectus in inferioribus potentiis, vel actibus quamdiu duraret : et ideo consequenter fuit necessarium ita Deum homini providere in eo statu, ut nunquam venialiter peccaret, quamdiu ipse peccando mortaliter non se privaret tota illius status felicitate. Hæc est ratio D. Thomæ, et ad eam revocantur omnes aliæ, quæ in hoc puncto fieri solent. Probari autem potest fundamentum illud ex Augustino 14, de Civit., cap. 10, cujus verba supra retuli. Verumtamen in cap. 26, addit alia, quæ pro hoc puncto videntur expressa, *Vivebat,* inquit, *homo in Paradiso, sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat : vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus : vivebat sine ulla egestate.* Quod verbum ultimum ponderari potest, nam pejus est peccatum veniale, quam quælibet egestas, imo ipsummet veniale peccatum magna est miseria. Addit infra : *Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas.* Quomodo autem animus sapiens, et justus cum peccato veniali posset esse tranquillus, et si in corpore summa sanitas, cur non magis in anima ? at ubi est peccatum veniale, non est summa animæ sanitas. Et subjungit inferius, *Nihil omnino triste, nihil inaniter lætum.* Est autem inanis lætitia quoddam genus venialis peccati : ergo, sicut hoc ab illo statu Augustinus excludit, ita censet de reliquis, est enim eadem ratio.

25. *Fit inductio pro ipsa assertione.*—Unde potest fieri quasi inductio quædam : nam quamdiu homo esset conversus ad Deum, ut ultimum finem, ejusque præceptum in eo statu servaret, nunquam moreretur, ut capite sequenti videbimus, et Scotus fatetur, etiam per peccatum veniale non fuisse amittendum illud bonum. Deinde nullam molestiam corporis pateretur, nam, ut Augustinus *supra* ait, *neque esuriret, neque sitiret, neque in corpore, vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus, quidquam ingereret.* Item nullum inordinatum motum in animo sentiret, ut jam ostensum est, ergo majori ratione debuit ab omni peccato veniali præservari, quia est in se majus malum, et secum affert rationem tristitiæ, et pœnæ, ut jam diximus. Responderi autem potest esse differentiam inter hoc peccatum veniale, et cæteros defectus : nam reliqui sunt involuntarii, et non est in hominis morali potestate illos omnes vitare : et ideo conveniens fuit per divinam providentiam hominem in illo statu ab eis præservari. Venialia autem peccata plene libera facillime poterant ab homine in illo statu vitari, et ideo expedire potuit relinquere hominem in manu consilii sui quoad hæc peccata venialia, sicut relictus est quoad mortalia.

26. *Refutatur.* — Sed hoc discrimen si attente consideretur nullum est. Nam cætera mala licet per se non requirant formalem libertatem, sicut veniale peccatum, nihilominus non vitabantur ab homine in illo statu sine conveniente usu libertatis suæ, ut supra cum D. Thoma diximus, et in capite sequenti magis explicatur. Ut autem infallibilis esset talium malorum carentia, seu evitatio, Deus sua providentia ita dirigebat hominis voluntatem, ut semper convenienti modo omnem occasionem talis mali effugeret. Ergo licet peccatum veniale libere vitandum esset, potuit Deus hominem præservare, ne illud committeret, quamdiu in peccatum mortale non incideret ; ergo supposita institutione illius status, credendum est ita factum esse : tum propter rationem factam, quia magis minueret, et perturbaret ordinem, ac perfectionem illius status peccatum veniale, quam cætera mala. Tum quia alias, durante illo statu, homines possent acquirere habitus vitiosos, et per venialia peccata disponi ad peccandum mortaliter, et multiplicatis hominibus, possent hujusmodi peccata multiplicari per mendacia, fraudes, ambitiones honoris, et potestatis, et similia. Quæ omnia non possent non perturbare aliquo modo felicitatem illius status, et perfectionem ejus minuere. Tum denique, quia si homo in illo statu venialiter, peccaret, non posset cum illo ingredi beatitudinem, sed prius oporteret pro illo satisfacere. Respondet Scotus per actum dilectionis potuisse omnino deleri sine alio dolore, vel satisfactione. Sed contra hoc obstat ratio justitiæ, ut quantum quisque in malo delectatur, tantum pœnæ sustineat. Et præterea ipsemet Dei amor cum conscientiæ accusatione quasi naturalem dolorem aliquem, et tristitiam de offensa etiam veniali contra Deum commissa excitaret. Est ergo hujusmodi malum, tametsi in suo genere leve, illi statui contrarium.

27. *Concluditur et explicatur dicta impotentia peccandi venialiter unde proveniret.* — Ex quibus constat, qualis fuerit impotentia peccandi venialiter in illo statu, nam imprimis censeo, non fuisse ex solis habitibus intrinsecis, neque ex carentia fomitis, nam licet hæc faciliorem multo redderent potentiam vitandi omnia peccata venialia, non tamen auferrent libertatem ad sic peccandum ; tum quia habitibus utimur, cum volumus, tum etiam, quia sine præcedente passione, et cum quadam habituali virtute poterant in illo statu peccare mortaliter : ergo quantum erat ex parte illorum principiorum, multo magis potuissent venialiter peccare, quia et habitus magis inclinant ad vitandum grave malum sibi contrarium, quam leve, et alioqui motus fomitis, neque ad leve, neque ad grave malum inclinarent : ergo illa principia non sufficiunt ad impediendum infallibiliter peccatum veniale. Addenda ergo est divina protectio, quæ ita regebat mentem hominis, ut infallibiliter in hujusmodi peccatum non consentiret. Quod duobus modis fieri potuit a Deo. Primo necessitando voluntatem primi hominis saltem quoad specificationem, respectu hujusmodi actuum, seu negando concursum ad hujusmodi actus. Sed hic modus minus perfectus est, minusque moralis, et ideo non videtur asserendus. Alter ergo modus esse potuit per divina auxilia excitantia congrua, data in omni occasione peccandi venialiter, ut voluntas non consentiret. Quod quidem ipsa integra libertate, et infallibiliter faceret, quia illa non esset necessitas simpliciter, sed composita, supponens congruitatem auxilii ex præscientia conditionata boni usus liberi arbitrii cum tali auxilio futuri. Et hic modus præferendus est, quia est aptior ad meritum, et ad moralem gubernationem humanæ voluntatis.

28. *Objectio bimembris pro Scoto contra proxime dicta.* — Sed instant aliqui pro Scoti opinione pugnantes, quia hinc sequitur, Adam non obstante originali justitia potuisse peccare venialiter, ac proinde non fuisse repugnantiam inter peccatum veniale, et justitiam originalem, et ita conceditur Scoto, quidquid ipse intendit. Nam quod Deus potuerit non obstante illa potestate peccandi facere, ut homo illa non uteretur, nemo dubitare potest, et an facturus esset, non constat. Imo, quod gravius est, addit quidam, ex effectibus constare Deum id non fecisse, quia de facto Eva, et Adam venialiter peccarunt, priusquam mortaliter. Eva quidem, loquendo cum serpente, et exponendo se periculo saltem remoto deceptionis, et gravioris lapsus : at vero exponere se tali periculo aliquod peccatum fuit, et nondum erat mortale: ergo saltem veniale, nam tenebatur statim vitare colloquium cum serpente, vel consulere Adamum, ut vel ipse cum serpente disputaret, vel alio modo illam a periculo custodiret. Adam vero priusquam de cibo vetito ederet, peccavit non reprehendendo Evam, vel nimium amando illam, in quo potuit saltem venialiter peccare. Imo Augustinus 14, de Civit. cap. 11, dicit, Adamum existimasse, veniale futurum fuisse peccatum, si ad conveniendum uxori de cibo comederet.

29. *Ad primum membrum.* — Ad priorem partem objectionis respondeo, illam procedere ex falsa existimatione, quod justitia originalis sit aliquis particularis habitus, cui non repugnat peccatum veniale, quod nos in superioribus reprobavimus. Imo in sequentibus ostendemus, justitiam originalem non addere aliquem habitum, ultra omnes virtutes per se, et per accidens infusas, et Spiritus sancti dona. Unde sumendo justitiam originalem pro aliquo habitu, vel habituum collectione tantum, conceditur non repugnare peccatum veniale simul esse cum illis, neque in hoc sensu tractatur a nobis quæstio : sed nos loquimur de justitia originali, ut includit omnes perfectiones illius status, prout a Deo de facto institutus est, et sic dicimus includere peculiarem Dei protectionem ad non deficiendum, neque patiendum aliquod malum non solum pœnæ, seu naturale, sed etiam culpæ, et morale, quamdiu rectitudo justitiæ ad Deum sine aversione ab ipso conservaretur. Et ita non admittimus in voluntate primi hominis absolutam impotentiam peccandi venialiter, sed tantum compositam cum dono justitiæ, ut illam protectionem divinam includente.

30. *Secundum membrum.* — Unde ad alteram partem omnino negamus de facto peccasse homines venialiter, priusquam mortaliter. Id enim repugnat fere omnium theologorum opinioni, nam licet aliqui potestatem admittant, de facto non ita loquuntur. Nec est fundamentum ad id asserendum : nam Augustinus 14, de Civit., cap. 13, expresse docet initium omnis peccati in primis hominibus fuisse superbiam, juxta illud Tobiæ 4 : *Superbiam nunquam in tuo sensu, nec in tuo verbo dominari patiaris, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Et Eccles. : *Initium omnis peccati est superbia.* Et aperte constat, illam superbiam fuisse peccatum mortale, nam fuit de gravi objecto, et

plene deliberata ; ergo ex sententia Augustini primum peccatum hominis mortale fuit. Unde quæ in contrarium ponderantur nullius sunt momenti. Nam quantum ad Evam, illa certe audiendo serpentem non peccavit, quia actus ille de se indifferens erat, imo in potestate illius non fuit, non audire loquentem, et quamvis potuisset non respondere, nec responsum postea expectare, ad hoc non tenebatur, quia nulla ratio periculi tunc occurrebat : vide inferius libro quarto, capite secundo, in capite vero tertio, ad alteram partem de peccato Adæ respondebimus.

CAPUT XIV.

UTRUM HOMO CREATUS FUERIT ALIQUO MODO IMMORTALIS ET IMPASSIBILIS.

1. *Error Pelagii in præsenti.* — Perfectiones, quas hactenus explicuimus, ad solam animam, et ejus potentias pertinent : hæc autem, quam nunc declarare aggredimur, totius est compositi, ideo post perfectiones, quas in corpore, et animo sigillatim consideravimus, de indissolubili utriusque nexu dicendum sequitur, præsertim, quia hæc indissolubilitas, partim ex perfectione corporis, partim ex vigore animi proveniebat, ut videbimus. Primum ergo cavendus est error Pelagii, qui dixit non minus fuisse mortalem, et moriturum Adamum ante peccatum si non peccasset, quam peccando fuit. Ita refert Augustinus, ep. 106, circa finem, dicens in Synodo Palæstinæ inter alia objectum esse Pelagio, *eum dicere, quia Adam sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset, et mortem non esse in genus humanum introductam, per prævaricationem Adæ.* Et cum aliis, etiam hunc errorem Pelagium retractasse, quamvis fide non satis sincera. Et ita lib. de Hæres., in 88, hunc eumdem errorem Pelagio tribuit. Cujus fundamentum quantum ad ipsum Adamum aliud esse non potuit, nisi quia mortalitas naturalis est corpori humano secundum ejus naturam spectato : corpus autem Adæ naturale fuit. Quantum vero ad filios Adæ fundabatur, quia putabat peccatum Adæ nihil posteris ejus nocuisse. Sed hæc est alia hæresis, cujus impugnatio ad materiam de peccato originali spectat : nunc contra priorem breviter agendum est.

2. *Prima assertio de fide. — Probatur primo ex Scriptura. — Explicatur Gregorius et Eucherius.*— Primo ergo dicimus, Adamum fuisse aliquo modo immortalem, id est, potuisse nunquam mori, si vellet, seu nunquam fuisse moriturum, si non peccasset. Hoc de fide tenendum est. Probatur primo ex Scrip. Gen. 2, *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.* Quem locum de morte animæ Pelagius interpretatus est, quia Adam in die, in qua peccavit, non statim secundum corpus mortuus est, sed tantum secundum animam. Ad quam sententiam videtur accedere Gregorius, lib. 5, Epist., ep. 14, alias cap. 114, et lib. 6, ep. 31, c. 195, et Eucherius, in Gen. 3. Nihilominus certa fide tenendum est, comminationem illam fuisse de morte corporis, ut Paulus statim citandus illam interpretatur, ut ex Gen. 3, colligi potest in illis verbis : *In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Et infra : *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Dominus Deus de Paradiso,* etc. Per quæ ostenditur quasi executio illius pœnæ. Nam propter peccatum privatus est homo Paradiso, et remediis, quibus ad vitandam mortem uti poterat, et quasi morti traditus est, ut per communem ciborum usum vitam conservaret, donec in terram reverteretur. Unde tacite etiam explicatur, quo sensu dictum fuerat, *In quocumque die comederis, morte morieris,* id est, morti obnoxius eris, seu mortalis efficieris, seu mori incipies. Nec Gregorius vel Eucherius huic veritati contradicere voluerunt, sed declararunt, etiam mortem animæ ibi significatam fuisse, et hanc statim incursam fuisse, illam vero in reatu, ac debito, ut expressius declaravit Albinus, seu Alcuinus in quæst. in Genes., et hanc pœnam mortalitatis significasse Deum in eodem Gen. 3, cum fecit Adæ et Evæ tunicas pelliceas, et induit eos, docent Epiphanius, in Anchor. et Hæres. 74, et Origenes, homil. 6. in Levit., non longe a principio.

3. *Cœpta ratio pro assertione absolvitur.* — Ex hac ergo pœna optime a contrario colligitur, Adam si non peccasset, non fuisse moriturum, quia si moriturus esset, non fuisset mors pœna peccati. Item quia ante peccatum non incepit mori, quia dictum est, in qua die comederis, morte morieris : ergo non antea moriebatur, etiam inchoative, ut sic dicam, neque erat mortalis, neque morti obnoxius. Et hac ratione dicitur Sapient. 1. *Quoniam Deus mortem non fecit,* quia non fuit ex prima institutione Dei, *nec lætatur in perditione vivorum,* ut ibidem subditur : et ideo creando non instituit hominem mortalem : sed judi-

cando, punit peccatorem, ut dixit Prosperus, in lib. sententiar. Augustini in 303. Clarius hoc confirmat idem Sapiens, cap. 2, dicens: *Deus creavit hominem inexterminabilem, invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Denique expresse id testatur Apostol. ad Rom. 5, dicens: *Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors:* ubi aperte explicat comminationem Genesis de morte corporali, quæ sine peccato in mundum non intrasset. Et ideo cap. 6, addit: *Stipendia peccati mors; gratia autem Dei vita æterna.* Sicut ergo sine gratia comparari non potest vita æterna, ita nec mors intraret, si peccatum non fuisset, et sic addit in cap. 8: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem*, et 1, ad Corinth. 15. *Per hominem mors, et per hominem resurrectio, et sicut in Adam omnes moriuntur*, etc.

4. *Probatur primo ex Concilio Milevitano.— Accedunt Patres.*—Præterea definita est veritas contra Pelagium in Concilio Milevitano, cap. 1, his verbis: *Qui dixerit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* Idem tradit Concilium Arausicanum II, can. 1 et 2, et Concilium Tridentinum, sess. 5, c. 1, dicens: *Adam peccando incurrisse mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus.* Augustinus etiam variis in locis hanc docuit veritatem, præsertim l. 6, Gen. ad lit., c. 22, et seq., et l. 1, de Peccat. merit., c. 2, et seq., et l. de Nupt., c. 5, et l. 6, cont. Julian., c. 4, et l. 13. de Civit., c. 3 et 23, et lib. 14, c. 26, et Prosperus, l. 1, de Promiss. et prædest., c. 2 et lib. 2, de Vita contemplativa, c. 19, et alibi sæpe contra Pelagium, Fulgentius, lib. de fide ad Petrum, c. 15, et de Incarn. et grat., c. 12 et 14, et Petrus Diaconus, de Incarnat. et grat., cap. 6, et Cyrillus Alexandrinus, lib. 1, in Joan., cap. 15, Chrysostomus, homil. 17, in Genes. secundo et tertio, et super citata loca Pauli.

5. *Ratione quatenus probetur assertio.*— Ratione non possumus probare veritatem hanc, nisi ex institutione divina nobis sufficienter revelata. Nam si puram hominis naturam consideremus, non est dubium, quin ex intrinseca conditione sua mortalis sit, et suis viribus, et conditioni relictum fuisse discursu temporis moriturum. Deus autem, sicut supra diximus, creare voluit hominem in statu altiori, quam ex vi naturæ illi deberetur, et legem statuit, illum in perfecta rectitudine conservandi, quamdiu ipse homo libertate sua Dei præceptum non transgrederetur. Ad illam autem rectitudinem pertinuit, ut corpus animam non aggravaret, nec molestias, vel defectus mortalitatis sentiret, quamdiu in sua innocentia permansisset. Et hoc probant testimonia adducta; est autem per se notum, potuisse Deum hanc prærogativam, et privilegium homini conferre, si a peccato abstineret. Solum ergo superest explicandum qualis fuerit hominis immortalitas in illo statu.

6. *Arguitur non videri posse ostendi cujusmodi fuerit immortalitas Adami.* — Ratio autem dubitandi esse potest, quia Adam ex eadem materia corpus habuit, ex qua sunt nostra, et ex eisdem qualitatibus, et temperamento corpus ejus erat dispositum, quo nostra sunt corpora, eodem, inquam, secundum speciem, et secundum earumdem qualitatum variam mixtionem pro diversitate membrorum, et humorum. Sed homo nunc non aliunde habet, quod sit mortalis, nisi ex eo, quod tali materia sic disposita constat: ergo eadem ratione Adam fuit mortalis. Quia existente eadem causa formali, vel materiali intrinseca non potest non sequi idem effectus. Secundo corpus Adæ erat alterabile, et passibile actione physica et materiali, quæ per se potest inducere corruptionem: ergo habebat corpus corruptibile. Consequentia videtur per se nota, et antecedens probatur, quia homo in illo statu indigeret cibo, et potu ad conservandam vitam: ergo signum est fuisse subjectum actioni, et alterationi caloris naturalis. Unde consequenter fit, ut convertendo cibum in suam substantiam per ejus reactionem aliquid etiam propriæ substantiæ resolveretur, et amitteretur: ergo corpus illud erat corruptibile secundum partes: ergo etiam secundum totum, quia partes ejusdem naturæ sunt cum toto. Tertio, quia si Adam applicaret manum igni, et multo tempore ita perseveraret, combureretur: ergo erat corruptibilis. Quarto, quia secundum Aristotelem omne generabile, est corruptibile, sed homines in statu innocentiæ essent generabiles, imo per veram generationem humanam procrearentur: ergo etiam essent corruptibiles.

7. *Quorumdam scholasticorum et Patrum dicta, qui proxime factis argumentis consentire videntur.*—Propter hæc, et similia argumenta aliqui dixerunt, homines in statu innocentiæ, et Adam ante peccatum fuisse mortalem, licet non esset moriturus, si non peccaret. Ita Sco-

tus, Gabriel, et alii in 2, d. 19. Idque ex professo contendit Moses Barcepha, opusc. de parad., part. 1, cap. 5, et in eam sententiam refert Chrysostomum, Athanasium et Cyrillum et Philoxenum, refert item alios dicentes, Adam mortalem, et immortalem fuisse, cum ipsius libero arbitrio permitteretur a Deo, ut vel observata lege immortalis esset, vel fracta moreretur. Quod aliis verbis scripsisse videtur Augustinus 7, Genes. litter., cap. 25, dicens : *Corpus Adami mortale erat, quia poterat mori, et immortale, quia poterat non mori.* Sic etiam Nemesius, lib de Natura hominis, c. 1, et ex illo Anastasius Nyssenus, in Quæstion. Scripturæ, quæst. 24, dixerunt, hominem ab initio neque plane mortalem, neque plane immortalem genitum esse, sed veluti in confinio utriusque naturæ, ut si corporeas affectiones sequeretur, sub corporis mutatione subjiceretur, sin animi bona anteponeret, ad immortalitatem traduceretur. Simili modo Anastasius Synaita, lib. 11, Exaemeron, non longe a fine, ex professo probat ex Methodio contra Origenem primos homines ante peccatum fuisse mortales.

8. *Secunda assertio per quam explicantur in bono sensu citati Doctores.* — Verumtamen omnes hi Patres in sensu catholico locuti sunt : nam solum docere intendunt, hominem non habuisse ante peccatum naturalem, ut ita dicam, immortalitatem, neque gratuitam illam, quæ corporibus gloriosis tribueretur, sed potius ex vi suæ intrinsecæ compositionis, et dispositionis fuisse mortalem, licet ex dono Dei futurus fuisset expers mortis, ac subinde aliquo modo immortalis, si non peccasset. Sic dixit Augustinus supra : *Aliud est non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus, aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis.* Et infra concludit : *Mortalis ergo erat conditione corporis animalis : immortalis autem beneficio conditoris.* Dicit autem *corporis animalis*, ut immortalitatem corporis gloriosi excludat. Et ideo infra adjungit, non fuisse ita immortalem, ut mori non posset, sed ut posset non mori : *Neque enim*, ait, *immortale, quod mori omnino non possit, nisi corpus spirituale, quod nobis futurum in resurrectione promittitur.* Et in eodem sensu cæteri Patres, quos allegavi, suam sententiam declarant. Divus autem Thomas, 1 part., q. 97, art. 1, tres immortalitates distinguit, naturalem, qualis est in Angelis, et cœlis, gloriosam, qualis erit in beatis hominibus, et mediam (ut ita dicam) quæ dici potest originalis, seu innocentiæ, et concludit, Adam nec primam, nec secundam habuisse, sed hanc tertiam, quæ intrinsecam capacitatem mortis non excludit, sed solum confert, ut illa potentia in actum non reducatur. Quia vero hoc erat infallibile ex promissione divina, ideo theologice loquendo illa potestas non moriendi immortalitas quædam vocari potest, et e contrario Adam dicitur factus mortalis peccando, quia illud privilegium propter peccatum amisit. Et in hoc sensu loquuntur Patres in priori puncto citati in n. 4. Nec contra hanc immortalitatem procedunt rationes dubitandi supra propositæ in n. 6, sed naturalem et intrinsecam potestatem moriendi ostendunt.

9. *Quomodo primi parentes vitarent mortem sive violentam sive naturalem.* — Dubitant autem theologi quale fuerit illud immortalitatis donum, seu quomodo conservari semper possent homines ne ad mortem pervenirent, si a peccato abstinerent. Et ut melius rem totam explicemus, suppono, duobus modis mortem homini evenire, scilicet ab extrinseca causa, ut per ignem, aquam, ensem, etc., quæ dicitur mors violenta, vel ab intrinseco per actionem interni calidi in humidum : quæ dicitur mors naturalis. Ab utroque igitur modo interitus seu mortis immunis esset homo in illo statu, quamdiu non peccaret : causa vero illius præservationis, seu immortalitatis diverso modo tradenda, et explicanda est, et ideo de illa duplici morte sigillatim dicemus.

10. *Circa vitandam mortem violentam opinio Molinæ.* — Circa priorem interrogari potest, an corpus Adæ ita fuerit a Deo intrinsece dispositum, et quasi solidatum per qualitatem aliquam illi inditam ut a nulla extrinseca causa, etiam illi sufficienter applicata posset corrumpi. In quo puncto P. Molina, tract. de oper. sex dierum, disp. 28, 3 et 4, concl. sentire videtur corpus hominis fuisse immortale, et impassibile per donum habituale illi collatum, quod erat qualitas quædam corporea per totum corpus diffusa et extensa. Movetur primo, quia illa immortalitas non erat miraculosa, aut transiens, seu brevi tempore duratura, sed erat donum et propria conditio illi statui quodammodo debita. Deus autem non consuevit hujusmodi dona permanentia tribuere immediate per seipsum, sed per aliquam facultatem intrinsecam, et inhærentem : ergo credendum est ita donum illud contulisse. Secundo argumentatur, quia existimat simili modo frænasse Deum appetitum primi hominis

ab omni concupiscentiæ motu per habituale donum : ergo eodem modo credendum est tribuisse immortalitatem. Tertio, quia Deus potuit hoc modo illa corpora præservare per qualitatem consentaneam corpori animali, in quo actio calidi in humidum esse potest. Nam corpus gloriosum immortale fit per qualitatem intrinsecam illi statui accommodatam : et corpora damnatorum fient immortalia per qualitatem, licet non futura sint impassibilia ab igne corporeo : cur ergo non poterit cogitari, et fieri qualitas, quæ alio modo statui innocentiæ accommodato corpus hominis faceret immortale? Si autem hoc possibile fuit, id certe est magis consentaneum ordinariæ providentiæ Dei, qui effectus ordinarios (ut sic dicam) alicujus status per secundas causas facere solet. Quarto argumentatur, quia fœminæ in illo statu parerent sine dolore, ratione alicujus qualitatis ad hoc bene disponentis earum corpora: ergo idem in proposito dicendum est.

11. *Aliorum opinio.* — Alii vero dixerunt etiam illum effectum per intrinsecam qualitatem factum fuisse, non tamen corpori, sed animæ inhæsisse, ac subinde non corporalem, sed spiritualem fuisse. Quam opinionem indicare videtur S. Augustinus, in lib. quæstionum novi, et vet. Testam., q. 19. Aliqui etiam tribuunt D. Thomæ, dicta q. 97, art. 1, quia dicit, corpus Adæ non fuisse indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed quia inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare. Et infra reddit rationem his verbis : *Quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset,* etc., et in solut. ad 3, ait, quod vis illa præservandi corpus a corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ. Et tandem sententiam indicat D. Thomas, in 2, d. 19, q. 1, art. 4 et q. 5, de Malo, art. 5. Et ita etiam intellexit D. Thomam, Scotus in 2, disp. 19, q. 1, et ideo Cajetanus, in art. 1 et 4, idem sentiens non reprehendit Scotum quod male D. Thomam intellexerit, sed quod illum impugnaverit. Idem tenet Valentius, 1 tom., disp. 7, q. 3, punct. 2, ubi ait, illum vigorem fuisse qualitatem supernaturalem animæ infusam, quam Deus potuit talem facere, ut natura sua actionem contrariæ agentis impediret. Ac denique aliqui Thomistæ existimant, qualitatem illam fuisse gratiam ipsam, quæ est, in essentia animæ, quæ tunc illum vigorem habebat, et solet allegari Scotus, libro 1, de Natur. et Grat., cap. 5, ubi non satis clare, nec determinate loquitur.

12. *Tertia assertio communior.* — Mihi tamen probabilius est, immortalitatem, seu impassibilitatem quoad hanc partem non fuisse datam homini in statu innocentiæ per intrinsecam qualitatem. Hæc est communis sententia theologorum in 2, d. 19, ubi Durandus, q. 1, et Scotus, q. unic., et in d. 29, § *Potest dici,* in fine, et Gabriel, d. 19, q. 1, et ibi aliorum. Item specialiter D. Thomas, dicto art. 4, in fine, loquens de modo corruptionis per violentiam ab extrinseco agente, vel per incisionem gladii, vel adustionem ignis, vel hujusmodi, dicit : *Ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illæsum divina providentia.* Et in dicta q. 97, art. 1, prius dicit, Adam non fuisse incorruptibilem per intrinsecam dispositionem : postea vero in art. 2 et 4, magis explicat, quod in 2, dixerat, addens, potuisse Adam conservare corpus illæsum ab extrinseco agente, *partim per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare, partim per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo læderetur.* Eadem est sententia D. Augustini, lib. 1, de Peccat. merit. et remiss., c. 3, ubi sic inquit: *Si Deus Israelitarum vestimentis, et calceamentis præstitit, quod per tot annos non sunt obtrita, quid mirum, si obedienti homini ejusdem potentia præstaretur, ut animale, ac mortale habens corpus, haberet in eo quemdam statum, quo sine defectu esset annosum,* etc. Et postea comparat status innocentiæ immortalitatem illi quam Elias, et Enoch nunc habent, et usque ad dies propinquos judicio finali habituri sunt. Verisimile autem est, vestes, et calceamenta Hebræorum non per intrinsecas qualitates, sed per Dei providentiam sine diminutione conservata fuisse, idemque de Elia, et Enoch est verisimilius : idem ergo de primis hominibus Augustinus intellexit.

13. *Suadetur assertio ratione.* — Præterea licet illa qualitas fortasse non sit impossibilis, de quo modo disputare nolumus, nihilominus nimis esset miraculosa, et nullum habet fundamentum in his quæ de immortalitate primorum hominum sancti, vel Scriptura docent. Nam potius indicant illum modum incorruptibilitatis esse proprium corporis gloriosi. Nec ad convenientem providentiæ ordinem erat alius necessarius, nam per prudentem ipsius hominis diligentiam, adjuncta peculiari DEI providentia, et custodia per se, vel per Ange-

los, sufficienter, satisque convenienter poterat homo ab his extrinsecis incommodis præservari. Nam, verbi gratia, ut homo non posset ab igne comburi, vel nimium calefieri, quid necesse erat esse tali qualitate affectum, ut quamvis in ignem ingrederetur, ab illo pati non posset, cum multo facilius esset vitare nimiam ad ignem propinquitatem? Alioqui etiam dicendum esset, hominem fuisse per intrinsecam qualitatem ita affectum, ut licet ambularet super aquas, non mergeretur, vel licet mergeretur, non suffocaretur. At hæc, et similia incredibilia sunt : multo ergo verius et facilius dicitur, hæc omnia incommoda per prudentem providentiam præcaveri potuisse, et consequenter etiam vitanda fuisse.

14. *Ratio altera.* — Denique est optima ratio, quia si in corpore hominis, et in omnibus partibus ejus esset qualitas resistens naturaliter omni extrinseco corrumpenti, eadem ratione eadem qualitas resisteret, ne una pars corporis ab alia dissimili pateretur, seu ne calidum ageret in humidum : ergo per illam qualitatem etiam fieret homo incorruptibilis ab intrinseco, et consequenter non indigeret cibo, et potu ad vitam conservandam, quæ sunt aperte falsa, et contra Scripturam, ut statim dicemus. Prima vero sequela probatur, quia actio calidi in humidum, seu alteratio inter partes dissimilares corporis organici inter se, ejusdem rationis est cum alteratione proveniente ab extrinseco agente, quia ad eumdem proximum terminum caloris, vel frigoris tendet, et ab eodem principio, et eodem naturali modo progreditur ; ergo qualitas, quæ resisteret extrinseco calefacienti, verbi gratia, resisteret etiam extrinseco calori, vel propinquæ parti calidiori : et ita omnis intrinseca alteratio inter membra corporis impediretur.

15. *Ad primum motivum Molinæ in n.* 10. —Atque hæc pars magis explicabitur, et confirmabitur respondendo ad motiva aliarum opinionum. Ad primum enim pro qualitate corporea concedimus, illud donum fuisse permanens et durabile in illo statu, quia modus ille providentiæ etiam esset stabilis et certa lege promissus. Cum autem dicitur, quod non esset miraculosus, eatenus concedi potest, quatenus sine ullo proprio miraculo illa præservatio fieri poterat. Hinc autem potius nos inferimus, id non esse factum per qualitatem intrinsecam, nam perpetuum miraculum fuisset, corpus animale esse tali qualitate dispositum, et speciale miraculum esset, corpus per qualitatem illam fieri impassibile respectu extrinsecorum agentium, et non ab intrinseco. Nihilominus tamen necessaria fuisset providentia non debita naturæ hominis, ac proinde sub ea ratione supernaturalis, quamvis illi statui esset connaturalis.

16. *Progreditur responsio ad idem motivum.* — Cum vero instatur, quod Deus confert hæc dona permanentia per habitus : respondemus, duo posse in effectibus horum donorum distingui, unum est effectio alicujus boni, aliud ablatio impedimentorum, vel causarum extrinsecarum, quæ possent aliquid incommodi afferre. Et de primo verum est ad operationes ordinarias alicujus status permanentis, quando naturam superant, infundere Deum habitus, qui talium operum sint accommodata principia. De secundo autem non semper est verum conferri per intrinsecos habitus, nam sæpe necessaria est extrinseca Dei custodia. Et sic videmus, Deum dare justis ordinaria et intrinseca principia operandi : quando autem justum dono perseverantiæ diuturnæ, vel confirmationis in gratia stabilire vult, non id facere per solos habitus, sed per peculiarem providentiam suam, quæ hominis cooperationem conjunctam habeat. Sic ergo in præsenti ad immortalitatem diu conservandam dedit quidem Deus homini in corpore temperamentum aptissimum ad resistendum contrariis, quantum naturalis capacitas humani corporis patiebatur : in animo vero dedit prudentiam et scientiam, ac vigilantem rationem, qua posset pericula et agentia contraria evitare. Quia vero hæc non sufficiebant, adjunxit ex parte inferiorum causarum locum temperatum et salubrem, qui non posset ordinarie et in communi cursu vitæ corpori nocere, et ex parte superiorum causarum, scilicet, cœlestium, etiam constituit hominem sub climate optimo et temperatissimo. Et quia in his omnibus poterat defectus inveniri, suam peculiarem providentiam adjunxit, tum ad excitandum hominem in occasionibus opportunis, tum etiam ad removenda extrinseca impedimenta, quæ homo etiam vigilans præcavere non posset.

17. *Ad secundum motivum ibidem.* — *Ad quartum motivum.*—Atque ita patet responsio ad exemplum de extinctione fomitis. Negamus enim id factum esse per alios habitus, nam licet aliqui infunderentur bene disponentes appetitum ad illum effectum : soli sine peculiari protectione Dei non sufficerent, ut supra diximus. Imo fortasse probabilius etiam est, nullum habitum ad illum effectum datum esse,

quia ad virtutes naturales non pertineret, de quo infra dicturi sumus. Unde facile nos possumus argumentum illud in contrarium retorquere. Ad tertiam vero probationem jam responsum est, licet demus illam qualitatem esse possibilem, nihilominus usum ejus (ut sic dicam) nec necessarium, nec illi statui convenientem fuisse. Nec sunt similia, quæ de corporibus gloriosis, vel damnatorum afferuntur, nam priora non sunt corpora animalia, sed quodammodo spiritualia: posteriora vero etiam sunt extra statum corporum animalium, quatenus nec cibo, nec potu indigent, et quoad hoc forte disponuntur per aliquam intrinsecam qualitatem, licet relinquantur passibilia ab igne et aliis divinis instrumentis. Quanquam perpetua conservatio sub actione illa et passione tam gravi, sine peculiari actione providentiæ Dei fieri posse non videatur, de quo alias. At vero in corpore animali qualitas illa necessaria non erat, neque dispositioni corporis ad actiones illius status erat accommodata. Ad ultimum vero exemplum de partu fœminarum sine dolore, infra ex professo respondebimus, nunc consequenter etiam dicimus, etiam in illo effectu peculiarem Dei providentiam fuisse interventuram.

18. *Impugnatur altera opinio in n. 11.*—Ad alteram sententiam de spirituali qualitate animæ indita respondemus imprimis, nullum pro illa sententia ferri rationis fundamentum : nos autem ostendimus nullam omnino qualitatem necessariam fuisse. Et profecto si aliqua necessaria esset, potius corpori, quam animæ infundenda esset, in quo magis probo sententiam Molinæ, quia major proportio est in qualitate corporea ad resistendum formaliter agenti corporeo, quam in qualitate spirituali, nam vix intelligitur, quomodo spiritualis qualitas inhærendo animæ per se resistere valeret, ne qualitas materialis induceretur in corpus, nisi prius ab illa qualitate spirituali, aliqua proportionata dispositio in corpus redundaret: et tunc frustra multiplicarentur tot qualitates, nam materialis sufficeret. Quod si dicatur qualitatem illam spiritualem non resistere formaliter, sed effective, tunc difficile est ad explicandum, quid anima hominis per illam qualitatem efficeret in agente extrinseco corporali, quo ejus actionem impediret. Et præterea urget hic etiam ratio supra facta in num. 14, quod talis qualitas etiam actionem calidi in humidum, et inter partes ipsas corporis humani impediret.

19. *Respondetur ad locum Augustini citatum pro nunc impugnata opinione.*—Nec etiam ille modus dicendi auctoritate fundatur, nam Augustinus qui citatur in lib. Quæstion. novi et veteris Testamenti, q. 19, imprimis liber ille incerti auctoris, et non multæ auctoritatis est : et deinde nullum verbum in illa quæstione invenio, quo talis sententia significetur, ut in sequentibus declarabo. De divo Thoma etiam opinor, non fuisse de tali qualitate locutum, sed vigorem animæ appellasse vim rationis, id est, scientiæ, discretionis et prudentiæ, ac rectæ voluntatis, per quam poterat homo in illo statu illa extrinseca damna vitare. Quod mihi persuadeo, primo ex testimonio, quod sub nomine Augustini citat, in dicta quæst. 19, cujus verba sunt: *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset ad vitam, aut ad mortem.* In quibus evidenter loquitur de potestate vitandi mortem per rationem et electionem rectam: ergo in eodem sensu locutus est D. Thomas. Secundo, quia D. Thomas ait, hoc modo fuisse hominem incorruptibilem ex parte causæ efficientis, quod non potest intelligi de efficientia physica animæ in proprium corpus, vel intrinsecum agens: ergo intelligitur de virtute efficiente intellectus, et voluntatis ad præservandum corpus a corruptione moraliter, utique obediendo Deo, et prudenter vitando et removendo corrumpentia. Tertio, quia ita videtur exponere ipse D. Thomas, art. 2, ad 4, et evidentius in aliis locis supra citatis.

20. *Circa vitandam mortem naturalem quarta assertio.*—Superest dicendum de alio modo corruptionis ab intrinseco, de quo certum videtur ex dictis non fuisse per intrinsecam qualitatem impedientem internam actionem et passionem, alioqui non indigeret homo alimentis. Quod manifeste falsum est, ut constat ex illo Gen. 2: *Præcepitque ei, dicens: Ex ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas.* In quibus verbis explicatur necessitas comedendi, quæ in illo statu fuisset ad conservandam vitam, et ideo graves theologi notant, non solum præcepisse Deum primo homini ut non comederet de ligno scientiæ, sed etiam præcepisse ut de aliis comederet, quia hoc erat illi necessarium ad vitam. Quod sentit divus Thomas, 1 part., quæst. 97, a. 3, et Magister, in 2, d. 19, et ibi Durandus, q. 2. Quanquam Abulensis, Gen. 13, q. 206 et 209, contendat, illud præceptum tantum fuisse negativum prohibens esum ligni scientiæ, nam quoad alteram partem magis videtur esse permissio, aut concessio, quam obligatio. Unde

D. Augustinus, lib. 14, de Civit., c. 15, dixit, unicum tantum præceptum Deum imposuisse Adæ. Et ipse etiam Deus solum comminatus est mortem propter transgressionem illius præcepti. Sed quamvis hoc posterius verum sit quo ad præceptum speciale positivum, nihilominus recte dicitur per illa verba etiam explicatum esse præceptum naturale comedendi quantum ad conservandam vitam necessarium esset. Unde cum dicitur, *Ex omni ligno Paradisi comede*, non est putandum (ut quidam objiciunt) fuisse præceptum comedendi de omnibus fructibus collective, seu distributive et copulative, sed disjunctim, seu de quolibet, ut placeret. Specialiter vero (ut Magister notat) certum est ibi præceptum comedendi de ligno vitæ aliquando, quia ad vitæ perpetuitatem illud necessarium erat, ideoque supposita qualitate illius cibi etiam illud speciale comprehendebatur sub naturali præcepto conservandi vitam.

21. *Corollarium ex dictis corpus Adæ fuisse transmutabile quoad aliquas particulas. — Negat tamen Cajetanus.*—Unde colligitur corpus Adæ de se, ac intrinsece passibile naturaliter fuisse, et alterabile etiam usque ad aliquam partialem transmutationem secundum aliquas corporis particulas. Sic enim D. Thomas, dicta q. 97, art. 3, ad 1, docet per actionem caloris aliquid de humido corporis Adæ perdi potuisse. Et in solut. ad 2, et in art. 4, indicat, etiam potuisse pati a cibis, quamvis illa passio nunquam posset corpus ab statu connaturali extrahere. Et idem docent Scotus, Durandus et alii in 2, d. 19, et ratio est, quia hic effectus extrinsece sequitur ex actione calidi et humidi, et continua nutritione, tum quia naturaliter conjuncta est conversio alimenti in substantiam aliti, cum aliqua resolutione, et depositione substantiæ ipsius aliti: tum etiam quoniam naturale agens agendo repatitur, ex quo sequebatur, ut corpus hominis in illo statu agendo in cibum, ut illum in suam substantiam converteret, aliquid etiam ab ipso pateretur. Quamvis Cajetanus, dicta q. 97, art. 3 et 4, hanc repassionem neget in illo futuram fuisse, *quia anima* (inquit) *habebat vim quamdam supernaturalem propter quam corpus agendo in nutrimentum, non repatiebatur ab eo*. Et potest hoc confirmari, quia alias corpus in illo statu esset simpliciter passibile, etiam passione præternaturali et corruptiva, atque ita esset simpliciter mortale.

22. *Expugnatur Cajetanus. — Qua ratione verificetur Adamum potuisse non mori, et non potuisse mori.*—Sed non video quomodo virtus animæ poterat reddere corpus illud impassibile ab alimentis, magis, quam ab actione calidi in humidum, vel ab actione et passione partium dissimilarium inter se. Item non video, cur magis obstet immortalitati illius status repassio ab alimentis, quam passio humidi a calido, quia per utramque alterationem potest extrahi corpus a naturali dispositione, si alteratio nimia sit, et a neutra extrahetur si sit moderata. Et ideo D. Thomas, in art. 3, ad 2, cum in prima responsione illam doctrinam insinuasset, in illa non persistit, sed addit secundam, dicens, quod talis passio esset ad perfectionem naturæ. Nullum ergo est inconveniens admittere aliquam alterationem fieri potuisse in illo statu in corpore hominis per reactionem ciborum. An vero propter has alterationes dicendum sit, illud corpus fuisse passibile simpliciter, tantum est quæstio de modo loquendi, sicut supra dicebamus de quæstione, an esset mortale vel immortale. Idemque est, an sit dicendum potuisse tunc hominem non mori, ut Scotus et Gabriel loquuntur, et sentit Magister, d. d. 19, cum Augustino, l. 7, Gen. ad lit., c. 25, vel etiam non potuisse mori, ut Bonaventura et Durandus contendunt. Utrumque enim est verum in diverso sensu, potuit enim non mori, quia potuit non peccare, et non interveniente peccato, non poterat mori, non quidem ex intrinseca impotentia, seu dispositione corporis, nec ex physica virtute animæ ad resistendum extrinsecis agentibus, sed ex aliis causis et remediis a Deo præparatis, quibus infallibiliter, durante illo statu, mors vitaretur. Et similiter erat passibile, quoad aliquam alterationem, non tamen quoad tantam alterationem, quæ a naturali dispositione corpus removeret.

23. *Mors ab intrinseco ex duobus defectibus potest obvenire. — Quo pacto uni defectui subventum fuerit in statu innocentiæ.*—Explicatur hoc ex doctrina Augustini, lib. 14, de Civit., cap. 26, et lib. 1, de Peccat. merit., cap. 3, et sub ejus nomine dicta q. 19, novi et veteris Testamenti, et D. Thomæ, dicta q. 97, art. 4, nam duo defectus sunt in corpore humano in sua pura natura considerato, ex quibus, nisi remedium adhibeatur, mors ab intrinseco eveniet, unus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis: alius est diminutio continua, quæ fit vel in ipso calore naturali per reactionem alimenti, vel in ipso humido, quod minus perfectum ex alimento extrinseco reparatur. Primo ergo defectui subventum est per fructus

lignorum communium Paradisi. Nam ex illo defectu præcise spectato non sequitur mors, nisi cibus, et potus omnino deficiant. Et eadem ratione non sequitur fames, aut sitis, nec præternaturalis alteratio, si opportuno tempore naturali necessitate subveniatur. Et ideo dicit Augustinus supra : *Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret.* Dices, hinc solum sequitur, potuisse non esurire, aut famem non sentire, nihilominus tamen potuisse hominem pro sua libertate, vel omnino, vel saltem plus justo abstinere a cibis, et ita vel mori, vel etiam usque ad passionem famis præternaturaliter alterari. Respondeo imprimis, quod si omnino abstineret a cibis, eo ipso graviter peccaret, et ab statu caderet, atque ita licet moreretur, non contingeret mors in statu innocentiæ, sed peccati. Deinde non posset etiam præter rationem rectam, et illi statui convenientem abstinere a cibis, quin saltem venialiter peccaret. Dictum est autem subventum esse homini in illo statu, ut nunquam venialiter peccaret, quamdiu mortale peccatum non præcederet: ergo ex vi ejusdem providentiæ, et protectionis Dei nunquam relinqueretur abstinere a cibis indebito modo, nec cum aliquo nocumento illi statui repugnante.

24. *Quo puncto subventum fuerit alteri defectui.* — Contra secundum defectum maxime subventum est per alia remedia, maxime vero per lignum vitæ. Nam imprimis in ipso corpore data est perfecta dispositio, et humorum contemperatio, ita ut inter se habere non possent vehementem actionem, quæ ægritudinem vel aliquam similem dispositionem omnino præternaturalem ab intrinseco possent inducere. Deinde per justitiæ donum datum est, ut non possent humores nimium alterari, aut ex ferventi passione, aut ex nimio labore, quia in hoc statu in his omnibus esset maxima moderatio, et sic ait Augustinus supra: *Nihil corruptionis in corpore, vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat, nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus, summa in carne sanitas.* Præterea etiam ex parte illorum fructuum, seu alimentorum, quibus priori defectui subveniebatur, provisum est, ut optimæ qualitatis essent, ita ut ex magna facilitate, et cum minima alteratione partium corporis hominis possent in illius substantiam converti, et ad hoc etiam juvabat optima et salubris loci dispositio, et hoc est, quod Augustinus, citato loco de Civitate Dei, dixit: *Sicut in Paradiso nullus æstus, aut frigus, sic in ejus habitatore, nulla ex cupiditate, vel timore offensio, nihil omnino triste, non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum,* etc.

25. *Non tamen illo modo subveniretur omnino.* — *Sed ligno vitæ supplebatur.* — Verumtamen quamvis hæc omnia possent sufficere, ut pro aliquo tempore corpus hominis in naturali dispositione, non obstante actione calidi in humidum, et reactione ciborum conservaretur, nihilominus progressu temporis debilitaretur, et marcesceret, nisi aliud remedium quo ab illo malo præservaretur, Deus illi providisset. Hoc autem remedium fuit lignum vitæ, nam fructus ejus virtutem habuit confortandi et reparandi calorem naturalem, vel potius præservandi ne infra connaturalem dispositionem minueretur. Quod his verbis Augustinus supra docuit: *Lignum vitæ aderat, ne hominem senecta dissolveret.* Et iterum: *Quamdiu in creatoris lege duravit, dignus fuit edere de arbore vitæ, ut mori non posset. Neque enim corpus tale erat, ut dissolvi esset impossibile, sed fructus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat.*

26. *Declaratur quo modo per lignum vitæ non solum mors sed passio omnis corruptiva vitaretur.*—Quomodo autem hoc modo no solum mors, sed etiam passio corruptiva vitaretur, intelligi poterit advertendo temperamentum unicuique homini conveniens, et connaturale non consistere in indivisibili, sed habere aliquam latitudinem intra quam variari potest secundum aliquam intensionem primarum qualitatum sine proprio defectu, vel læsione corporis. Imo aliquando cum perfectione, et augmento : aliquando vero cum consistentia in statu naturali. Circa hanc ergo latitudinem poterat per continuam nutritionem alteratio aliqua, et mutatio crescere ultra terminos illius latitudinis, sed priusquam ad illum terminum corporis dispositio perveniret, adhibendus erat fructus ligni vitæ, quo illa dispositio corporis ad optimum statum intra illam latitudinem reduceretur, vel (ut bene Cajetanus notavit) ne unquam ad præternaturalem statum perveniret, præservaretur. Quod his verbis docuisse mihi videtur Augustinus, l. 13, de Civit., cap. 23, dicens : *Primus homo de terra terrenus in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiæ meritum servabatur. Ideo corpus ejus, quod cibo, et potu egebat, ne fame afficeretur, ac siti, et non immortalitate illa absoluta, atque indissolubili, sed ligno vitæ a mortis necessitate prohibebatur, atque juventutis flore*

tenebatur, non spirituale, sed animale fuisse, non dubium est.

CAPUT XV.

DE LIGNO VITÆ, ET QUOMODO, QUANTAQUE EFFICACIA HOMINI IMMORTALITATEM LARGIRETUR.

1. *Prima assertio de quidditate ligni vitæ certa ex fide.*—Tria in titulo insinuantur, quid fuerit lignum illud, qualisque et quanta efficacia ejus fuerit. Primo ergo dico, lignum illud fuisse veram arborem sensibilem fructum ad comedendum aptum naturaliter producentem. Quod censeo de fide certum, oppositumque ad errorem Origenis, qui historiam de Paradiso ad metaphoras traduxit, pertinere. Probaturque manifeste ex contextu Gen. 2 : *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave, lignumque vitæ in medio Paradisi, et lignum scientiæ boni et mali.* Sicut ergo cætera ligna, et lignum etiam scientiæ arbores fuerunt sensibiles, ita et lignum vitæ. Et verbum *produxit,* quod in omnia cadit, ostendit ex eadem terra, et ex eodem genere creationis fuisse lignum vitæ cum cæteris factum. Unde consequenter manifestum est, fructus illius arboris fuisse quemdam corporalem cibum, sicut fuit etiam fructus ligni scientiæ, ut constat ex Gen. 3. Unde cum sancti dicunt, sapientiam, aut Eucharistiam esse lignum vitæ, id intelligendum est in sensu spirituali, seu per quamdam significationem, sicut Prov. 3, de sapientia dicitur : *Lignum vitæ est his, qui apprehenderint eam.* Quod ita exponit Augustinus 2, de Peccat. merit., cap. 21, dicens, cibum illius arboris fuisse figuram sapientiæ, quia sicut illa arbor erat in corporali Paradiso, ita sapientia est in spirituali, et sicut hæc arbor sensibilis exterioris hominis, ita sapientia interioris hominis sensibus præbet vigorem. Quod in aliis locis, præsertim super Genesim sæpe repetit. Cujus autem speciei illa fuerit, ignotum nobis est.

2. *Secunda assertio de efficacia connaturali illius fructus ad reparandum vitam.*—Deinde dicimus fructum illius arboris per propriam efficaciam sibi connaturalem contulisse homini vigorem illum, seu renovationem. Itaque valde errant, qui dicunt, illam arborem seu fructum ejus tantum fuisse figuram illius effectus, et incorruptionis, quam Deus daturus esset homini, si non peccasset, quod sensit Eugubius, in cap. 1, Gen.. refellitur autem sufficienter ex illis verbis Gen. 3. *Ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum. Et emisit eum Dominus Deus de Paradiso.* Si enim fructus ille non conferret hunc effectum, sed Deus ad præsentiam ejus, non oporteret Adamum ejicere de Paradiso, ne comedendo de illo cibo particeps fieret immortalitatis. Quia Deus non promiserat illum effectum, nisi homini in sua obedientia perseveranti, et ita post transgressionem non tenebatur legem illam, vel pactum aut significationem servare. Atque eadem verba isto modo inducta etiam probant, illam efficaciam fuisse per virtutem connaturalem illi arbori, et fructui ejus, et non tantum per supernaturalem virtutem, aut elevationem Dei, ut Bonaventura et Gabriel existimarunt. Et indicant Gen. 2. Eucherius et Beda. Imo etiam Augustinus, lib. 8, Gen. ad lit. eamdem sententiam indicat, dum ait, cibum illum contulisse talem effectum *nonnulla inspiratione salubritatis occultæ.* Et quia statim inter miracula Dei computat, quod cibus ille immortalitatem efficeret. Sed pie exponi potest eodem modo, quo aliqua singularia opera dici solent, quasi miracula naturæ. Absolute tamen loquendo verisimilius est virtutem illam fuisse naturalem. Nam si virtus erat supernaturalis, cum solum esset data vel promissa pro hominibus præcepto Dei obtemperantibus, quamvis post peccatum de illa arbore comederent, fructum immortalitatis non acciperent. Sicut nunc, licet Eucharistia virtutem supernaturalem habeat ad sanctificandos recipientes, non omnes, qui illam sumunt, fructum illum recipiunt, si bene dispositi non sint, quia non est data illa virtus pro omnibus simpliciter, sed tantum pro digne sumentibus. Ergo e contrario si Adam post peccatum, comedendo de ligno vitæ immortalitatem consequeretur, ut verbis illis docetur, profecto non erat supernaturalis talis virtus, sed ex naturali, et intrinseca facultate illius fructus procedebat. Et hoc sentiunt D. Thomas, Scotus, et alii auctores statim allegandi.

3. *Enucleatur amplius assertio, notando dupliciter potuisse cibum illum conservare corpus.*—Dicimus autem, illum effectum fuisse a virtute activa, et per propriam efficaciam illius cibi in corpus hominis, quia sola dispositio, vel quasi materialis causalitas, non poterat ad effectum illum esse sufficiens. Duobus enim modis potest intelligi cibum aliquem esse corpori humano naturaliter convenientem ad conservandum, vel confortandum illud. Pri-

mo, quasi materialiter tantum, videlicet, quia talis cibus ratione sui temperamenti, et qualitatum, quibus disponitur, facile convertitur in substantiam corporis humani, et postquam conversus est, illæmet qualitates, quæ in ipso erant, in homine manent (sive sint eædem numero, sive specie, parum enim hoc in præsenti refert) et illud commode afficiunt, et suo modo formaliter illud confortant, et protegunt. Alio modo potest cibus confortare corpus efficienter, nimirum vel per novas qualitates ipsum temperamentum connaturale corpori perficiendo, ac reparando, si quid in illo diminutum fuerat, vel intendendo nativas qualitates, et alias remittendo. Prior ergo modus non solum possibilis est, sed etiam frequens, non tamen fuisset sufficiens ad conferendam homini vitæ perpetuitatem in corpore animali, quia per solum illum modum non reparatur diminutio naturalis caloris, a quo pendet corporis conservatio. Necessaria ergo fuit virtus activa in illo fructu ut posset temperamentum hominis, a quo vita pendet, perfecte restaurare. Nec est, cur impossibile existimetur, fructum unius arboris habuisse hanc virtutem connaturalem, quia ille effectus de se naturalis ordinis est, et finitæ perfectionis, imo non excederet gradum formarum accidentalium : ergo non repugnat virtutem activam ejus connaturalem esse alicui arbori, seu fructui ejus. Et ita sentit de virtute illius fructus Rupertus, l. 3, in Gen., c. 3, et Hugo de S. Victore, in Annotat. Gen., cap. 7, et Glossa ordinaria, Gen. 2, ubi Lipomanus alios refert, et D. Thomas, dicta q. 97, a. 4, et ibi Cajetanus, Durandus, Scotus et Gabriel in 2, dist. 19.

4. *Assertio tertia de virtute ejusdem cibi ad conservandam vitam quantumlibet longam.* — Ex quo ulterius addimus, cibum illum habuisse virtutem conservandi vitam, non tantum ad longum tempus, sed perpetuo, seu pro quacumque temporis diuturnitate, non tamen semel tantum sumptus, sed sæpius temporibus opportunis. Ita explicat satis dilucide hunc effectum D. Thomas, dicta q. 97, a. 4, et est consentaneum Augustino 3, de Civit., cap. 20, ubi inter alia dicit : *De ligno vitæ propterea gustabant, ne mors undecumque subreperet, vel senectute confecti, decursis temporum spatiis, interirent*, et cap. 23, postquam dixerat, *quod ligno vitæ corpus a mortis necessitate prohibebatur, atque in juventutis flore tenebatur* addit de homine post peccatum : *et alimentis extra Paradisum non negatis, a ligno tamen vitæ prohibitus traditus est vetustate finiendus in ea duntaxat vita, quam posset in Paradiso, nisi peccasset habere perpetuam.* Et idem sentit, lib. 11, Gen., ad lit., cap. 40, et libr. 1, de Peccat. merit., cap. 3, *Habebat Adam de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, et de ligno vitæ stabilitatem contra vetustatem* : et Chrysostomus, homil. 18, in Genes. ubi ait, potuisse Adam, si voluisset, de ligno vitæ vesci, quod perpetuam illi contulisset vitam, eumque immortalem fecisset. Et infra exponens dicta verba Gen. dicit : *Ne nunc et lignum, quod vitam præbet continuam, attingere audeat*, etc. Idem sentit Magister, dist. 19, ubi Gabriel, a. 3, dub. 1, et Durandus, q. 2, quamvis in 1, dubius videatur.

5. *Ratio pro assertione.* — *Quoties gustandum de fructu ut vitam tueretur, ignotum.* — Ratio autem est, quia fructus ligni vitæ non tantum alebat corpus per modum cibi, sed etiam reficiebat, et confortabat, seu reparabat per modum medicinæ, ut ait auctor illius quæstionis 19, novi, et veteris Testamenti. Unde infert, *Sic erat homini quasi inexpugnabilis murus*, utique cibus ille contra mortem, *quia corporis corruptionem inhibebat*, ut prius dixerat. Probatur autem hæc illatio, quia ille fructus semel sumptus post annum, verbi gratia, restituebat temperamentum calidi, et humidi ad illum statum, in quo in principio illius anni fuerat : ergo iterum sumptus post alium annum ad eumdem statum corpus reduceret, et sic per singulos annos : ergo pro quocumque annorum numero posset eodem modo corpus immortale conservare. Loquor de annis solum gratia exempli, nam idem erit de quocumque breviori tempore, multiplicando cum proportione sumptiones ejusdem fructus : solum ergo oportet, ut aliquod certum tempus determinetur virtuti fructus proportionatum. Quod sane tempus quantum esset, nos quidem ignoramus, tamen in statu innocentiæ hominibus notum esset, ut convenientibus temporibus illo remedio uti possent.

6. *Ruperti sententia unicam sumptionem suffecisse ad vivendum.* — Contra hanc vero sententiam duæ occurrunt inter se extreme oppositæ. Prima est Ruperti, lib. 3. Gen., ad lit., cap. 30, ubi dicit non fuisse necessarium frequentari illum cibum ad vitæ perpetuitatem, sed semel tantum sumptum illam daturum fuisse. Probat ex verbis illis, *ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitæ : et comedat, et vivat in æternum.* Nam Deus non dixit, et sæpius sumat, sed tantum, *et sumat* : ergo una assumptio ad illum effec-

tum sufficeret. Et specialiter ponderat particulam *forte* et ex ea colligit, Adam nescivisse virtutem ligni vitæ, et ideo non potuisse post lapsum ex certa scientia, et intentione comedere de illo ligno contra mortem, potuisse tamen casu, et ideo dictum esse *ne forte*. Et inde concludit non fuisse necessarium frequentem usum, nam ea, quæ casu fiunt, non frequentantur, ac proinde unum actum casu contingentem, sufficientem fuisse. Et ad hoc confirmandum adducit exempla herbarum medicinalium, quæ mirabiles habent virtutes ad fovenda, et conservanda humana corpora.

7. *Refellitur primo ex ratione D. Thomæ. —Refellitur secundo.*—Sed hæc sententia verisimilis non est, et optime refellitur ratione D. Thomæ, quia virtus illius fructus finita erat. Addo etiam, fuisse corruptibilem, nam et arbor corruptibilis erat, ut fructus ipse in substantiam manducantis illum converteretur. Ergo etiam effectus ejus, quem semel sumptus faceret in corpore humano, esset finitus, et diminutioni, ac corruptioni obnoxius, quia non redderet corpus inalterabile et intrinsece, ita impassibile, ut post unam sumptionem illius fructus, amplius cibi, et potus indigens non esset : ergo effectus ille posset postea iterum perdi post continuam nutritionem : ergo si non amplius remedium ejusdem fructus applicaretur, profecto corpus diuturnitate temporis senesceret, ac tandem deficeret. Et declaratur argumento facto, ponamus enim Adam creatum in optimo statu vitæ, et complexionis suæ per annum, vel quodlibet aliud designatum tempus vixisse, cibum sumendo ex aliis lignis Paradisi, et postea semel comedere de ligno vitæ. Tunc certe per illam sumptionem ad summum reducetur ad illum optimum statum, in quo creatus fuit, quia vel non poterat esse melior, vel si melior fingitur, non esset naturalis, nec corpori humano accommodatus. Ergo post primam sumptionem utendo iterum aliis cibis, ille optimus status iterum minueretur : ergo ne tandem corrumperetur, necessarium illi fuisset iterum sumi de ligno vitæ.

8. *Ad locum Genesis et alia pro Ruperto in num.* 6. — Nec verba Genesis quæ expendit Rupertus, aliquid urgent. Nam verbum *ne sumat,* indefinite positum nec unicam, nec repetitam sumptionem indicat, sed abstracte, seu indefinite ponitur, *ne sumat,* utique quantum necessarium fuerit ad vivendum in æternum. Nec etiam est verisimile, Adam ignorasse lignum vitæ, et propriam rationem, ac virtutem ejus. Quia illa cognitio erat in statu maxime necessaria, Adam autem habuit illum statum undique perfectum. Item quia habebat scientiam aliarum arborum, et fructuum : cur ergo illam ignorasset ? Item particula *forte* non hoc significat, et sine fundamento ita inducitur, quia, ut illo modo Deus loqueretur, satis erat non necessarium, sed tantum contingens fuisse, ut Adam manens in Paradiso sumeret de ligno vitæ. Imo etiam erat contingens, quod sumendo de ligno vitæ post peccatum in æternum viveret, ut statim declarabimus. Denique in contrarium nos expendere possumus particulam *etiam*, cum Deus dicit, *et sumat etiam de ligno vitæ*. Nam per illam fit relatio ad sumptionem de ligno scientiæ, id est, ut sicut de illo sumpsit, ita de hoc sumat. Ergo sicut de priori sumpsit ex certa scientia, et contra Dei institutionem, ita significavit Deus, voluisse præcavere, ne Adam ex certa scientia, et contra Dei voluntatem, qui pœnam mortis fuerat comminatus ad impediendam illius pœnæ executionem, de ligno vitæ sumere tentaret. Aliæ vero conjecturæ, quas adducit Rupertus sunt optimæ ad suadendum, potuisse illam arborem habuisse virtutem naturalem ad illum effectum pro aliquo tempore durabilem efficiendum non vero perpetuum, et inconsumptibilem.

9. *Scoti sententia dictum fructum non conservare vitam semper, sed diu etiam frequenter sumptum.*—Nihilominus est alia opinio extreme contraria quæ negat potuisse illum fructum, etiam sæpius sumptum conservare corpus immortale per quodlibet tempus in infinitum, sed solum pro aliquo diuturno, et longævo tempore, Ita sentit Scotus, in 2, dist. 16, dicens, homines in statu innocentiæ nunquam fuisse morituros, non quia in illo statu manentes potuissent perpetuo vivere ex vi fructus ligni vitæ, cum aliis privilegiis illius status : sed quia diuturno tempore possent ex vi illius status conservari, et antequam illud tempus finiretur, si in innocentia perseverarent, ad vitam beatitudinis simpliciter immortalem transferrentur. Fundamentum Scoti est, quia fructus ligni vitæ nunquam integre restitueret, corpus hominis ad priorem statum, nec posset efficere, quin in die debilius redderetur. Quod probat, quia natura debilitata frequenti, et continua actione, et repassione nutritionis non posset confortari ligno vitæ, nisi convertendo fructum ejus in substantiam suam, sed illud conversum non esset nobilius, quam convertens : ergo propter nutrimentum illius fructus nun-

quam posset corpus hominis ad priorem statum redire. Imo convertendo in se fructum illius arboris magis debilitaretur, propter repassionem ab illo, sicut ab aliis fructibus.

10. *Cajetani sententia partim assentiens Scoto, partem dissentiens.*—Et huic sententiæ ex parte assentit Cajetanus et ex parte dissentit. Putat enim ille, hominem in statu innocentiæ habuisse vim resistendi actioni contrariæ agentis per qualitatem supernaturalem et spiritualem animæ inditam, et ideo dicit, durante innocentia, potuisse hominem perpetuo conservari per fructum arboris vitæ, quia convertendo illum in se, confortaretur et roboraretur ab eo, et ab illo non repateretur propter dictam ex parte animæ resistentiam. In hoc igitur ab Scoto dissentit. Addit vero sublata illa resistentia non potuisse fructum arboris vitæ restituere ad pristinum statum naturalem calorem debilitatum, quia reactione sua aliqua ex parte illum debilitaret, et ideo si post peccatum homo sumeret de ligno vitæ, non tantum semel, sed etiam sæpius, non fuisse perpetuo victurum, sed tantum ad longum tempus. In quo sensu putat dixisse Deum de homine jam lapso : *Ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum,* id est, tempore diuturno.

11. *Refutatur Scotus.* — Sed neutra sententia placet, nam imprimis si fundamentum Scoti aliquid valeret, non solum probaret fructum ligni vitæ non potuisse integre separare diminutionem caloris factam, sed etiam parum aut nihil naturam debilitatam confortare potuisse : quia, ut ipse ait, *conversum non potuit esse nobilius, quam convertens :* imo per illud natura debilitata amplius debilitaretur. Si autem hoc verum esset, non solum non daret fructus ille vitæ perpetuitatem, verumetiam nec diuturnitatem. Secundo ac præcipue deficit Scotus quia tantum considerare voluit fructum illum ut cibum, et non ut medicinam, seu pharmacum, habens virtutem agendi, et confortandi calorem naturalem, priusquam in substantiam aliti converteretur, cum tamen fructus ille, ut supra diximus, utramque rationem, et virtutem haberet. Unde tantum abest, ut per reactionem illius cibi amplius natura hominis debilitaretur, ut potius confortaretur. Ex quo etiam fit, ut eo tempore quo fructus ille converteretur in substantiam aliti, jam convertens esset confortatum, et ideo posset etiam conversum esse perfectius dispositum, quam esset ipsum convertens in principio, quando fructum sumpsit, quia illa conversio in aliquo tempore facta est, et in illo tempore potuit homo ab eodem fructu confortari, ut ipsummet fructum melius posset in se convertere. Et confirmatur, quia alias diuturnitate temporis homines in statu innocentiæ debilitarentur, et quodammodo senescerent, nec possent in statu consistentiæ conservari, nedum ad statum juventutis restitui, quia est contra Augustinum citato loco et contra communem sententiam, et illius status existimationem.

12. *Refutatur etiam Cajetanus multipliciter. — Exponitur D. Thomas.* —Et hinc facile rejicitur altera sententia Cajetani. Nam imprimis illa resistentia per qualitatem intrinsecam falso asseritur, ut jam dixi capite præcedenti n. 22. Deinde si illa daretur, non minus resisteret aliis cibis, quam fructui ligni vitæ : ac proinde fructus ille non esset necessarius, quia ex aliis cibis nulla debilitatio secuta fuisset. Tertio illa resistentia respectu ligni vitæ potius obesset, quam prodesset ad immortalitatem, quia actio ligni vitæ non destructiva, sed conservativa vitæ esset. Qua propter etiam videtur defecisse Cajetanus non considerando fructum illum, ut salutarem causam efficientem, sed tantum ut nutritionis materiam, seu alimentum; et ideo dixit lignum vitæ non fuisse habiturum æqualem effectum in homine post lapsum, ac haberet in statu innocentiæ, quia post lapsum deesset qualitas resistens ex parte hominis, et ideo etiam ex reactione illius cibi aliquam diminutionem caloris naturalis pateretur, quam antea propter resistentiam non patiebatur. Nos vero dicimus ex parte fructus non fuisse futurum minorem effectum, tum quia etiam in statu innocentiæ nulla erat resistentia ab intrinseco, ut dixi : tum etiam quia actio illius fructus, quatenus medicamentum erat, non diminuebat, sed confortabat potius calorem naturalem, atque ita resistentia illa potius poterat obesse, quam prodesse ad vitam conservandam. Dixi autem, *quantum est ex parte sua,* quia aliunde posset effectus illius cibi magis impediri in statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ, quia in illo statu multo temperantius viveret homo, et levioribus cibis, minusque naturalem calorem minuentibus uteretur, quam in statu naturæ lapsæ, et e contrario in hoc statu sunt plures aliæ causæ extrinsecæ, quæ possunt humores corrumpere, et naturalem calorem, vel nimium minuere, vel augere, quæ causæ non possunt hujusmodi passiones in homine efficere, si in innocentia perseveraret. Ob has ergo causas non posset fructus ligni vitæ tam inte-

gre reparare, et quasi renovare corpus corruptibile post peccatum, sicut antea potuisset. Erat enim virtutis finitæ, et ideo non poterat æqualiter majorem resistentiam vincere : et similiter habebat determinatum effectum, ideoque non posset omnem morbum depellere, neque omnibus contrariis obsistere, et in hoc sensu intelligendum est, quod D. Thomas 2, 2, q. 164, art. 2, ad 6, dicit : *Quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare.* Quod etiam docet Lyranus, Lipomanus et alii in Genes. Qui consequenter exponunt verba illa, *et vivat in æternum,* id est, in longævum tempus, sicut dixit Cajetanus. Est enim hoc verum consideratis aliis causis mortis, quæ in statu peccati suam vim exercent, et possunt resistere efficacitati ligni vitæ, quia cibus ille non erat sufficiens causa immortalitatis, sed solum subveniebat cuidam defectui. Nihilominus tamen *quantum est ex se,* eumdem effectum haberet in statu naturæ lapsæ, et ita etiam ex parte sua posset illam perpetuo conservare, si aliæ causæ mortis non intervenirent. Et ita sentit auctor dictarum quæstionum novi, et veteris Testamenti, dicta q. 19, et sequuntur Durandus, Molina et alii.

13. *Quarta assertio bipartita de immortalitate in statu innocentiæ.* —Ex quibus tandem facile resolvitur alia quæstio, quam scholastici in 2, d. 19, de immortalitate innocentiæ tractant, an esset naturalis, vel supernaturalis. Nam cum duobus modis contingat aliquid esse supernaturale, scilicet quoad substantiam, et quoad modum, manifestum est, immortalitatem illam quoad substantiam fuisse naturalem, quoad modum vero supernaturalem. Prior pars manifesta est, quia vita, quæ eo modo conservaretur, semper esset vita naturalis, et cum proprietatibus connaturalibus corpori, quamdiu scilicet in eo tantum statu conservaretur. Nam si transferretur ad statum gloriæ, jam tunc aliud donum immortalitatis acciperet, quale nunc est in corporibus gloriosis, de quo alia ratio, et disputatio est, quæ videri potest in 2, tom. 3, p. disp. 48, sect. 2. Altera pars probatur, quia imprimis alia immortalitas non erat debita corpori humano, cum natura sua corruptibile sit. Deinde, quia illa peculiaris providentia, et protectio Dei erat futura modo extraordinario, et præter ordinarium cursum causarum naturalium, quas sæpe impedire, vel avertere extraordinario, et supernaturali modo, necessarium foret.

14. *Quorumdam opinio contra proximam assertionem et ejus fundamentum.—Refellitur et satisfit fundamento.* — Aliqui vero suadere conantur, immortalitatem illam simpliciter fuisse naturalem, vel ex parte animæ, quæ naturaliter immortalis est, et ideo ex natura rei petit corpus aliquo modo immortale, vel ex parte fructus ligni vitæ, quia virtute, et modo naturali immortalitatem conferret. Sed hæc sententia sine dubio falsa est, ut probant rationes factæ : et quia alias nec mors esset naturalis, nec illa immortalitas amissa fuisset propter peccatum, quia naturalia non amittuntur propter peccatum. Nec immortalitas animæ sufficit, quia ex natura sua postulat corpus talis materiæ, et temperamenti : ad quod per accidens sequitur corruptio, cui anima ipsa naturali virtute obsistere, aut subvenire non potest, ut latius dixit D. Thomas, 1 p., q. 76, a. 5 et 2, 2, dicta q. 164, a. 1. De fructu autem ligni vitæ imprimis dicitur, quod licet ex eo capite præservatio a morte non fieret supernaturali modo, nihilominus non erat illa causa adæquata immortalitatis, sed necessaria fuisset singularis Dei providentia, in qua modus aliquis supernaturalis includeretur. Deinde dicitur beneficium illius ligni non fuisse debitum humanæ naturæ, sed peculiari ratione concessum quasi in præmium obedientiæ, si in ea perseveraretur, et non alio modo, ideo que etiam ex ea parte immortalitatem illam quoad modum supernaturalem fuisse.

CAPUT XVI.

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ PECULIARE DOMINIUM, TANQUAM PROPRIUM ILLIUS STATUS DONUM, AC BENEFICIUM ACCEPERIT.

1. *Tractandæ quæstionis occasio ex verbis Genesis.* — Hactenus explicuimus bona veluti intrinseca, quæ homini in statu innocentiæ concessa sunt: nunc de extrinsecis aliquid adjiciendum est, propter verba Gen. 1 : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis universæque terræ ; omnique reptili, quod movetur in terra.* Et infra : *Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animalibus, quæ moventur super terram.* Ex quibus verbis manifestum est, Deum in principio mundi dominium cæterorum animantium primis hominibus tribuisse, nam

verba ejus tanquam supremi Domini efficacia sunt, et per illa concessionem, et translationem hujus dominii aperte significavit. Dubium vero est, an dominium illud fuerit tanquam aliquid naturaliter consequens ex sola hominis natura, secundum se spectata, an vero fuerit aliquod speciale beneficium, pro illo statu innocentiæ peculiariter a Deo collatum.

2. *Arguitur primo pro parte negante. — Arguitur secundo. — Effugium.* — Ratio dubitandi, quæ priorem partem suadet, imprimis sumi potest ex verbis illis : *Faciamus hominem ad imaginem, et præsit,* etc., ubi illa duo ita connectuntur, ut secundum ex primo consequi significetur. Sed esse ad imaginem non est aliquid peculiare status innocentiæ, sed ad puram essentiam, et naturam hominis pertinet : ergo etiam prælatio illa, et dominium homini in sua creatione datum, fuit aliquid mere naturale, puram hominis naturam consequens. Secundo, quia bona propria status innocentiæ per peccatum amissa sunt, et e contrario illa, quæ post peccatum permanserunt, naturam humanam secundum se spectatam consequuntur. Sed dominium externarum rerum, tam animantium, quam non animantium in homine post peccatum mansit, ut ipso usu, et ratione constat : ergo non fuit aliquid peculiare pro statu innocentiæ datum, sed mere naturale. Dicetur fortasse, hoc esse verum de communi quodam, et generali dominio : aliud vero peculiare, et majus pro statu innocentiæ datum esse.

3. *Præcluditur et arguitur tertio.—Quorumdam responsio instatur.* — Sed contra hoc argumentor tertio, quia non apparet, in quo fuerit hic excessus, vel specialis prærogativa dominii in statu innocentiæ, magis quam nunc sit. Declaratur, quia Gen. 9, dixit hominibus Deus : *Terror vester, ac tremor sit super cuncta animalia terræ, et super omnes volucres cœli, cum universis, quæ moventur super terram, omnes pisces maris manui vestræ traditi sunt.* Hoc autem dictum est hominibus jam lapsis; ergo nullum majus dominium innocentes habere potuerunt. Probatur consequentia, quia vel hic excessus est in amplitudine materiæ : et hoc non, quia omnia animalia sine exceptione etiam homini lapso subjiciuntur. Unde in Ps. 8, dicitur : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus,* etc., vel excessus est in modo potestatis, et hæc etiam non videtur fuisse major in statu innocentiæ, quam illis verbis describatur. Nam eisdem fere verbis ex Gen. 9, utitur Sapiens loquens de primo homine, Eccl. 17 : *Dedit illi potestatem eorum, quæ sunt super terram, posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium.* Quod si quis dicat, ita fuisse animalia subjecta primo homini : ut ad nutum ei parerent. Hoc certene que ullo testimonio Scripturæ probari potest, nec sine miraculo fieri poterat. Sicut nunc inter sanctorum Martyrum, et aliquorum confessorum, ac Prophetarum miracula computantur, quod interdum animalia etiam ferocia dicto modo eis obedirent, vel mansueta, vel subjecta se illis ostenderent : dicere autem hoc miraculum futurum fuisse perpetuo in statu innocentiæ, difficile creditu est, cum in Scriptura non sit revelatum.

4. *Instatur amplius.* — Quin potius dominium, quod homo nunc habet in hoc statu, in duobus videtur excedere. Primo in materia, quia in principio solum est datum dominium in animalia bruta : nunc autem etiam ad homines extenditur. Secundo in usu, quia prius non poterant homines uti animalibus in cibum, aut operimentum, nec ad alia laboriosa opera, ad quæ omnia nunc illis utuntur. Nam, in dicto cap. 9 Gen., specialiter addit Deus, *et omne, quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum, quasi olera virentia dedi vobis omnia.* Primis autem hominibus solum dictum fuerat : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna,* etc., *ut sint vobis in escam.* Unde vix apparet, quem usum habere potuerit in bruta animalia dominium illud hominibus datum, si status innocentiæ duraret.

5. *Distinguuntur pro resolutione tria, scilicet capacitas, potestas, usus.*—Tria possumus in hoc dominio distinguere scilicet, capacitatem, potestatem, et usum, seu statum dominandi. Hæc enim tria adeo distincta sunt, ut sint etiam separabilia, non quidem mutuo, quia posteriora necessario supponunt priora, tamen e contrario priora possunt a posterioribus sejungi. Homo enim capax est regni, quamvis neque potestatem, neque actum imperandi habeat : et rex, qui per tyrannidem privatus est regno, non solum capacitatem, sed etiam dominium habet, quamvis imperandi usu careat, qui autem et dominus est, et rem suam possidet, usum illius habet, si vult. Hæc igitur tria in præsenti explicanda sunt et sic facile res ipsa intelligetur, et difficultates propositæ solventur. Sciendum tamen est, ex illis tribus, dominium proprie consistere in secundo. Quia dominium juxta communem, et receptum

morem non dicit actum secundum, sed primum, unde usus, qui est veluti actus secundus, a dominio procedit, et e converso definiri solet dominium, quod sit jus utendi, etc., est ergo dominium actus primus per modum principii activi, et ideo proprie non consistit in sola capacitate remota, quæ respectu dominii solum est per modum potentiæ passivæ, sed in potestate, quæ est veluti principium actus imperandi, vel utendi.

6. *Prima assertio de capacitate dominandi. — Probatur primo respectu irrationalium.* — Primo igitur dicimus, capacitatem dominii convenire homini naturaliter ex eo quod ad imaginem Dei factus est. Hoc per se manifestum est, nam homo propter rationem, et libertatem est ad imaginem Dei, et propter easdem proprietates est capax dominii, et ideo reliqua animantia capacia dominii non sunt, quia rationis usum non habent, neque libertatem. Atque hoc imprimis indicatur in verbis illis Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, et præsit*, id est, et possit præesse, particula enim *præsit*, vel potestative potest exponi, vel certe capacitatem dominandi imprimis supponit; et ita Augustinus sæpe dicit, per illa verba, *et præsit*, etc., significatum esse, hominem factum esse ad imaginem Dei secundum rationem, nam animalia omnia subjecta sunt homini, quia habet intellectum, quem illa non habent, ut ait lib. 1, Genes., contra Manich., cap. 18 et 20, et lib. 3, Genes. ad lit., cap. 20. Unde quantum ad hanc capacitatem mansit hoc dominium in hominibus lapsis : nam sicut in eis integra mansit imago Dei quoad substantiam ejus, ut supra ostendimus, ita etiam dominandi capacitas conservata est.

7. *Probatur deinde respectu rationalium.* — Addere etiam possumus, hominem, ut est ad ad imaginem Dei, non solum habere capacitatem dominandi brutis animalibus, sed etiam rationalibus, id est, hominibus. Quia per rationem non solum potest homo discernere, ordinare, ac disponere ea, quæ pertinent ad animalia bruta, sed etiam quæ ad homines spectant, et multo facilius, ac proprius potest illis imperare. Imo addo, etiam esse hominem capacem dominii in Angelos, nam si homo potest judicare Angelos, teste Paulo, cur non poterat etiam illis dominari? Item Christus Dominus etiam ut homo vere est Dominus Angelorum, eisque potest præcipere, et imperare, ut docet Paulus ad Hebr. 2, ubi de Christo specialiter exponit illud Psalm. 8 : *Constituisti eum super opera manuum tuarum : omnia subjecisti sub pedibus ejus*, et addit : *In eo enim, quod omnia ei subjecit, nihil dimisit, non subjectum ei*, volens concludere etiam Angelos esse subjectos ei. De quo alibi dictum est, nam hic solum ab effectu ostendimus, esse in humana natura capacitatem ad dominandum Angelis. Potest autem notari discrimen, nam ad dominandum aliis rebus infra Angelos, habet homo naturalem capacitatem, ut constat : ad dominandum vero Angelis solum habet obedientialem. Quia ex natura rei Angeli sunt excellentiores homine, et altioris ordinis, et ideo non potest homini naturaliter competere dominium in Angelos, ideoque etiam in statu innocentiæ tale dominium non habuisset, ut notat D. Thomas, 1 p., q. 96, art. 2. Per gratiam vero potuit homo elevari ad statum, in quo esset simpliciter dignior, et excellentior Angelis, et ideo dicimus habuisse capacitatem saltem obedientialem dominandi Angelis.

8. *Assertio secunda de potestate dominii trimembris.— Unde probentur duo priora membra. — Pro tertio membro probando notantur duo in dominio inclusa. — Primum est potentia veluti executiva et physica.*— Secundo dicendum est, hominem ex vi creationis, et naturæ suæ habere potestatem et dominium inferiorum animalium, et hanc etiam post peccatum retinuisse, quamvis in statu innocentiæ altiori modo illam haberet. Duas priores partes hujus assertionis probant duæ primæ rationes dubitandi in principio positæ in num. 2. Ut autem tertiam partem probemus, simulque tertiæ rationi dubitandi respondeamus, advertere oportet, hoc dominium, quatenus naturale est circa animalia bruta, duo includere, unum est (ut ita dicam) physicum et naturale, aliud morale. Primum consistit in naturali potestate quam homo habet ad subjicienda sibi bruta animalia, et utendum illis, vel eis imperandum, quantum capacia sunt, vel ea cogendo, vel etiam interficiendo, si opus sit, et quanquam hæc omnia non eadem facilitate et modo possit homo exequi in omnia animalia, quia multa sunt viribus fortiora et naturaliter ferocia, et quæ non solum resistunt homini, sed etiam illum aggrediuntur et vincunt : nihilominus ratione, arte et industria homo vincit omnia tam terrestria, quam aquatilia et volatilia, et quædam mitigat : alia quodammodo instruit, juxta eorum capacitatem, vel ad suam utilitatem, vel ad jucunditatem : alia vero occidit, vel ad suos usus, vel ne aliis noceant, et sic dixit Jacobus in sua Canonic., cap. 3 : *Omnem*

naturam bestiarum volucrum, et serpentum cæterorumque domari, et domitam esse a natura humana, et explicat eleganter Basilius, homilia decima in Genesim, et Gregorius Nissenus, Orat. in verba illa: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem,* etc., et libro de Opificio mundi, capite septimo, et attigit Augustinus, lib. 9, Genes. ad litter., cap. 14, et lib. 83, Quæst. quæst. 13. Igitur hanc totam potestatem vocamus physicam, quia non consistit in peculiari jure dominandi, aut utendi, quod statim explicabimus, sed in naturali industria et efficacia, quam homo tum per vires corporis, tum maxime per discursum et rationem exercere potest. Unde etiam dici potest hæc potentia executiva, quæ ad proprium dominium non sufficit, nam Angelus similem potestatem et majorem habet in homines, et non propterea naturale dominium in illos habet, imo etiam unus homo in alium similem potestatem exercere valet, etiamsi dominus ejus non sit, quando non jure, sed facto tantum id potest.

9. *Secundum est jus seu potestas moralis.* — Unde secundo requiritur ad dominium jus utendi dicta potestate, quod jus potestatem moralem merito appellamus, quia non addit homini aliquam entitatem, vel qualitatem, sed solam moralem facultatem, ut licite et sine alterius injuria possit uti rebus illis, quarum est dominus. Hoc ergo jus habuit etiam homo ex vi suæ creationis, estque illi naturale respectu inferiorum animalium, quia et naturaliter sunt propter hominem, et illis nulla injuria fieri potest in quocumque illorum usu, et ideo, pura hominis inspecta natura, licitum ei est uti his animalibus in quemcumque honestum usum. Dices, hæc animalia principaliter sunt sub dominio Dei: ergo non potest homo ex vi suæ naturæ habere proprium jus utendi illis suo arbitrio nisi peculiari Dei beneficio illi donetur. Respondemus, verum quidem esse hoc dominium ex dono Dei homini competere: nihilominus tamen naturale dici, quia naturam ipsam consequitur, estque ei quodammodo debitum, et usus ejus naturaliter licitus est, nisi specialiter prohibeatur. Sicut fuisset licitum Adamo edere de ligno scientiæ boni et mali, nisi ei fuisset specialiter prohibitum. Unde etiam Aristoteles 1, Politicor., c. 5, dixit, naturam omnia inferiora, hominum gratia, fecisse, et ideo venationem, piscationem, et omnem aliam similem rerum acquisitionem ex natura rei justam esse. Quod optime ex ipso naturæ ordine et convenienti Dei providentia, naturali perfectione hominis supposita, explicat D. Thomas, dicta q. 96, art. 1.

10. *Probatur jam tertium membrum assertionis ratione D. Thomæ.*—Tertio probandum superest, aliquod majus dominium habuisse Adamum in statu innocentiæ, quam post peccatum habeat. Ratio autem est, quia, ut ait D. Thomas, dicto art. 1, ad quartum in ultimis verbis, omnia animantia tunc per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt. Sicut ergo ex parte animalium major esset subjectio, quasi divinitus indita, etiam ex parte hominis major esset potestas et facilitas dominandi. Quod autem tunc animalia peculiari modo, et instinctu perfecte homini obedirent, indicatum imprimis est Genes. 2, quando Deus adduxit omnia animalia ad Adam, ut singulis nomina imponeret, quasi tradens illi possessionem eorum, quorum dominium jam dederat, ipsisque animantibus quodammodo præbens peculiarem sui domini cognitionem, cui ad nutum obedire oportebat, ut eleganter expendit Chrysostomus, hom. 14, in Genes. Secundo, erat hoc maxime consentaneum perfectioni illius status, in quo ita erant omnia recte ordinata, ut inferiora perfecte superioribus obedirent, quamdiu homo in divina obedientia persisteret: et ideo sicut inferior appetitus in ipsomet homine perfecte subjectus erat rationi, ita etiam perfecte essent homini subjecta. Tertio etiam erat hoc aliquo modo necessarium, ut homo sine difficultate et labore posset hanc potestatem et dominium exercere. Maxime vero necessarium erat, ut omnia animalia etiam quæ ferocia sunt, quæ nunc ab hominibus timentur, quia ab eis lædi et interfici possunt, in illo statu essent homini mansueta. Nam, ut ait Augustinus 14, de Civit., cap. 10: *In illo statu, et in tanta affluentia bonorum nihil timere poterant homines, vel dolere, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet.* Unde perfecta hæc animalium obedientia ad donum immortalitatis illius status ex parte pertinebat, ut homines securi, et sine ullo timore, aut sollicitudine vivere possint, et fortasse hoc in causa fuit, ut Eva, cum ei serpens loqueretur, nihil timuerit, ut inferius latius dicemus.

11. *Satisfit tertio argumento posito in n.* 3. Et ita responsum est tertiæ difficultati in principio positæ. Jam enim explicatum est, quomodo hæc perfectio dominii ex Scriptura et

Patribus, aliisque ejus expositoribus, et quomodo ex natura illius status colligatur. Quapropter licet verba cap. 9 Genesis, et Ecclesiast. 17, magna ex parte similia videantur, nihilominus cum proportione utriusque status intelligenda sunt. Nam, ut bene notavit Cajetanus, subjectio animalium in utroque statu naturalis est, tamen in executione, seu in modo obedientiæ aliquid supernaturale erat in statu innocentiæ, quia nunc est cum aliqua contradictione et repugnantia, tunc autem nihil homini repugnaret, quod ei naturaliter debet esse subjectum, ut divus Thomas dixit, et hoc significatum est per verba illa Sapientiæ: *Posuit terrorem illius super omnem carnem,* quia peculiari modo fecit, ut omnia animantia revererentur, ac timerent hominem tanquam suum præsidentem et dominum.

12. *Ad instantiam contra responsionem ibidem factam.* — Cum autem instatur, quia hoc fuisset perpetuum quoddam miraculum: respondemus, si miraculum dicatur, quidquid est quoad modum supernaturale, verum quidem esse, privilegium illud supernaturale fuisse, tanquam naturæ non debitum, nec consequens puram naturam ipsorum animalium. Nihilominus tamen tunc non potuisset vocari miraculum, quia non esset rarum, nec præter communem et consuetam legem illius status. Nunc autem postquam illud peculiare donum per peccatum amissum est, quando per specialem gratiam aliqua ejus participatio conceditur, inter miracula computatur. Modum autem insinuat D. Thomas, art. 1 et 4, quia animalia bruta, quamvis rationem non habeant, aliquam habent æstimationem naturalem, quatenus cum homine in sensitivis facultatibus conveniunt. Unde quædam illorum quemdam naturalem instinctum, umbram prudentiæ, vel artis præ se ferentem habent, ut grues, et apes, et similia, alia vero usu et consuetudine, vel aliquali instructione mitigantur, et quodammodo familiaria et obsequentia homini fiunt. Quidquid ergo potest in his animalibus consuetudine acquiri vel perfici, potuit Deus peculiari instinctu (ut ita dicam) quasi per accidens infuso, eis tribuere. Non quidem per inhærentem habitum, ut probabilius videtur, sed per providentiam peculiarem inducendo phantasiam bruti ad eam apprehensionem, et appetitum ejus ad eam inclinationem, quæ ad parendum homini sine contrarietate, vel repugnantia magis esset accommodata.

13. *Circa proximam assertionem dubium primum.—An dominium hominis extendatur ad omnia animantia.*—Nonnulla vero dubia circa hanc partem interrogari possunt. Primum est, an hæc assertio generaliter posita de animalium subjectione aliquam patiatur limitationem. Quod dubium movetur propter Theodoretum, qui in quæstione vigesima in Genes. dixit, non universa animalia propter hominem creata esse, excipitque *cete illa grandia et feras terrestres,* et consequenter dicit, in hæc non esse datam homini potestatem. Alioqui enim ait, eorum quoque nomina addita fuissent. Hanc vero sententiam merito refellit Pererius, lib. 4, in Genes. Et improbatur primo ex verbis Scripturæ, quæ valde generalia sunt, Genes. 1 et 9, et Eccles. 17, et Psalm. 8, quorum locorum verba supra adducta sunt, et Jacobus in sua Epistola, c. 3, generatim dicit: *Omnis natura bestiarum, et volucrum, et serpentum, et cæterorum domantur, et domita sunt a natura humana.* Secundo, quia Scriptura in aliis locis docet omnia esse creata propter hominem etiam cœlum ipsum et terram, uti Moyses ait, Deuter. 4, et Paulus 1, ad Corinth. 3, dixit, *Omnia vestra sunt, sive mundus,* etc. Tertio, quia homo omnibus illis animalibus dominatur, quæ potest capere, et domare, vel mansuefacere, vel interficere, sed hoc potest homo facere et physice, seu cum effectu, et moraliter, seu licite etiam circa feras terræ, et circa cete grandia, seu balenas maris: ergo omnibus sine exceptione dominatur. Argumentum sumptum est ex Augustino, dicto lib. 9, Gen. ad lit., c. 14, dicente, datum esse homini non solum pecora et jumenta, sed etiam sævas feras, et mansuetas facere, et eis mirabiliter imperare, potentia rationis, et non corporis valeat, ubi cum potestate dominandi feras, potestatem etiam imperandi conjungit, et satis significat, potestatem esse universalem. Quam expressius docuit Basilius, hom. 10, in Exaem., ubi etiam cetorum, seu balenarum, ac leonum specialem mentionem facit. Denique experimento etiam hoc comprobatur, quapropter sine ullo fundamento exceptio illa facta est. Nec ratio insinuata a Theodoreto est alicujus momenti, quia Deus in verbis suis nullum animal in specie nominavit, sed usus est verbis indefinitis, vel distributis, *dominamini piscibus maris,* inter quos balenæ continentur, *et universis animantibus, quæ moventur super terram,* in quibus etiam feræ comprehenduntur.

14. *Dubium secundum an dictum dominium extendatur ad alia præter bruta.* — *Resolutio quoad res infra bruta.* — Secundo interrogari potest, an hoc dominium limitandum sit ad

animalia. Videtur enim hoc significari, cum specialiter dicitur, *dominamini piscibus maris*, etc., nam cum hoc dominium sit ex dono Dei solum, videtur cadere in res illas, quas ipse expressit. Respondeo, ex rebus a brutis animalibus distinctis, quædam sunt imperfectiores illis, ut plantæ, et alia mixta inanimata, vel elementia : aliæ sunt perfectiores, ut homines vel Angeli. De prioribus certum est, comprehendi sub dominio non solum specialiter pertinente ad statum innocentiæ, sed etiam communi et connaturali humanæ naturæ, ita docet D. Thomas, d. art. 2. Quod probat primo ex verbis Gen. 1 : *Et præsit universæ creaturæ*. Quæ verba nunc in vulgata leguntur, *præsit universæ terræ :* et iterum, *Replete terram et subjicite eam*. Unde Gregorius Nissenus, lib. de Opific. homin., cap. 3, dicit, *homini datum esse imperium, cum in maris pisces, tum in terræ belluas, aerisque volucres, in jumenta, in terram denique universam*. Si ergo terra hominis dominio tradita est, etiam omnia, quæ ex illa generantur. Deinde hæc omnia sunt facta propter hominem, et ad illius usum, vel immediate data sunt, vel mediate, quia plantæ datæ sunt cunctis animantibus terræ, ut habeant ad vescendum : ergo si animantia sunt sub hominis potestate, multo magis plantæ, eademque ratio est de cæteris rebus inferioribus. Notat autem D. Thomas aliter exercere hominem dominium circa animalia, quam circa inferiora, nam animalibus dominatur aliquo modo imperando, quia cum illa sint capacia cognitionis et memoriæ, ac experientiæ, possunt signis et nutibus excitari et assuefieri, ut obediant, atque ita potest homo aliquo modo illis imperare. Circa alias vero res homo exercet dominium tantum illis utendo, et executione potius, quam imperio. Et fortasse propter hanc causam expressius fuit declaratum dominium in animantia, quam in cæteras res inferiores, vel etiam quia dominium circa animantia erat in illo statu aliquo modo supernaturale : circa res vero inferiores naturale sufficiebat.

15. *Resolutio quoad res supra hominem, id est, Angelos.* — De rebus autem superioribus, ut sunt Angeli, nulla est quæstio, nam certum est, neque humanum dominium ex natura rei ad Angelos extendi, cum illi sint altioris ordinis et naturæ, neque etiam speciali privilegio primo homini concessum esse. Quia neque hoc alicubi legitur, neque est divinæ providentiæ consentaneum, quia Deus servat convenientissimum ordinem providentiæ suæ, inferiora per superiora gubernando. Unde licet in statu innocentiæ multa facerent Angeli in subsidium hominum, in iis potius Deo, quam hominibus ministrabant, vel etiam ut superiores, inferiores juvabant, sicut etiam nunc faciunt.

16. *Quoad res æquales homini videtur etiam datum dominium. — Resolutionis pars una.* — De æqualibus vero, id est, de hominibus inter se, an homini datum sit dominium in alios homines, dubitari potest, tum quia illud fundamentum dominii, quod est, factum esse hominem ad imaginem Dei, ad dominium supra homines extenditur, tum etiam, quia tale dominium est humanæ naturæ consentaneum, et potuit esse in statu innocentiæ necessarium ad hominis indemnitatem, ut neque ab aliis hominibus detrimentum aliquod pati posset, sicut de feris dicebamus. Sed quia hoc dominium de facto non fuit in usu in illo statu, ideo quæstio hæc melius et plenius infra tractabitur, explicando, qualis futurus esset ille status si Adam non peccasset ; pendet enim ex aliis, quæ prius dicenda sunt, et ideo nunc breviter dicimus, nullum peculiare dominium in alios homines datum esse Adamo in illo statu, præter illud, quod naturale est, vel quatenus aliquo modo tale esse potest, quia nihil aliud cum fundamento affirmari potest, cum scriptum, aut revelatum non sit, neque ex aliis conditionibus status innocentiæ necessario sequatur. Accepit igitur capacitatem hujus dominii, nam hæc naturalis est, et illa tantum probatur, ex verbis, *ad imaginem et similitudinem nostram*.

17. *Pars altera.*—Deinde accepit potestatem superioris in uxorem, quæ potestas aliquod genus dominii est, et est suo modo naturale jus, quoniam vir caput est mulieris, ut ait Paulus ad Ephes. 5, et ideo monet, ut mulier subdita sit viro, ad Colos. 3, et idem habetur 1, Petrus 3, quod jus sine dubio naturale est, unde etiam in statu innocentiæ servatum est. Neque contra hoc obstat, quod post peccatum dictum est mulieri, *sub viri potestate eris :* quasi illa fuerit pœna peccati, et non ex primaria institutione naturæ ; respondet enim Augustinus, lib. 11, Gen. ad lit., c. 37, significatam ibi esse servitutem quamdam, quæ est cujusdam conditionis, potius quam dilectionis, et in hoc sensu ait, maritum habere dominium in mulierem, *quod non meruit natura, sed culpa*, et Rupertus, lib. 3, in Gen., cap. 21, ponderat, non solum dixisse Deum, *sub viri potestate eris*, sed etiam addidisse, *ipse dominabitur tui*, quod aliquid amplius indicat, nempe necessitatem quamdam parendi. Quod

nos scholastico more explicare possumus, quod in statu innocentiæ fuit mulier sub potestate directiva viri, propter peccatum vero facta est sub potestate coerciva, et fortasse non solum voluit Deus declarare legitimam potestatem viri in uxorem, sed etiam prædicere, quam molesta et incommoda sæpe futura erat mulieribus illa subjectio in natura lapsa. Nam permissio hujus mali pœna peccati esse potuit. Quod potest a simili explicari ex 1, Regum 8, ubi Samuel jus regis explicuit, non tantum potestatem, sed etiam abusus ejus indicando.

18. *Assertio tertia bipartita per quam satisfit oppositis in num. 4.*—Tertio dicendum est, dominium hominis super animantia quantum ad usum aliquo modo majus esse post peccatum, quam antea, quamvis prius fuisset nobilius et perfectius. Explicatur, quia in statu innocentiæ non indigeret homo usu animalium ad sustentationem vitæ, quia ex fructibus terræ sufficienter, et sine sollicitudine, ac labore sustentaretur. Item non uteretur homo lana, aut pellibus animalium ad corporis tegumentum, quia in eo statu vestibus non indigeret. Item neque uteretur animalibus ad vehiculum, ut ait D. Thomas, dicta quæst. 91, propter corporis robur, et quia fortasse non multum peregrinaretur, neque cum labore, et defatigatione corporis nimium ambularet. In his ergo usibus excedit nunc usus hujus dominii in hominibus lapsis. At vero altera pars declaratur, quia homines uterentur his animalibus vel ad usum scientiæ, vel ad elevandam mentem in Deum, et laudandum illum ex illorum cognitione, et consideratione, vel ad honestam animi recreationem et jucunditatem, ut D. Thomas eodem loco docet. Hic autem usus ex suo genere nobilior est, et in illo statu altiori modo exerceretur. Quod intelligendum est ex vi status, et communiter, seu regulariter loquendo : nam per auxilia divinæ gratiæ fortasse datum est aliquibus hominibus in hoc statu naturæ lapsæ, ut in hoc usu creaturarum multos etiam homines status innocentiæ excesserint. Ex his vero oriebatur quæstio, an in statu innocentiæ futurus fuisset usus carnium. Item an futura essent particularia dominia, et rerum divisio. Sed hæc tractabuntur melius infra lib. 5, explicando totum illum permanentem statum sub illa hypothesi, *si primi homines non peccarent,* nunc enim, ut dixi, solum de statu primorum hominum agimus.

CAPUT XVII.

UTRUM PRIMUS HOMO IN STATU GRATIÆ CREATUS FUERIT.

1. *Introductio sequentium quæstionum.*—Hactenus solum explicuimus naturales perfectiones, quas homines in creatione sua acceperunt, et quædam dona, seu beneficia Dei illis super addita ad supplendos, vel cavendos aliquos defectus, homini in pura natura spectato connaturales, quæ dona homini dari possent, illisque indigeret, etiamsi ad supernaturalem finem et gradum non elevaretur. Imo etiam de facto aliqui theologi putant, ita fuisse hominem creatum in statu, quem vocant integritatis, et innocentiæ naturæ, sine intrinseca elevatione ad statum gratiæ, quamvis negent ex divina intentione, seu ordinatione Dei extrinseca ad supernaturalem finem fuisse creatum. Quia vero ad illum finem non pervenit homo, nec pervenire potest sine habitibus, et actibus gratiæ : ideo videndum superest, an etiam hæc supernaturalia dona primo homini collata fuerint, et quando illa receperit.

2. *Suppositio ad præsentis capitis resolutionem certa ex fide.—Stabilitur ex Concilio Arausicano.—Ex Tridentino.—Ex Patribus.*—In quo puncto imprimis supponimus tanquam de fide certum, Adam ante lapsum, gratiam sanctificantem habuisse, ita videtura perte docere Concilium Arausicanum II, dicens in can. 19 : *Natura humana etiam si in illa integritate, in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit.* Igitur ante lapsum habuit natura humana in primo patenre salutem gratiæ. Idem definire videtur Concilium Tridentinum, sessione quinta, can. 1, ubi sic inquit : *Siquis non confitetur primum hominem Adam cum mandatum Dei in Paradisi fuisset transgressus statim sanctitatem et justitiam, in qua constitus fuerat, amisisse,* etc., *anathema sit.* Ubi particula *constitutus,* in rigore non significat idem quod conditus, seu creatus, sed solum indefinite, quod ante peccatum jam esset gratiam adeptus. Sicut in can. 2, subjungit Adam *acceptam a Deo sanctitatem et justitiam perdidisse,* et sess. 6, c. 7, dicit homines in justificatione accipere veram, et Christianam justitiam, *quam Adam sua inobedientia sibi; et nobis per-*

didit, et hæc fuit antiqua, et communis Patrum traditio, ut constat ex Augustino, l. 6, Gen. ad litt., c. 24, ubi ait, nos renovari per Christum, *quia recipimus, quod perdidit primus homo :* et infra : *Renovamur ergo spiritu mentis nostræ secundum imaginem ejus, qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit, id est, deformavit gratiam amittendo.* Unde addit c. 26 : *Vide ergo quid sequatur ; Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis : ecce quod perdidit Adam per peccatum.* Et l. 14, de Civ., c. 10, describens statum primi hominis ante peccatum dicit, in eo fuisse *amorem imperturbatum in Deum, et devitationem tranquillam peccati,* ac denique habuisse *cujusdam felicitatis statum :* et lib. de Correp. et Grat., c. 11. *Quid ergo : Adam non habuit gratiam : imo vero habuit magnam,* et lib. 11, Gen. ad litt., c. 13, *post peccatum intrinsecus gratiam deserente,* et idem l. 4, contr. Jul., c. 16, et alia loca in sequenti puncto referemus.

3. Sic etiam Ambrosius, l. 6, Exaemer., c. 7, *Illa* (inquit) *anima a Deo pingitur, quæ habet in se virtutum gratiam renitentem, splendoremque pietatis. Illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriæ, et paternæ imago substantiæ. Secundum hanc imaginem, quæ refulget, pictura pretiosa est Adam ante peccatum,* et l. 4, Epist., ep. 30, ad Sabinum, *Adam* (inquit) *ante peccatum nudus erat, sed nudum se nesciebat, quia erat indutus virtutibus,* et Epist. 11, ad eumdem. *Solus erat Adam, et non est prævaricatus, quia mens ejus adhærebat Deo,* et lib. de Parad., c. 13, de primis hominibus ait, *Ante peccatum nudi erant, sed non sine virtutum integumentis,* et lib. de Noe et Arc., c. 30, *Adam* (inquit) *reus, amictu sapientiæ et justitiæ mandatorum cœlestium prævaricatione nudatus, nudum se vidit,* etc., et l. 2, Ep., ep. 13, ad Marcel. de Adamo inquit : *Agnoscis esse te nudum, quia bona indumenta fidei perdidisti,* et infra dicit amisisse peccando *incolatum Paradisi, gratiam Christi,* et similia habet lib. de Elia et Jejunio, c. 4, l. 7, in Luc., c. 10, explicando parabolam de homine, qui incidit in latrones, *qui despoliaverunt eum semivivo relicto.* Quam explicat de Adamo, *qui inoffensa beatitudine fruebatur, priusquam incideret in latrones,* id est, ut exponit, *Angelos tenebrarum qui despoliant, quæ accepimus indumenta gratiæ spiritualis,* et adjungit, *Cave ergo ne ante nuderis, sicut Adam nudatus est.* Item Cyprianus, l. de Bon. patient., dicit : *consummari nos cœlesti nativitate reparatos si similitudo divina, quam peccato Adam perdiderat, manifestetur, et luceat in nobis,* ubi per similitudinem divinam gratiam intelligit, sicut multi alii Patres exponunt verba illa, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* scilicet, ad imaginem per naturam, et similitudinem per gratiam. Unde inferius circa finem libri iterum inquit : *Adam contra cœleste præceptum cibi lethalis impatiens in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit.* Idem sentit Tertullianus, lib. de Patient., c. 5, dicens de Adamo, *Innocens erat, et Deo de proximo amicus, et Paradisi colonus.* Præterea Irenæus, lib. 3, contra hæres., cap. 10, in eodem sensu dixit Christum salutem nobis præstitisse, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem, et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus, et c. 37, clarius dicit amisisse Adam per inobedientiam quam habuit ab Spiritu sanctitatis stolam. Quod prius significavit Dionysius, c. 3, de Eccl. hierarch., in tertia ejus parte versus finem, et sic etiam dixit Basilius, lib. de Spiritu sanct., c. 15, quod *per Spiritum sanctum datur in Paradisum restitutio.* Et prius dixerat, Christum venisse, *ut homo veterem illam adoptionem, qua in jus filiorum ascitus fuerat, recipiat.* Ubi sine dubio *veterem adoptionem* vocat eam, quæ in Adamo primitus facta est. Et sic etiam dicit Cyrillus, l. 1, in Joan., cap. 15. Adam propter transgressionem gratia fuisse nudatum, et Anastasius Synaita, l. 10, in Exaemer., dicit, Adam ante transgressionem fuisse *totum lucidum, Deiformem, et imaginem quamdam Deo similem.* Quas perfectiones non nisi gratia sanctificans animæ præbet, et Moyses Barcepha, l. de Parad., p. 1, c. ult., non longe a principio quatuordecim beneficia, quæ Deus Adamo in Paradiso contulit, numerat, ex quibus nonnulla donum gratiæ indicant, nam in 6, ait : *Admisit ipsum veluti in suam familiaritatem, ut ea sese pro arbitrio oblectaret, meditationibus, contemplationibusque divinis vacans et indulgens,* et in 8, quod *maxima ipsum sapientia induit. Et in 9 quod prophetiæ dona in ipsum contulit.* Nam licet hæc dona interdum separentur a gratia, tamen quando ex peculiari favore, et benevolentia conferuntur, statum gratiæ supponunt : et simile est, quod 12, loco ponit, dicens : *Ita ipsum Adamum comparavit, ut animo, et intelligentia sua, Angelis esset familiaris.* Unde Chrysostomus, homil. 16, in Gen., dicit, hominem in Paradiso habuisse *angelicum quamdam statum, et mira gloria fuisse amictum, et in summo fuisse*

honore, et nihil minus prope modum Angelis ipsis habuisse. Unde et *Angelum terrestrem* vocat, quem malus Angelus invidit, et ideo magna usus est machinatione, ut ipsum gratia Dei privaret : et sæpius ibidem repetit, propter peccatum fuisse *honore maximo privatum, a gratia Dei abalienatum, et supernæ gratiæ amictu nudatum.* Et in sequenti assertione plura alia referemus non solum ex Patribus, sed etiam ex Scriptura, quæ hanc partem a fortiori confirmant.

4. *Stabilitur denique dicta suppositio ratione sumpta ex divinæ providentiæ congruentiis.* — Ratione solum potest hæc veritas ostendi ex convenienti ordine divinæ providentiæ, et imprimis sumi potest argumentum a simili ex providentia circa Angelos, etiam malos, quos Deus prius in gratia constituit, quam peccarent, ut superiori tractatu l. 5, c. 4, ostensum est : ergo idem credendum est fecisse cum humana natura. Probatur, consequentia, tum quia illam æquavit angelicæ in termino, seu in statu patriæ quoad substantiam beatitudinis : ergo debuit etiam æquare in viæ statu, quoad substantiam gratiæ : tum etiam quia licet natura angelica sit excellentior natura humana, est magis indigens, et ex hac parte debuit magis in via sanctificari ; tum denique quia voluit Deus creare hominem in quodam beatifico statu, quantum viæ ratio patiebatur, sicut etiam Angelos creavit, ut late discurrit Augustinus, in lib. 11, de Civ., et lib. 11, de Gen. ad lit., quod etiam significavit Chrysostomus primum hominem appellando *Angelum terrestrem,* sicut etiam Nazianzenus loco statim citando, *alium angelum* vocat. Secunda congruentia sumi potest ex Augustino, lib. de Corrept. et Grat., cap. 10 et 11, ubi ait, Deum sic ordinasse Angelorum, et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid eorum liberum arbitrium, deinde quid posset *suæ gratiæ beneficium.* Quod necessarium intelligendum est de libero arbitrio sufficienter per gratiam instructo et adjuto, ut supra dixi, quia sine gratia nihil potest liberum arbitrium in ordine ad supernaturalem finem. Unde in initio c. 11, addit : *Quid ergo, Adam non habuit Dei gratiam ? Imo vero habuit magnam.* Ut ergo justum et æquum esset experimentum debuit libero arbitrio adjungi gratia in ipso certamine, seu in statu viæ. Unde consequenter ait Augustinus : *Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus, sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset,* et infra : *Nec ipsum ergo Deus sine sua gratia esse voluit, quam reliquit in ejus libero arbitrio, quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.* Et hanc rationem indicavit Tertullianus, l. 2, contra Marcio. cap. 5, dicens : *Hunc statum* (scilicet primi hominis) *confirmavit etiam ipsa lex tunc a Deo posita, non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate.* Unde licet præcipue intendat probare potestatem liberi arbitrii, quia vero liberum arbitrium sine gratia non sufficit, idem consequenter de gratia, ratio probat. Posset autem quis dicere, rationem hanc recte probare de auxiliante gratia, non vero de habituali et sanctificante. Respondetur auxiliantem gratiam non dari connaturali modo, nisi ratione habitualis, et sanctificantis gratiæ præexistentis, et consequenter non dari per se loquendo, nisi ratione illius, licet aliquando ex accidenti detur in ordine ad illam, et ideo in prima institutione non debuit gratia auxilians a sanctificante separari.

5. *Discutitur jam pro titulo capitis an gratia fuerit collata Adamo in primo instanti creationis. Negant Alensis primo.* — Hoc ergo certo fundamento supposito, superest dubium, an hæc gratia fuerit data Adamo a primo instanti creationis ejus. Potuit enim non dari in primo instanti, et nihilominus dari ante peccatum, quia sufficiens tempus intercessit. In hoc ergo sensu dixerunt aliqui theologi, Adam non fuisse creatum in gratia. Ita Alensis, 2, p. q. 91, membr. 1, a. 1, quamvis membr. 2, a. 1, fateatur, habuisse gratiam ante lapsum. Idem tenet Magister, in 2, d. 24, Bonaventura in 2, d. 29, a. 2, q. 2, cum in prima dixisset, fuisse in gratia, priusquam peccaret, et idem sentit ibi Scotus, q. unica, et Marsilius in 2, q. 16, art. 6, et Richardus, d. 21, art. 1, et idem sentiunt quasi a fortiori, qui negant, Angelos fuisse in gratia creatos. Specialiter Ægidius, in 2, d. 4, q. 1, a. 4, et ibidem Argentina, q. 1, a. 2. Citatur etiam Hugo de Sancto Victore, lib. 1, de Sacr., p. 6. Verumtamen ille in c. 17, in fin. *Nihil temere* (ait) *definire volumus.* Loquiturque non solum de primo instanti, sed absolute de toto tempore illius status, de quo minime dubitare debuit, quamvis de primo instanti res dubia sit.

6. *Favere videtur Cyprianus.* — Videturque huic sententiæ favere Cyprianus, ep. 74, ad Pompei. ubi cum dixisset, hominem nasci per Baptismum, et in manuum impositione Spiri-

tum sanctum accipere, addit: *Ut spiritum jam natus accipiat sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitæ, neque enim potest accipi spiritus, nisi prius fuerit, qui accipiat.* In quibus verbis videtur peculiari modo exponere verba illa Gen. 2. *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Nam prima verba intelligere videtur de formatione totius hominis integri, et capacis Spiritus sancti, quod non est, nisi homo jam constans ex rationali anima, et ita in secunda verborum parte per *spiritum vitæ,* gratiam Spiritus sancti intelligere videtur, et consequenter necesse est, ut ultimam partem intelligat, non de vita corporis animali, sed de vita spirituali animæ; et quod ad rem præsentem facit, necessarium putat, ut prius homo extiterit, quam Spiritum sanctum reciperet : ergo sentit non accepisse primum hominem gratiam in eodem instanti, in quo creatus est.

7. *Favere item Augustinus.*—At vero D. Augustinus 13, de Civit., cap. 24, quamvis illam non probet expositionem, nam spiraculum vitæ de anima rationali, et de vita animali rectissime interpretatur, nihilominus in hoc concordare videtur, quod in illo creationis instanti non recepit homo spiritum gratiæ, sed solum spiritum animæ rationalis, et inducit illud Pauli 1, ad Corinth. 15. *Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem, sed non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Et clarius, lib. 2, de Genes., contra Manich. cap. 8, ubi eamdem tradens expositionem de infusione animæ, per quam homo naturaliter vivit, adjungit: *Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in Paradiso, hoc est, in beata vita constitutus, præceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.* Per quæ verba indicat, Adamum non fuisse justificatum, donec in Paradisum translatus est, præterea idem Augustinus, l. 11, de Civ., c. 12, dicit., quantum ad spem futuræ vitæ justos in natura lapsa beatiores esse, quam fuerit homo in statu innocentiæ, quod non esset verum, si homo in statu innocentiæ, simul cum cæteris donis propriis illius status gratiam etiam habuisset.

8. *Faciunt etiam pro eadem parte conjecturæ.* —Et ex his testimoniis possunt conjecturæ, seu congruentiæ sumi. Prima, quia oportuit opus naturæ distingui ab opere gratiæ, et ideo prius tempore hominem creari, quam justificari. Secunda, quia verisimile est, non fuisse Adam justificatum, nisi in Paradiso, quamvis extra Paradisum fuerit creatus. Tertia, quia homo adultus non justificatur sine propriis actibus : non potuit autem Adam, propter impedimentum corporis animalis, statim in primo instanti habere simul omnes actus ad justificationem necessarios; ergo.

9. *Assertio affirmans probabilior.* — *Probatur primo ex locis Scripturæ.* — Nihilominus probabilius credimus, Adam fuisse justificatum in eodem instanti, in quo fuit creatus. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 95, art. 1, quam omnes Thomistæ sequuntur, et Albertus Magnus, in 2, d. 24, art. 1, et alii ibidem, et dist. 29, idem censent in hoc puncto in primo homine, quod in Angelis, quos supra conditos in gratia fuisse ostendimus, et probatur primo ex verbis illis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* juxta expositionem Patrum, qui per imaginem intellectualem naturam, per similitudinem vero sanctificationem gratiæ interpretantur, quos in superioribus allegavimus et alios statim referemus, nec dici cum fundamento potest, hominem in primo instanti factum esse ad imaginem in actu (ut sic dicam) ad similitudinem autem, non actu, sed aptitudine. Hoc enim gratis fingitur et distinguitur, cum Deus æqualiter de utraque fuerit locutus. Item frustra adderetur *ad similitudinem,* propter solam capacitatem, quia hæc in imagine intrinsece continetur. Ac denique cum hoc testimonium maxime fundetur in expositione Patrum, illi certe æqualiter docent, hominem simul accepisse imaginem et similitudinem.

10. Secundo ad hoc probandum utitur divus Thomas illo Ecclesiast. 7 : *Deus fecit hominem rectum,* ut videre licet dicta quæst. 95 et 100, et habet magnum fundamentum in Scriptura, in qua non dicuntur simpliciter recti, nisi justi, et Deum in toto corde diligentes, juxta illud Canticor. 1 : *Recti diligunt te,* et Job 4 : *Quando recti deleti sunt* et Psalm, 7 : *Salvos fecit rectos corde*, et Psalm. 32 : *Exultate justi in Domino, rectos decet collaudatio,* ubi in secunda sententia prioris ratio redditur et ita eosdem vocat rectos, quos justos vocaverat. Atque hoc sensit Augustinus 14, de Civit., cap. 11 et 17, et de Corrept. et grat., cap. 10, cum exponit, creasse hominem rectum, id est, bonæ voluntatis. Nam secundum Augustinum

non fecit voluntatem bonam, nisi charitas, imo neque aliquid simpliciter bonum fit sine gratia : et in idem redit, quod Hieronymus ibi et libr. 1, contra Jovini., exponit, hominem rectum, id est, bonum, quia etiam non est homo simpliciter bonus, nisi sit justus. Et ita etiam intellexit illum locum Rupertus, lib. 2, in Gen., cap. 3.

11. Præterea non parum favent, quæ de perfectione, quam Deus primo homini contulit, dicuntur Ecclesiast. 17 : *Deus creavit hominem, et secundum se vestivit illum virtute*, id est, fortitudine, *et robore*, utique animi, quod maxime præstat gratia, et infra : *Disciplina intellectus implevit illos, creavit illis scientiam spiritus*, etc., usque ad illud, *addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos, testamentum æternum constituit cum illis, et justitiam, et judicia sua ostendit illis.* Per quæ verba non solum status gratiæ sed etiam valde perfectus, indicatur. Verum est tamen inde non satis colligi illa omnia in instanti creationis fuisse homini collata, aliqua enim ex illis potuerunt in Paradiso, et ante peccatum tribui. Addi vero potest, quod dicitur Sapient. 2, in fine : *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ :* nam ibi satis significatur, perfectionem illam a principio habuisse. Similitudo autem addita imagini perfectionem gratiæ indicat, ut dixi, juxta multorum Patrum expositionem, et præterea in eo, quod dicitur *inexterminabilis*, status integritatis, et immortalitatis indicatur, quia in gratia fundatus erat, ut statim dicam. Maxime vero hoc videtur confirmare Paulus ad Ephes. 4, dicens : *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia, et sanctitate veritatis.* Ubi Paulus jubet, nos renovari induendo sanctitatem, quam Christus novus homo nobis attulit, et istam sanctificationem renovationem vocat, quia per illam reducimur secundum spiritum ad illam primam novitatem, quam in Adam habuimus, et amisimus : ergo præcessit hæc sanctitas in primo homine. Et, ut intelligamus, hanc sanctitatem fuisse in Adamo a principio creationis, addit Paulus ad Colos. 3 : *Expoliantes nos veterem hominem. et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum.*

12. *Secundo probatur eadem assertio ex Patribus. — Quomodo afferri possunt quæ allata sunt, num.* 2 *et* 3. — Secundo probatur assertio ex Patribus. Et imprimis aliqui adducunt pro hac assertione Concilia, et testimonia in præcedenti adducta, nullum discrimen inter eas constituentes. Sed sine dubio est maximum, nam prior certa est et de fide, quia est aperte definita : hæc posterior non est ita certa, quia nec satis expresse in Scriptura continetur, nec definita invenitur. Possunt nihilominus induci Conciliorum, et Patrum testimonia in priori puncto allegata, quia dum docent, primum hominem ante peccatum fuisse justum, indefinite, et sine limitatione loquuntur : ergo indicant in toto illo priori tempore fuisse justum, nec nos possumus cum fundamento distinguere diversos status in illo priori tempore, nec Patrum locutiones limitare. Sed præterea conclusionem hanc specialiter confirmat Augustinus, lib. 14, de Civit., cap. 11, dicens : *Bona voluntas opus est Dei, cum illa quippe ab illo factus est homo.* Non autem bona voluntas apud Augustinum sine charitate; unde inferius subdit : *Vivebat itaque homo secundum Deum in Paradiso, et corporali, et spirituali, nec enim erat Paradisus corporalis propter bona corporis, et propter mentis non erat spiritualis.* Deinde in aliis locis sæpe indicat Augustinus totam rectitudinem, quam primi homines habuerunt in appetitu, et pacem illam inter corpus, et spiritum, fundatam in gratia fuisse. Unde lib. 13, de Civit., cap. 13, ait : *Postquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt.* Quod etiam repetit lib. 11, Genes. ad litt., cap. 31, in fin. At vero certum est hominem a principio cum illa integritate fuisse creatum : ergo secundum Augustinum etiam fuit in gratia creatus. Denique alibi in hoc æquiparat primum hominem, et Angelos, præsertim lib. de Corrept. et grat., cap. 10 et 11. Atque de Angelis dicit idem Augustinus, lib. 12, de Civit., cap. 9 : *Quod Deus simul erat in illis condens naturam et largiens gratiam*, ut in præcedenti tractat. lib. 5, in principio latius diximus : idem ergo de primo homine Augustinus sensit. Unde in Enchiridio, cap. 104, dicit : *Quod Deus primum hominem in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset :* nomine autem *salutis* clarum est, significari sanctificationem gratiæ : ergo fuit homo conditus in gratia, secundum Augustinum.

13. *Stat Damascenus.* — Præterea hoc indicant alii Patres, Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 12, prius enim dicit : *Hominem ex visibili et indivisibili natura Deus manibus suis ad imaginem et similitudinem suam condidit*, et inferius addit : *His verbis ad imaginem vis*

intelligendi, arbitriique libertas significatur. His autem ad similitudinem, virtutis quoad ejus fieri potest, expressa similitudo, ubi ponderandum est verbum *quoad ejus fieri potest,* quia non potest naturalis imago melius perfici, ad similitudinem Dei in statu viæ, quam per gratiam, de qua intelligitur, quod subdit : *Creavit itaque Deus hominem innocentem, rectum, probum, omni virtutum genere coronatum, Angelum alterum, adoratorem mixtum,* et infra: *Spiritum simul et carnem, spiritum videlicet ob gratiam,* etc., idem sentit Basilius, Psal. 48, circa illa verba : *Homo cum in honore esset, non intellexit,* dicens : *Hominibus vis inest, qua creatorem suum, et opificem agnoscere possint et intelligere, insufflavit enim in faciem, hoc est, partem aliquam propriæ gratiæ apposuit homini, ut per hanc sibi impressam similitudinem, eum, cui similis est, agnosceret.* Idem significat Nazianzenus, Orat. 42, quæ est 2, in Pascha, nam describendo creationem hominis, perfectionem gratiæ æquivalentibus verbis describit. Nam ab illo multa verba mutavit Damascenus ait enim : *Creasse Deum hominem velut Angelum alium mixtum adoratorem, terrenum et cælestem spiritum, et carnem, spiritum propter gratiam, carnem ob elationem, et quod mysterii extremum est, animi ad Deum nutu, et propensione divinitatem consequens.*

14. Idem significat Cyrillus, lib. 1, de Ador. in spiritu, dicens : *Posteaquam propriæ naturæ rationibus hoc animal* (*scilicet homo*) *absolutum fuit opifice Deo, statim illius similitudine præditum est. Impressa enim in illo est divinæ imago naturæ inspirato Spiritu sancto.* Et l. 2, in Joan., c. 3, ad medium, *ad imaginem* (inquit) *et similitudinem Dei factus homo a Moyse dicitur. Ab eodem etiam dicimus spiritu ad imaginem divinam sigillatum hominem fuisse. Simul enim et vitam creaturæ spiritus immisit, et characterem suum, ut Deum decet, impressit, et sic fuit in Paradiso quousque gratiam creatoris Spiritu sancto inhabitante servavit,* et lib. 11, cap. 25, dicit in verbis illis : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* significasse Moysem non *absque sanctificatione spiritus animam homini datam, nec a divina natura penitus destitutam,* quod etiam repetit, lib. 12, cap. 56. Sic etiam Chrysostomus, homil. 9, in Gen., dicit hominem factum ad similitudinem, quia *virtutibus Deo similis effectus est,* et hom. 16, ait : dæmonem invidia motum esse, quoniam *videbat hominem formatum in summo esse honore,* et alia quæ supra retuli. Denique idem significat Prosperus, in respons. ad 8, objection. Gallorum, circa finem, dicens : *Neque hæc dona* (scilicet justitiæ et gratiæ) *ita ex Deo esse opinemur, ut quia ipse naturæ nostræ auctor est per conditionem, jam hæc contulisse videatur. Quia dedit quidem ab initio hanc homini facultatem sed omnes eam in illo amisimus, in quo omnes peccavimus.* Videri etiam potest, lib. 2, de Vita contemplat., cap. 18, et Leo papa, serm. 4, de Nativ., cap. 2, et Anselmus, lib. de Conceptu Virg., cap. 10, ubi inter alia dicit, rationalem naturam *justam* esse creatam. Multa etiam de hoc habet, Bernardus, serm. 1, de Annunt. et serm. de Cœna Domini, et Rupertus, lib. 2, de victor. Verbi, cap. 6.

15. *Probatur denique rationibus.*—Ratione suaderi potest hæc sententia. Primo ex congruentia divinæ providentiæ; nam Deus creaturas produxit in statu perfecto ad ferendum fructum uniuscujusque fini consentaneum, ut supra de creaturis etiam homine inferioribus diximus : ergo multo magis credendum est, creasse hominem perfectum ad fructificandum in ordine ad supernaturalem finem, propter quem illum creabat. Secundo probari potest a simili, quia Deus creavit Angelos in gratia : ergo et hominem. Nam sicut utramque naturam æqualitatem quamdam in gloriæ statu habere voluit, ita in statu vitæ verisimile est, utramque æqualiter in gratia creasse. Quam æquiparationem multi ex citatis Patribus faciunt, et superius in numero quarto latius explicata est. Tertio est optima conjectura, quia si Adam perseverasset in statu justitiæ, filii ejus nascerentur in gratia : ergo multo magis dicendum est primum eorum parentem fuisse in gratia creatum. Consequentia secundum prudentem rationem videtur per se nota : antecedens vero infra tractandum est. Nunc vero declaratur a posteriori, quia nunc infantes ab instanti conceptionis incipiunt esse in peccato, quia carent gratia, quam habere deberent : ergo e converso, si radix non fuerit infecta, statim gratiam reciperent, quam habere debuissent. Denique conjectura etiam supra tacta non est contemnenda, quia est certum, primos homines habuisse gratiam, antequam peccarent, et non potest cum fundamento, post primum instans, tempus certum justificationis eorum designari, neque in primo instanti est peculiaris ratio repugnantiæ, aut difficultatis, ut ex solutionibus argumentorum patebit : ergo longe credibilius est, in primo instanti fuisse justificatos.

16. *Ad locum ex Cypriano in num.* 6.—*Duplex sensus verborum Cypriani.* — Superest, ut ad argumenta in principio posita respondeamus. Primum sumebatur ex testimonio Cypriani, in quo etiam insinuatur ratio, qua Alensis, Bonaventura et alii utuntur : quia esse gratiæ supponit esse naturæ, et ideo prius debuit homo creari in esse naturali, quam gratiam reciperet. Ad quam rationem, ut hinc initium sumamus, facilis est responsio, quia satis est, quod creatio hominis in esse naturæ ordine naturæ præcesserit sanctificationem ejus, nec fuit necessarium, ut etiam ordine temporis antecederet. Quæ responsio quantum ad vim rationis pertinet, sufficientissima est. Instari autem potest exemplo a Cypriano inducto, ejusque auctoritate. Quia sanctificatio per Baptismum tempore antecedere debet plenitudinem Spiritus sancti, quæ in confirmatione datur : neque ibi ordo naturæ sufficit. Respondetur tamen, non esse similem rationem, quia sanctificationes Baptismi, et confirmationis dantur per modum generationis, et perfecti augmenti, inter quæ solet esse non tantum ordo naturæ, sed etiam temporis. Item dantur per duo sacramenta distincta, inter quæ tempus necessario interponitur, quia utrumque successive fit. At vero creatio, et productio gratiæ fiunt in instanti et per modum creationis et concreationis, et ideo sufficit inter eas ordo naturæ. Sed additur tandem auctoritas Cypriani, quia comparat sanctificationem Adæ respectu creationis ejus, sanctificationi per confirmationem respectu generationis per Baptismum. Respondeo æquivoca esse verba Cypriani : sic enim ait : *Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum sanctum, sed in Baptismo, ut spiritum jam natus accipiat sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus statum vitæ; neque enim potest accipi spiritus, nisi prius fuerit, qui accipiat.* Quæ comparatio potest duobus modis intelligi. Primo ut non loquatur de sanctificatione Adæ, sed de animatione per infusionem animæ rationalis de qua ad litteram est sermo in testimonio Genesis, quod adducit, et ita exemplum erit cum proportione sumendum : quod sicut Deus prius formavit corpus, ut possit accipere animam, quam postea insufflavit in ipsum : ita prius homo generatur in Christo, quam ei Spiritus sanctus singulariter conferatur, vel secundo si totum Adam intelligit, cum dicit *prius fuisse plasmatum*, scilicet, ex corpore, et anima constantem, et postea *illi esse insufflatum spiritum* id est, gratiam : dicendum est, non facere vim in ordine temporis, nec ad hoc exemplum adducere, sed solum ad declarandum ordinem præsuppositionis, seu distinctionis inter actiones, quarum una supponit effectum alterius, sive ille ordo sit temporis, sive naturæ, hoc enim nil ad causam referebat.

17. *Ad loca ex Augustino in num.* 27.—Ad secundum argumentum sumptum ex testimoniis Augustini quod attinet ad primum ex lib. 13, de Civit., cap. 24, responderi potest, Augustinum non ibi tractare, utrum Adam fuerit creatus cum gratia, necne, sed quid per verba illa significetur : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* In hoc ergo sensu dicit, per illa verba non significari inspirationem gratiæ; ac proinde ex vi actionis significatæ per illa verba, non fuisse Adam factum hominem vivum et naturalem, seu animalem, ut declarant illa verba : *Et factus est homo in animam viventem.* An vero cum illa actione conjuncta fuerit alia, qua homo jam factus in animam viventem fuerit etiam factus in spiritum vivificantem, ibi Augustinus nec affirmat, nec negat, quia illud non tractat. Difficilior est alter locus, ex lib. 2. Gen., contra Manich., cap. 8, quia in eo videtur dicere, primum hominem non fuisse spiritualem effectum, *donec in Paradiso, hoc est, in beata vita constitutus pæceptum perfectionis accepit.* Sed fortasse ibi per hominem spiritualem non intelligit hominem utcumque in gratia constitutum, sed habentem jam integram perfectionem illius status, quam usque ad Paradisum non obtinuit. Quæ expositio acceptanda videtur, quia in aliis locis magis declaravit mentem suam, nisi velimus dicere in aliis locis postea addidisse, quod prius non satis declaraverat, vel fortasse assecutus non fuerat. Aliud vero testimonium ex 11, de Civit., cap. 12, difficultatem non habet, quia Augustinus non dicit homines in statu innocentiæ non fuisse æque beatos in spe, sicut sunt homines lapsi, ordinarie loquendo, neque hanc absolutam comparationem facit, alias illo testimonio probaretur, sensisse Augustinum, hominem in statu innocentiæ non fuisse justum, quod improbabile est. Comparat ergo hominem in statu innocentiæ, revelationem perseverantiæ non habentem, cum homine justo in statu naturæ lapsæ habente talem revelationem, et hunc dicit esse beatiorem, non ratione justitiæ, sed ratione certitudinis æternæ salutis, quod clarum est.

18. *Ad congruentias in num.* 8. — Ad congruentias respondetur, ad primam, negando consequentiam, quia opus naturæ et gratiæ, etiamsi simul tempore fiant, satis ex suis terminis distinguuntur, et homo, qui utrumque beneficium simul recipit, per fidem optime cognovit beneficium gratiæ fuisse distinctum a dono creationis, et Deum erga se eo liberaliorem, quo utrumque donum simul sibi donavit, ex quo ad majorem erga Deum benevolentiam, et gratitudinem permoveri potuit. Ad secundam congruentiam respondeo, non esse verisimile, Adam non fuisse justificatum prius, quam in Paradisum translatus fuerit, quia illa tanta dilatio nec ratione, nec auctoritate fundari potest : divina autem gratia tarda molimina nescit, nec tunc erant necessaria, vel opportuna. Item quia a principio fuit homo cum integritate naturæ conditus, et sine rebellione appetitus : cur ergo non fuisset etiam sanctificatus ante translationem in Paradisum? Denique maxime decuit ut in ipsum Paradisum jam sanctus ingrederetur, ibique perficeretur. Ad tertiam conjecturam de sanctificatione per propriam dispositionem post caput sequens dicam.

CAPUT XVIII.

QUAM PERFECTAM RERUM SUPERNATURALIUM COGNITIONEM HOMO ANTE PECCATUM OBTINUERIT.

1. *Quæ gratiam consequuntur necessario habuit Adam in primo instanti.* — *Prima assertio præambula · Sensus unus assertionis probatur.*—Ex dictis in præcedenti capite manifeste colligitur habuisse Adam in statu innocentiæ charitatem, et alias virtutes per se infusas morales, et dona Spiritus sancti, saltem quoad habitum : quia hæc, ut supponimus, consequuntur gratiam gratum facientem in omni ejus statu, ideoque de his habitibus nihil aliud in particulari dicendum superest. De actibus vero eorum nonnihil in capite sequenti addemus. Ut autem etiam constet, quid de fide, et spe sentiendum sit, supponendum ulterius est Adam ante peccatum illam perfectissimam cognitionem non habuisse, quæ est visio beata. Ita docent D. Thomas, 1. par., q. 94, art. 1, et Alexander Alensis, 2 par., q. 92, memb. 2, art. 1, et reliqui theologi in 2, d. 23. Potestque conclusio duobus modis intelligi. Prior est indefinitus, nimirum Adam non toto tempore ante peccatum vidisse Deum clare, seu pro aliquo tempore caruisse visione Dei, et in hoc sensu conclusio est certissima, quia Adam potuit peccare, et peccavit in Paradiso, ut est de fide certum : ergo eo tempore non videbat Deum, quia visio Dei saltem quamdiu durat, reddit hominem impeccabilem. Item certum est Adam in Paradiso fuisse viatorem, et in statu merendi, et ad hoc habuisse a Deo præceptum, ut per ejus obedientiam posset de Deo bene mereri, sed hæc repugnant cum statu comprehensoris : ergo. Nec refert quod Augustinus interdum dicat, hominem in Paradiso fuisse beatum, ut lib. 11, de Civit., c. 12, et l. 14, cap. 10, nam loquitur de beatitudine inchoatæ viæ. Unde in l. 11, Gen. ad litt., c. 18, ait, hominem in Paradiso fuisse beatum, non simpliciter, sed secundum *quemdam modum*, et ideo ibidem, et aliis locis ait, hominem si in Dei obedientia perseverasset sine morte ad statum comprehensorum transferendum fuisse : et eodem modo loquitur Damascenus, l. 2, c. 11, in princ., juncto c. 12. De hoc ergo sensu nulla est dubitatio, sed certa fides.

2. *Probatur etiam sensus alter.* — Posterior sensus est universalis, scilicet nullo tempore, vel momento Adam vidisse Deum in sua creatione, vel in Paradiso. Et hic sensus licet tam certus non sit, nihilominus est omnino verus, et oppositum nullam habet probabilitatem. Ratio est, quia generalis regula Scripturæ est, *Deum nemo vidit unquam,* utique in vita mortali, vel animali, juxta id, quod alibi Deus dicit : *Non videbit me homo, et vivet,* utique animali vita. Ab hac autem regula generali non licet quemquam excipere sine sufficientis auctoritatis fundamento. Quia talis exceptio non potest ratione ostendi etiam in primo homine, quia illud privilegium non erat debitum illi statui : imo nec est secundum se consentaneum statui viatoris, et alioqui pendet ex liberali Dei voluntate : ergo nisi de hac voluntate per revelationem, seu auctoritatem constet, non solum gratis, sed etiam temere quispiam affirmare audebit, privilegium hoc Adæ in Paradiso, aut tempore viæ fuisse concessum. Quod autem id nulla auctoritate fundetur, probatur, quia neque in Scriptura revelatum est, neque a Patribus, vel Ecclesia traditum. Aliqui vero dixerunt, soporem illum, quem Deus immisit in Adamo ad formandam Evam, fuisse elevationem mentis ejus ad visionem Dei claram, ut sic omnino a sensibus abstractus avulsionem costæ non sentiret; quam opinionem refert D. Thomas, dicta q. 94, art. 1, et nihil de ea dicit. Re tamen vera nullum fundamentum in verbis Scripturæ habet, quia nomen *soporis*

valde generale est, et gratis determinatur ad extasim visionis beatæ, quia potuit esse sopor ille per cognitionem abstractivam in altissima contemplatione, vel prophetica revelatione, ut in superioribus diximus cum Augustino, l. 2, de Genes. contra Manich., capit. 12, nec propter solam abstractionem a sensibus, aut propter indolentiam ex ablatione costæ visio beata necessaria erat, quia per plura alia media facillime potuit Deus utrumque præstare, ut per se satis est notum, et supra etiam explicatum.

3. *Primum corollarium ex dictis cujusmodi gratiam habuerit Adam. — Secundum corollarium cujusmodi spem. — Tertium corollarium cujusmodi cognitionem generatim habuerit, nempe supernaturalem. — Duo puncta tractanda circa tertium corollarium.* — Ex hoc ergo fundamento colligimus non habuisse Adamum in statu innocentiæ gratiam consummatam, quia non consummatur nisi in statu beatitudinis, seu per visionem beatam. Unde fit, gratiam Adæ fuisse gratiam viatoris, quia inter viam, et terminum non est medium. Secundo sequitur habuisse Adam simul cum gratia, et charitate spem futuræ beatitudinis, quia sicut is, qui videt, jam non sperat, et e converso, qui non videt, ut justificari possit: et in beatitudinem tendere, necesse est, ut speret, et ideo nunc ad justificationem necessaria est spes, ut Concilium Tridentinum, sess. 6, docet, in quo eadem est ratio de homine in statu innocentiæ, quod attinet ad spem beatitudinis; nam spes remissionis peccatorum tunc non erat necessaria, nondum existente peccato. Potuit autem, et debuit separari auxilium bene operandi, et perseverandi, quia propositum obediendi Deo, et perseverandi in ejus obedientia tunc etiam necessarium erat. Nec homo tunc præscius erat sui casus, ideoque ad perseverandum conari poterat, et debebat, quod sine spe divini auxilii facere non poterat, cum sine Dei gratia perseverare non posset : fuit ergo spes simul gratia hominis infusa. Tertio concluditur ex dictis, etiam fuisse primo homini ante peccatum infusam notitiam aliquam supernaturalem mysteriorum supernaturalium, earum rerum quæ supernaturaliter amandæ, vel sperandæ erant. Hoc etiam est omnino certum; tum quia non minus est necessaria in viatore, cognitio termini, in quem tendit, quam intentio, et voluntas tendendi in illum : est autem terminus beatitudo supernaturalis, quæ sine revelatione supernaturali cognosci non potest; tum etiam, quia sicut voluntas supponit intellectum, ita supernaturales virtutes voluntatis supponunt supernaturalem cognitionem in intellectu; quæ quidem rationes de toto illo tempore, et de primo instanti creationis saltem de habituali cognitione concludunt. Quid vero de actuali dicendum sit quoad primum instans, in cap. sequenti dicam. Nunc vero circa dictam cognitionem duo supersunt declaranda. Primum est, materia ejus, id est, quorum supernaturalium mysteriorum fuerit illa cognitio. Secundum est forma, seu species illius cognitionis, id est, quantæ perfectionis essentialis fuerit et consequenter sub qua ratione formal' de rebus sibi revelatis homo tunc judicaret.

4. *Circa primum punctum ponitur secunda assertio formaliter pertinens ad titulum mysteria divinitatis contineri in objectio dictæ cognitionis.* — Circa primum supponenda est communis partitio materiæ fidei in mysteria, pertinentia ad divinitatem , et ad Incarnationem Dei spectantia. Nam de prioribus certum est, fuisse revelata primo homini in statu innocentiæ. Nam imprimis quod Paulus ait : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et inquirentibus se remunerator sit,* etiam primo homini fuit necessarium. Cognovit ergo Deum esse, non solum ut ratione naturali manifestatur, sed etiam ut est objectum supernaturalis beatitudinis, et ut est principium salutis justitiæ et sanctitatis, et ut est renumerator, qui redditurus est præmium divini et supernaturalis ordinis. In quibus includitur cognitio Dei, prout in se unus est, ut prout est Salvator et glorificator, ac subinde ut est ultimus finis per ipsius gratiam et justitiam obtinendus. Hæc enim omnia sunt per se primo (ut sic dicam) necessaria ad vitæ sanctitatem, et ad quærendum Deum cum vera fiducia et dilectione perfecta, quæ cuicumque viatori in quocumque statu est per se loquendo ad salutem necessaria.

5. Deinde valde credibile, et probabilissimum est etiam mysterium Trinitatis fuisse Adamo revelatum antequam peccaret. Ita sumitur ex D. Thoma in locis statim citandis, et expresse tradidit Epiphanius, contra hæres., in Præfat. totius operis, dicens : *Adam protoplastus formatus est, non circumcisus, sed carne præputium habens. Non autem erat idololatra, et novit Patrem Deum, et Filium, et Spiritum sanctum, Propheta enim erat.* Quod infra probat : *Quia novit, quod Pater dixit filio faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Cum enim hæc verba referantur, a Patre dicta ante creationem Adæ, non potuit

Adam nisi per revelationem notitiam illorum habere, quæ ad prophetiam pertinent. Unde per eamdem revelationem intellexit Adam (ut Epiphanius tradit) illa fuisse verba Patris ad filium dicta, atque ita mysterium Trinitatis cognovit.

6. *Sustinetur locus Epiphanii pro instituto.* — Verum est tamen Epiphanium ibi non loqui de Adam in solo statu innocentiæ, sed de toto tempore vitæ ipsius, ait enim, ipsum non fuisse Judæum, nec simulacra adorasse, nec idololatram fuisse, sed Christianismi formam ostendisse. Unde cum dicit, Adam cognovisse Trinitatem : non satis declarat utrum ante peccatum, vel post illud illam cognitionem habuerit. Nihilominus cum de Adamo absolute loquatur, de toto tempore vitæ ejus loqui videtur, et quidem si post peccatum Adam habuit Trinitatis cognitionem, multo magis ante peccatum illam habuisse credendum est, nam cognitio Trinitatis perfectio est simpliciter, non requirens statum peccati, nec illum supponens, sed per se ad beatitudinem conferens, quia Trinitas ad objectum essentialis beatitudinis intrinsece pertinet, unde et Angelis in via revelata est. Denique ex dicendis statim de mysterio Incarnationis idem colligi potest, quia fides Incarnationis fidem Trinitatis supponit, ut recte docet divus Thomas 2, 2, quæst. 2, art. 8. Qui propterea pro hac assertione allegari potest cum cæteris Patribus, et theologis, qui de mysterio Incarnationis idem senserunt, ut jam dicemus, et hæc de articulis ad divinitatem pertinentibus.

7. *Mysteria humanitatis non videri comprehendi in objecto dictæ scientiæ.* — Circa mysteria vero humanitatis imprimis dubitari solet an Incarnatio Verbi Dei fuerit Adæ ante peccatum revelata, aliqui enim ex his, qui existimant, Adam fuisse prædestinatum ante Christum Dominum, putant habuisse fidem Christi antequam peccaret. Quia per idem decretum, quo Deus præordinavit, creare Adamum ut caput totius generis humani, a cujus arbitrio, vel justitia, vel culpa totius posteritatis penderet, per idem (inquam) decretum præordinavit justitiam et gratiam, et consequenter etiam fidem conferendam Adamo pro statu innocentiæ : ergo non potuit sub illa fide comprehendi Incarnationis mysterium, quia nondum præordinatum erat. Item quia si Adam non peccasset, eamdem fidem retinuisset integram, et tamen tunc non esset de mysterio Incarnationis, quia futurum non fuisset, non existente peccato : ergo nec de facto fides Adæ de mysterio Incarnationis fuit. Denique propter hanc rationem gratia, quam in statu innocentiæ Adam habuit, non potuit esse ex meritis Christi : ergo nec fuit ex fide Christi : ergo non est cur Adæ in illo statu data fuerit fides, seu cognitio Christi.

8. *Tertia assertio affirmans.*—Nihilominus communis, et vera sententia est, Adam ante peccatum revelationem de Christo, seu de Verbi Incarnatione habuisse. Ita docuit divus Thomas 2, 2, quæst. 2, art. 7 et 3 part., q. 1, art. 3, ad 5, ubi plures Patres in hujus veritatis confirmationem adduxit, et eamdem sententiam tenet Bonaventura in 2, d. 23, circa litt. Magistri, et Catherinus, super Genes., cap. 2, et ibi Pereira, libr. 5, in Genes., disput. de scientia Adæ, q. 4, et Valentia, 1 tom., disput. 8, quæst. 2, memb. 1, et Vasquez, 3 part., disp. 12, cap. 3. Quod præcipue colligunt ex verbis ejusdem Adam : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea, propter hanc relinquet homo patrem et matrem.* De quibus verbis ait Paulus ad Ephes. 5 : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Quod quidem sacramentum non ignoravit Adam, propter quod Chrysostomus, homil. 16, in Gen., dicit, illum accepisse gratiam prophetiæ, et similiter illum Prophetam vocant Epiphanius, hæres. 48, et Augustinus, l. 9, Gen. ad litt., c. 19, et Hieronymus, ad Eph. 5, dicit, fuisse primum de Christo vatem, et Philonus Capathiorum Episcopus, Cant. 5, in fin., cum dixisset : *Talem factam esse unionem Dei, et humanitatis, ut jure dicatur Deus homo, et homo Deus,* addit : *quod Adam primus omnium parens futurum divinitus prævidit, cum exclamavit, hoc nunc os ex ossibus meis, præviderat enim Deum aliquando ex homine nasciturum, cui homines tandem adhæsuri erant per fidem, spem et charitatem.* Et Prosper, in 1 cap., totius operis de Prædestinat. et Promiss. Dei, dicit : *Sacramentum magnum Christi, et Ecclesiæ fuisse promissum Adæ, quod promissum,* inquit, *ipse speravit.* Si autem speravit, profecto cognovit et credidit.

9. *Ratio pro assertione.* — *Ad suasiones in num.* 7. — Ratio autem ob quam Deus voluit Adæ revelare mysterium incarnationis ante peccatum, esse potuit, vel quia pertinuit ad honorem Christi, ut semper, et in omni statu fuerit ab hominibus recognitus tanquam caput, et auctor salutis, et quia fides Christi, ut semper, et in omni statu fuit ad salutem necessaria. Unde longe probabilius apparet,

sperasse Adam gloriam per Christum. Quod etiam significavit D. Thomas, dicto art. 7, dicens habuisse hominem ante peccatum explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, licet non secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato. Cognovit ergo Adam Christum, ut auctorem gloriæ, et propter ipsum illam speravit. Unde fit etiam verisimilius hoc donum cognoscendi illum, et consequenter etiam gratiam, quam tunc recipiebat, ab ipso, et per ipsum acceptam recognovisse. Unde nihil nobis obstat ratio dubitandi in contrarium posita, quia probabilius credimus, Christum ut Deum hominem fuisse primum prædestinatum, et in ipso, ac propter ipsum fuisse gratiam, et justitiam Adæ collatam. An vero cum opposita sententia, quæ dicit, quod si homo non peccasset, Deus homo non fieret, possit recte subsistere, quod Adam cognoverit hoc mysterium in statu innocentiæ, alterius considerationis est, in qua nunc immorari non oportet.

10. *Quarta assertio bipartita.* — Ulterius vero interrogari potest, quid de hoc mysterio revelatum fuerit Adamo. Sed breviter dicendum est, ei ostensum esse mysterium Incarnationis quoad substantiam unionis naturæ humanæ cum divino verbo, et consequenter propositum fuisse Christum ut credendum, et adorandum tanquam verum Dei filium, et tanquam spirituale caput totius humani generis, et consequenter ut auctorem gratiæ et gloriæ. Nam hæc omnia peccatum in humana natura non supponunt, et sunt valde conjuncta cum substantia ipsius mysterii, præsertim jam cogniti, ac revelati, et ad hominis justificationem conducunt. Alia vero mysteria, quæ ad redemptionem pertinent, quia peccatum supponunt, non fuerunt tunc revelata Adæ, quia non oportuit esse præscium sui lapsus, ut recte Thomas cum Augustino docet, et quamvis Prosper, et nonnulli alii Patres oppositum indicent, pie explicandi sunt, ut in citato loco, 3. p., latius tractavi. Quando vero fuerit hoc mysterium revelatum Adæ, in capite sequenti dicam.

11. *Circa secundum punctum indicatum in fine n.* 3.—*Assertio quarta de supernaturalitate cognitionis Adæ.* — Circa secundum punctum dubium est, qualis fuerit cognitio, quam de his mysteriis Adam habuit. In quo tanquam certum supponimus fuisse illam cognitionem supernaturalem non solum ex parte revelationis, et rei revelatæ, sed etiam ex parte ipsius assensus et judicii, quo Adam vera esse judicabat, quæ sibi revelabantur. Hoc certum est, nam justitia apud Deum sine supernaturali ejus cognitione esse non potest, ut nunc ex materia de Gratia suppono, et supra de Angelis dictum est : quia cum cognitio Dei sit fundamentum justitiæ, non potest esse inferioris ordinis quam ipsa justitia. Unde omnes etiam pro certo habent, cognitionem Adæ in illo statu non fuisse inferiorem nostra fide, in substantia, et specie sua, quia et gratia Adæ fuit ejusdem speciei cum nostra, et status ejus fuit aliquo modo excellentior, et felicior nostro ; cum ergo sit de fide certum, nostram fidem esse supernaturalem ex parte ipsius assensus, et ex parte auxilii ad illum necessarii, idem de cognitione Adæ citra dubium tenendum.

12. *Fuisse illam cognitionem mediam inter fidem et visionem videtur sentire Hugo.* — Difficultas ergo superest, an fuerit vera fides, vel aliquid altius illa : aliqui enim ex antiquis, et gravioribus theologis dixerunt non fuisse fidem : sed aliquid perfectius, et medium quoddam inter fidem et visionem Dei. Hæc opinio tribui solet Hugoni de Sancto Victore, lib. 1, de Sacram., part. 6, cap. 14, cujus verba sunt: *Cognovit homo creatorem suum non ea cognitione, quæ foris solum et auditu percipitur, sed ea, quæ potius intus per spirationem ministratur. Non ea quidem, qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur, sed ea, quæ tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur.* Et infra addit, cognitionem illam fuisse majorem, et certiorem fide nostra, inferiorem autem visione beata. Unde concludit, difficile esse modum illius cognitionis explicare, hoc tantum excepto, quod Adam per internam inspirationem edoctus, nullatenus de ipso creatore suo dubitare potuit.

13. *Tenet item Alensis, et alii.* — Et hanc opinionem sequitur Alensis, 2 part., quæst. 91, art. 2, memb. 2, § 1, nam licet in principio dicat : *Quod primus homo ante lapsum habuit fidem*, postea distinguit, duplicem fidem, unam ænigmaticam, qualis est nostra, aliam lucidam, qualis (inquit) *fuit illa, quam habuit Christus*, et hanc fidem dicit, habuisse Adamum, et esse mediam inter nostram fidem, et visionem Patriæ. Idem fere habet, 3 part., quæst. 64, memb. 8, et sequitur Bonaventura, in 2, distinct. 23, art. 2, quæst. 2, et ibidem Gabriel, art. 3, dub. 2. Fundamentum est, quia obscuritas fidei videtur esse imperfectio repugnans perfectioni status innocentiæ. Et

probatur, quia fides in hominibus est ex auditu, juxta Paulum ad Rom. 10, primus autem homo non habuit a quo per auditum fidem susciperet. Dices etiam posse fidem per interiorem revelationem obtineri. Sed contra, quia talis revelatio Adæ facta immediate a Deo saltem fuit illi evidens, quoad Dei testificationem : ergo eo ipso non fuit fides. Adde Gregorium, lib. 4, Dialog., cap. 1, dicentem : *Homo in Paradiso assueverat Dei verbis perfrui, Angelorum beatorum spiritibus in cordis munditia, et celsitudine visionis interesse.*

14. *Assertio quinta prædictam cognitionem fuisse fidem.* — Nihilominus dicendum est, Adam per fidem supernaturalem, et divinam cognovisse supernaturalia mysteria, quæ ante peccatum illi revelata fuerunt. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 95, art. 3, et 2, 2, quæst. 2, art. 7, et quæst. 5, art. 1, et quæst. 18, de Verit., art. 3, quem reliqui posteriores theologi communiter sequuntur. Et sumitur ex Augustino 14, de Civitat., cap. 26, ubi dicit : *Habuisse hominem in statu innocentiæ gaudium verum, quod perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta.* Idem sumitur ex Ambrosio, lib. 7, in Luc, circa cap. 10, in parabola de homine, qui incidit in latrones, ubi ait : *Adam nudatus est mandati cœlestis custodia destitutus, et exutus fidei vestimento lethale vulnus accepit.* Quem locum inter alia commendat Augustinus, lib. 1, contra Julian., cap. 3. Idem sentiunt Chrysostomus, et alii qui dicunt, Adam propheticam cognitionem habuisse, nam prophetica cognitio etiam est ænigmatica, et ordinarie non distinguitur essentialiter a fide, ut nunc suppono. Imo Anastasius Synaita, lib. 4, Exaem., circa principium dixit : *Quod in principio, et in prima creatione dedit Deus Adamo exilem, et evanidam lucem cognitionis,* ubi cum *exilem* vocat, satis indicat non excessisse perfectionem fidei, *evanidam* autem appellat, quia parum erat duratura.

15. *Suadetur assertio ex Scripturæ regulis.* — *Suadetur etiam ratione.* — Et suadetur hæc sententia ex generalibus regulis Scripturæ, quod *justus ex fide vivit,* Abacuc. 2, ad Hebr. 10, et quod *sine fide impossibile est placere Deo,* ad Hebr. 11, et quod *dum sumus in corpore, et peregrinamur a Domino, per fidem ambulamus,* 2, ad Corinth. 5, et quod *fides est substantia rerum sperandarum,* ad Heb. 11. Nam Adam in statu innocentiæ justus fuit, ut diximus, ac subinde placuit Deo, et cum esset in corpore animali, peregrinabatur a Domino, et viator erat : ergo per fidem ambulabat, et placebat Deo, et meliorem vitam sperabat. Tandem ratione probatur, quia illa cognitio Adæ erat supernaturalis, et non erat visio Trinitatis, verbi gratia, in seipsa, ut jam supposuimus, nec etiam erat evidens cognitio abstractiva, quia hæc vel possibilis non est, præsertim de mysterio Trinitatis et incarnationis, vel si aliquo modo est possibilis, secundum legem ordinariam non datur viatoribus, ut supra de Angelis dictum est. Neque potest aliud de Adamo cum fundamento dici, ut respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ magis declarabitur.

16. *Ad motivum in contrarium in n.* 13.— *Ad replicam ibid. solut.* 1.—Ad motivum ergo priori sententiæ respondet D. Thomas, negando assumptum. Imo inde probat, fidem fuisse in Adamo, quia imperfectio ejus non erat contra perfectionem primi status. Nam eo ipso, quod ille non erat status comprehensorum, sed erat status non videntium Deum, erat capax imperfectionis spei et fidei, quæ est sperare et credere non visa. Ad probationem autem recte responsum est, non esse de ratione fidei, ut per exteriorem locutionem fiat, nam per interiorem inspirationem, quæ etiam est locutio quædam, fieri potest. Imo imprimis credentibus ita fieri solet, ut D. Thomas supra dicit, adducens illud Psalm. 84 : *Audiam quid loquatur in me Dominus,* et ad Adam illud accommodans, et ad replicam ad evidentia testificantis. Respondemus imprimis non esse necessarium Adamum habuisse evidentiam testificantis, seu revelantis Dei : tum quia necessarium non fuit, fidem illi proponi immediate a Deo, potuit enim proponi mediantibus Angelis. Item quia Adam non videbat personam sibi loquentem clare, et in seipsa substantiam ejus intuendo, neque ex locutione ipsa, vel ex aliis signis, seu conjecturis poterat evidenter colligere, an esset persona creata vel increata, quæ loquebatur : et quamvis sciret esse Angelum, non posset evidenter scire, an proprio vel divino spiritu loqueretur. Denique sicut per externam locutionem, ita etiam per internam possunt res fidei sufficienter proponi, ut evidenter credibiles, licet non fiat evidens esse dictas a Deo : ergo ita potuit Adæ fides proponi sive a Deo immediate, sive mediantibus Angelis sine evidentia Dei testificantis.

17. *Solutio prima.*—Secundo respondemus, etiamsi aliqua evidentia testificantis in Adamo admittatur, illam non fuisse talem, quæ fidem

excluderet, quia non esset evidentia supernaturalis per scientiam per se infusam, sed ad summum per aliquem naturalem discursum, vel conjecturas, quæ simul esse potest cum fide, ut supra in simili puncto de Angelis diximus. Ideoque non recte Alensis in hoc comparat Adamum cum Christo Domino, quia in Christo non fuit vera fides, sed scientia infusa. Et quamvis fortasse per illam aliqua cognoverit cum evidentia testificantis, ipsamet scientia illam præstabat, quod Adamo tribuendum non est. Quamvis Hugo de Sancto Victore oppositum sentire videatur, quem explicare conatur D. Thomas 2, 3, quæst. 5, a. 1, ut de quadam majori perfectione accidentali contemplationis Adæ loquatur. Verba autem Gregorii nihil obstant, nam imprimis verbis Dei perfruuntur, qui per fidem Deum contemplantur. Et similiter propter magnam perfectionem fidei et contemplationis dici potest aliquis celsitudine visionis Angelorum cœtibus interesse. Et ita exponit illa ultima verba divi Thomæ, 1 part., quæst. 94, art. 2, et fortasse Gregorius etiam de frequentibus Angelorum apparitionibus locutus est.

CAPUT XIX.

UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIÆ PER PROPRIOS ACTUS SANCTIFICATUS FUERIT, ET CONSEQUENTER MERITUM GLORIÆ HABUERIT.

1. *An in primo instanti habuerit Adam actum spei, vel amoris Dei.* — Diximus de fide Adami, nunc breviter dicendum est de rectitudine voluntatis quoad ejus actus supernaturales, nam de habitibus jam dictum est. Possumus autem loqui de voluntate Adæ, vel præcise spectando illam secundum dispositionem, quam in primo instanti creationis habuit, vel pro reliquo tempore, quo in Paradiso sine peccato perseveravit. Et circa primum instans nonnulla interrogari possunt. Primum an in illo instanti habuerit actum spei, vel dilectionis in Deum, nam de aliis virtutibus, quæ non versantur circa Deum, etiamsi supponamus illas esse per se infusas non oportet movere quæstionem, quia et earum actus minus necessarii sunt, et per se multo credibilius est, Adamum in primo instanti suæ creationis non habuisse actus illarum, quia nec necessarii tunc erant, quia Adamus si in eo instanti contemplatus est Deum, et in amore ejus fuit occupatus, fortasse non poterat simul ad alia objecta attendere, nisi forte in generali quatenus omnia ad Dei cultum et honorem referre poterat, quæ omnia sub amore Dei, et spei in ipsum comprehendimus.

2. *Negat Scotus. — Ejus fundamentum. — Altera ratio.—Tertia ratio.—Quarta ratio ab exemplo.—Quinta ratio.* — In hoc ergo puncto Sotus 1, de Natur. et Grat., cap. 5, sentit Adam in primo instanti accepisse gratiam et justitiam sine proprio motu voluntatis in Deum, atque ita sentit non fuisse creatum Adam in actuali sanctitate (ut sic dicam), seu non habuisse actus gratiæ in primo instanti. Fundamentum ejus est, quia Deus tunc erat simul condens naturam et largiens gratiam. Ergo concreavit gratiam per modum naturæ: ergo non mediante actu liberi arbitrii. Secundam rationem insinuat, quia gratia data est Adæ, non tanquam beneficium personale, sed pro tota natura: ergo non est data per proprium actum et dispositionem liberam, quia illa, quæ dantur quasi per modum naturæ, non dantur dependenter a dispositione libera. Unde tertiam argumentationem insinuat, quia alias, si Adam non peccaret, gratia non infunderetur posteris ejus, nisi per proprium actum, quia non majori liberalitate filiis quam eorum parenti collata fuisset. Quarto inducit exemplum de Beatissima Virgine, nam qui tenent (ait) illam fuisse conceptam in gratia, dicturi sunt consequenter datam illi esse sine proprio actu: ergo idem de Adamo a fortiori dicendum est. Tandem in toto illo discursu insinuat, non posse esse sanctificationem in primo instanti creationis hominis, et esse per proprium actum, præsertim liberum. Et suaderi hoc potest, quia non potest homo naturaliter subito, et in primo instanti sufficienter attendere, ut libere possit in ultimum finem statim converti, neque aliquid miraculosum sine sufficienti fundamento asserere debemus. Unde non immerito, imo a fortiori pro hac sententia citari possunt, qui negant hujusmodi actus, et motus gratiæ Angelis in primo instanti creationis, ut sunt Alensis, Henricus, Capreolus et alii, quos supra allegavi, similem quæstionem de Angelis tractando, lib. 5, cap. 8, num. 3.

3. *Prima assertio contraria et vera. — Probatur ratione.*—Nihilominus contrarium verum censeo. Dico ergo Adamum in primo instanti fuisse sanctificatum non tantum per habitus, sed etiam per proprios actus. Hæc est expressa sententia D. Thomæ, 1 part., quæst. 95, a. 1, ad 5, quod erat, quia ad recipiendam gratiam requiritur consensus ex parte recipientis utique proprius, quando persona ratione utitur,

et potest illum præbere. Respondet autem, cum motus voluntatis fiat in instanti, potuisse primum hominem in eodem instanti, in quo creatus est, per proprium motum gratiæ consentire. Ex quo testimonio ratio etiam conclusionis desumitur, quia justificatio cum proprio actu, vel per proprium actum perfectiori modo fit, quam per solum habitum. Unde idem D. Thomas, 3 part., quæst. 34, art. 3. Sicut actus (inquit) est perfectior, quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud, ita justificatio secundum proprium actum perfectior est. Et ideo addit hanc esse sanctificationem adultorum, aliam vero, quæ fit sine actu, esse puerorum. Sed Adam sanctificatus fuit perfecto modo, et ut adultus, et non ut infans: ergo sanctificatus est actu operans sanctificationem: quod est sanctificari secundum proprium actum. Minor quoad priorem partem probatur, quia opera Dei perfecta sunt, sed sanctificatio Adæ fuit proprium Dei opus: ergo debuit perfecto modo fieri cum ex parte recipientis capacitas non deesset. Unde probatur altera pars, quia Adam in adulta ætate creatus fuit, et sufficienter dispositus ad utendum ratione: ergo ut adultus sanctificari debuit, et non ut infans.

4. *Unde amplius confirmatur ratio facta.*— Et hæc ratio magis ex responsione ad argumenta confirmabitur. Et locupletari etiam potest ex his, quæ in simili quæstione, in lib. 5, præcedentis tractatus de Angelis diximus. Confirmari etiam potest ex Patribus dicentibus hominem fuisse creatum in quodam beatitudinis statu, ut capite ante præcedente retuli. Et videri etiam potest Anselmus, lib. de Concord. grat. et liberi arbitrii, ubi in hoc primum hominem cum Angelis æquiparat. Idemque habet Bernardus, in serm. de Cœna Domini, dicens, fuisse primum parentem factum *domesticum Domini, ejusque amore et cognitione ditatum, et Angelorum consortem.* Hoc etiam videtur sensisse Athanasius, Orat. contra Idola, circa principium ait non creasse Deum hominem, *tribuendo ei suæ æternitatis intellectum et cognitionem.* Et infra inquit: *Cum corporalibus commerciis non immiscetur mens humana, nec ullam ex rebus extraneis admixtam trahit cupiditatem, sed sibi tota adest, ut a principio condita fuit, tunc in sublime evolat,* etc. Et sic etiam dixit Anselmus, in cap. 3, Epist. ad Colossenses, circa illa verba, *Spoliantes vos veterem hominem, sicut homo post lapsum in agnitione Dei renovatur, ita in ipsa agnitione creatus est,* etc. Denique favent alii sancti, qui docent, hominem a principio fuisse sanctificatum inspiratione Spiritus sancti, quia non de habituali tantum, sed etiam de actuali intelligere videntur, præsertim Cyrillus, lib. 1, in Joan., cap. 9, et libro de Adorat. in spiritu, non longe a principio.

5. *Ad fundamentum in num.* 2.—Nec contra hoc obstant motiva inducta pro priori sententia. Ad primum enim negatur consequentia, quia non solum habitus, sed etiam actus potuerunt cum natura hominis concreari, id est, simul creari, nam illa concreatio non excludit omnem efficientiam creaturæ circa proprietatem, vel perfectionem, quæ cum illa concreari dicitur, nam etiam intellectus ipse, et voluntas cum essentia concreantur, a qua nihilominus manant. Et Augustinus, lib. 12, de Civit., c. 9, dicit, Deum creasse Angelos simul conferendo illis castum amorem sui, quem in illis fecit, seu concreavit, ipsis nihilominus simul facientibus et cooperantibus. Unde licet gratia dicatur in principio data homini per modum naturæ, eo modo, quo natura significat nativitatem, seu primam originem, nihilominus non oportet, ut gratia fuerit data per modum naturæ, si naturalis modus sumatur, ut moralem excludit. Prima enim natura, seu substantia, vel naturalis potentia non potest aliquam operationem supponere, et ideo tantum naturali modo. et non morali recipi potest: at vero gratia quamvis a principio cum natura infundatur, supponit personam aptam ad operandum, et ideo non tantum per modum naturæ, sed etiam morali modo infundi potest.

6. *Ad alteram rationem in eodem num.* 2.— *Ad tertiam rationem.* — *Ad quartam ab exemplo.*— Neque etiam contra hoc obstat secunda ratio, quia licet gratia fuerit data Adæ pro tota natura, etiam est data ipsi ut particulari personæ, et ideo dari debuit perfecto modo juxta capacitatem, et statum talis personæ. Eo vel maxime quod etiam in operatione libera potuit Adam se gerere, ut caput totius naturæ. Nam si peccando ita se gessit, cur non etiam recte se convertendo in Deum in primo instanti? Igitur non repugnat, gratiam in primo instanti datam esse Adæ ut proprietatem totius naturæ, et nihilominus cum libera operatione fuisse inditam. Neque inde sequitur, quod in tertia ratione inferebatur, non peccante Adamo posteris ejus non fuisse dandam gratiam habitualem sine actu, quia illi procrearentur in ætate infantili, in qua non essent capaces propriorum actuum, nec sanctificationis adultorum. Et in hoc etiam non est simile exemplum, quod de beatissima Virgine in quarto argumento ad-

ducitur. Et nihilominus etiam in illo exemplo non est verum antecedens, quod sumitur, nam beatissima Virgo per proprium actum sanctificata fuit, ut in 2 tom., 3 p., disp. 4, sect. 7 et 8, ostendi, imo etiam de sanctificatione Joannis Baptistæ idem docui. Illud tamen fuit singulare gratiæ privilegium, quod non fuisset in statu innocentiæ (si duraret) omnibus infantibus concessum, quia ille modus utendi ratione in infantibus miraculosus est, quod miraculum non possumus cum fundamento dicere fuisse futurum generale in tota natura humana, durante illo statu. Longe autem alia ratio est de primis hominibus creatis in ætate adulta, in qua connaturali modo, et ratione uti, et propriæ voluntatis actus a principio exercere potuerunt.

5. *Ad quintam rationem.* — Et ita etiam patet responsum ad ultimam rationem. Dico autem hominem adultum, et in suis potentiis, ac sensibus internis optime dispositum potuisse sine novo miraculo in instanti suscipere revelationem fidei, cum sufficienti proportione, ut statim in momento posset illi assentire, et in objectum sic cognitum et sic creditum per liberam voluntatem moveri. Nam licet illa cognitio penderet a phantasmatibus, nihilominus etiam illa phantasia potuit in eodem instanti intellectui cooperari, tum per phantasmata, quæ jam habebat infusa, tum per speciale auxilium gratiæ, non miraculosum, sed consentaneum ordini gratiæ quamvis esset supra ordinem naturæ. Neque etiam obstare potuit necessitas discursus, qui successionem requirit, quia imprimis assensus fidei per se, et intrinsece non postulat discursum, sed fit per simplicem assensum supposita sufficienti propositione objecti, ad eum modum, quo principiis primis assentimur, supposita sufficienti cognitione terminorum, quanquam in claritate, et obscuritate sit diversitas. Sicut autem in assensu primorum principiorum, licet ad præcognoscendos terminos successio aliqua, et discursus necessarius sit, naturali, et ordinario modo procedendo, per divinam autem revelationem facile fieri potest, ut subito, et in momento concipiantur, ita etiam in cognitione per fidem, licet ordinario, et naturali modo, sufficiens propositio objecti fidei, et credibilitas ejus non fiat, nec cognoscatur ab homine sine successione et discursu : nihilominus per divinam revelationem, et illuminationem illa sufficiens propositio subito, et in momento potest sic fieri, ut ab homine percipiatur, et in eodem momento sufficiens judicetur. Ita ergo fieri potuit in Adamo, et factum esse credendum est, quia non est res proprie miraculosa, nec nimium extraordinaria, sed est quædam revelatio quasi prophetica, quæ propter congruentes causas secundum ordinariam providentiam supernaturalem multis datur, temporibus opportunis. Quæ omnia in creatione Adæ concurrunt, ut satis explicatum est.

8. *Resolvitur ex dictis dubium.—Secundum dubium.— Tertium dubium.*— Atque ex his facile responderi potest ad alias interrogationes, quæ hic fieri possunt. Prima est, utrum Adam per illum actum, quem in primo instanti habuit, se ad gratiam habitualem recipiendam disposuerit. Ad quam affirmative respondendum est, quia fieri potuit, et est ordo perfectior. Secunda interrogatio est, an ille actus charitatis, seu conversionis in Deum fuerit elicitus ab habitu, vel totum ab auxilio. Ad quam respondendum est, non fuisse elicitum ab habitu, quia repugnat effectum esse causam veram, et realem in quocumque genere sui efficientis principii. Unde fit fuisse talem actum elicitum a voluntate mota, et adjuta divinis auxiliis operante et cooperante, seu excitante, et adjuvante : nam sicut hæc auxilia semper necessaria sunt, ita interdum, et præsertim ad primos actus sufficiunt. Tertia interrogatio est, an per illum actum Adam in primo instanti aliquid meruerit apud Deum. Ad quam affirmative respondendum est, nam meruit de congruo primam habitualem gratiam, et de condigno primam gloriam, quia omnes conditiones ad illum meritum necessariæ in persona Adæ, et in actibus ejus concurrebant. Quæ omnia eodem modo resolvimus de Angelis in superiori tractat., lib. 5, et sequentibus, ubi illa latius declaravimus et probavimus, et ideo in præsenti non plura dicimus, quia, ut sæpe cum Augustino diximus, et omnes fatentur, in hujusmodi rebus eadem ratio, et proportio in primo homine, et in Angelis invenitur. Imo etiam in justificatione hominis lapsi illa omnia eodem fere modo verum habent, ut latius in materia de gratia dicimus.

9. *Difficultas juxta doctrinam auctoris.* — Una vero nobis superest difficultas, quia probabilius credimus, primam sanctificationem Adæ fuisse ex Christi merito, ut jam insinuavi, et latius dixi, in 1 tom., 3 part., in comment., art. 3, quæst. 1, et dist. 41, sect. 1. in fin. Ex quo fundamento recte colligi videtur Adam fuisse justificatum per gratiam Christi. Imo in dictis locis ex eo, quod fidem Christi habuit, intulimus, a Christo habuisse

justitiam, et ipsammet fidem. Sed Adam non habuit fidem Christi in primo instanti : ergo vel omnino non fuit sanctificatus in primo instanti, vel non per proprium actum. Minor probatur, quia mysterium Incarnationis fuit revelatum Adæ in sopore, quem multo post creationem Deus in illum immisit, ut omnes Patres supra citati docent : ergo antea non habuit Adam fidem Christi, ut per eum sanctificaretur.

10. *Solutio prior. — Non omnino placet.* — Ad hanc difficultatem duobus modis respondere possumus. Prior est, negando illam propositionem subsumptam, scilicet, non habuisse Adam in primo instanti aliquam fidem explicitam Christi. Et ad probationem ex Patribus respondemus, quod licet Patres dicant Adamum in sopore habuisse peculiarem revelationem propheticam de futuris Christi mysteriis, et specialiter de spirituali unione ipsius cum Ecclesia, non tamen dicunt, Adamum usque ad illud tempus nullam de Christo cognitionem habuisse. Fieri autem potuit, ut revelaretur prius Adamo mysterium, quantum ad substantiam ejus, ut in Christum crederet, et ipsum veneraretur, postea vero in sopore majorem notitiam Christi, et futuræ Ecclesiæ ei daretur, semper a mysterio redemptionis in particulari abstrahendo. Quæ quidem responsio facile defendi potest, non autem ita potest probari, aut persuaderi : et ideo mihi non omnino placet ; tum quia sine auctoritate, vel sufficienti probatione affirmat, Adam habuisse explicitam revelationem Christi ante soporem : tum etiam, quia difficile est cum fundamento explicare, quid illi revelatum fuerit de Christo in primo instanti, et quid postea fuerit additum nondum revelato mysterio redemptionis, tum denique, quia difficile creditu est, simul potuisse Adamum in primo instanti cognoscere Trinitatis mysterium et Incarnationem, et alia mysteria, quæ ad sanctificationem hominis pertinebant, quod etiam in Angelis difficile in superiori tractatu judicavimus, nedum in homine.

11. *Solutio posterior.* — Secundo responderi potest, quod licet Adam in primo instanti non habuit explicitam fidem Christi, jam habebat implicitam, quæ satis erat, ut per merita ejus posset justificari, sicut alii multi justificati sunt. Quod autem ita factum fuerit, recte declaratur ex fide explicita Christi, quæ paulo post illi data est. Nam per illam fidem, quam in sopore habuit, et per alios actus postea subsequentes secundam sanctificationem seu augmentum justitiæ accepit, ut paulo post declarabimus. Illud autem augmentum justitiæ per fidem explicitam Christi accepit, atque adeo per meritum ejus, nam per illam fidem factum est membrum Christi, eumque ut caput suum, et ut auctorem salutis suæ recognovit. Quomodo enim aliter potuissent convenienter Christo uniri per fidem, illumque amare, et venerari ? Ergo per eamdem fidem in Christo, et per Christum est assecutus illud justitiæ augmentum : ergo signum est, etiam primam justificationem fuisse datam ex meritis Christi, et hoc ipsum recognovisse Adamum in revelatione sibi in sopore facta. Quia sanctificatio per Christum non potuit esse dimidiata (ut sic dicam) quamvis modus applicationis ejus ex parte hominis fuerit diversus in principio, et in progressu, propter limitatam capacitatem hominis, quem paulatim ab imperfecto ad perfectum procedere oportebat. Unde Ambrosius, lib. 2, Epistol. in 13, alias 14, vel potius 15, ad Marcelli. soror., ait : *Adam reliquisse gratiam Christi propter unam mulierem.* Et Psal. 39, circa illa verba : *In capite libri scriptum est de me*, de Adamo ait : *Non mansit in Christo, quia non in ejus sermone permansit, nam de his, qui manent in Christo, ipse dixit : Si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint*, etc. Ergo ex sententia Ambrosii Adam ante peccatum jam erat in Christo tanquam vivum membrum ejus, et gratia ejus erat gratia Christi, quo nomine solent Patres, et Concilia vocare gratiam, quæ per Christum datur, sive per fidem implicitam Christi, sive per explicitam comparetur, vel cum priori incipiat, et cum posteriori perficiatur et consummetur.

12. *Assertio secunda bipartita.—Prima pars unde constet. — Et a Patribus supponitur.* — Unde tandem addendum est, Adam toto tempore ante peccatum potuisse per proprios actus in gratia crescere, ejusque augmentum, et gloriam de condigno mereri, et credibile esse sæpius id fecisse. Prior pars certissima est, nam sequitur evidenter ex principiis certis. Quia Adam toto illo tempore viator fuit, et justus, et libertatem bene operandi habuit, ordinatusque erat ad vitam æternam : ergo habuit omnes conditiones necessarias ad ejus meritum, et augmentum gratiæ : ergo potestatem habuit crescendi in gratia, et in jure ad gloriam. Denique si potestatem habuit peccandi per solum suum arbitrium, multo magis potestatem habuit merendi per liberum arbitrium cum gratia Dei. Vel certe si in primo instanti mereri potuit gloriam, id potuit multo magis in reliquo tempore viæ, quamdiu gratiam non perdidit. Hac tamen servata differentia, quod in

primo instanti non potuit mereri gratiam de condigno, quia supponebatur ad meritum, postea vero potuit per gratiam, quam jam gratis acceperat, tam gratiæ, quam gloriæ augmentum de condigno mereri. Et hanc partem supponunt omnes Patres, qui de illo statu loquuntur : et præsertim videri possunt Augustinus, lib. de Corrept. et Grat., cap. 10, 11 et 12, et lib. 13, de Civitat., cap. 1, 14, 15, 19 et sequentibus, et Gregorius, lib. 4, Moral., c. 26, alias 27, et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 12, dicens, Deum creasse Adamum liberum, *ut cum divinæ gratiæ adjumento novos subinde in virtute progressus facere, et rursus ob libertatem, a virtute recedere posset.*

13. *Secunda pars suadetur.* — Alia pars, quæ est de facto, quamvis non sit revelata, nihilominus supposita potestate per se satis credibilis est. Nam Adam non fuit otiosus toto illo tempore, quo in Paradiso vixit, quia nec hoc humanum est, vel morale, præsertim in homine sapiente, et perfectis virtutibus prædito, nec sine aliquo peccato fieri posset. At vero quamdiu mortaliter non peccavit Adam, venialiter peccare non potuit, ut supra ostendimus : ergo operatus est recte et honeste : ergo meruit, et in gratia crevit. Præterea, quia per fidem multa operatus est, præsertim in sopore, in quo verisimile non est fuisse privatum libertate ad meritum necessaria, et post soporem, cum ex fide concepta dixit: *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., meritorium opus exercuit. Item quando recepit a Deo præceptum non comedendi de ligno scientiæ boni et mali, credendum est voluntarie illud acceptasse, et propositum habuisse implendi illud, quod sine dubio meritorium fuit. Quod etiam de illo narratur, imposuisse nomina omnibus animalibus, meritorium in ipso fuit : tum quia ex divina ordinatione id fecit, tum etiam, quia fuit valde rationi consentaneum, et ad commoditatem humani generis necessarium. Addit præterea Gregorius, lib. 4, Dialog., cap. 1, quod Adam ante peccatum cœlestis patriæ gaudia contemplabatur : *In Paradiso quippe* (inquit) *assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus, cordis munditia et celsitudine visionis interesse. Sed postquam huc cecidit ab illo, quo implebatur, mentis lumine recessit.* Ergo in illo genere vitæ, quod Gregorius describit, non potuit Adam non multum crescere in gratia, et donis Dei, quibus, ut idem Gregorius, ait, mentis lumine impleretur. Et Moyses Barcepha, lib. de Parad., p. 1, cap. 28, inter alias prærogativas, quas Deus Adæ contulit, inquit : *Admisit ipsum veluti in suam familiaritatem, ut ea sese pro arbitrio oblectaret, meditationibus, contemplationibus divinis vacans, atque indulgens.* Et infra dicit: *Ita fuisse Adam comparatum, ut animo, atque intelligentia sua Angelis esset familiaris.* Hujusmodi ergo vitam ducturus erat Adam in Paradiso, eamdemque inchoavit, prius quam peccaret : non potuit ergo in eo tempore non bene mereri apud Deum et in gratia, et sanctitate crescere.

CAPUT XX.

UTRUM PRÆTER OMNIA DONA NATURÆ, ET GRATIÆ HABUERIT HOMO IN STATU INNOCENTIÆ ORIGINALEM JUSTITIAM, QUÆ FUERIT DONUM AB OMNIBUS SUPRADICTIS DISTINCTUM.

1. *Quid ipsa originalis justitia sit quæritur.* — Explicuimus hactenus sigillatim perfectiones omnes, quas Deus primis parentibus in creatione, et Paradiso contulit, ex quibus omnibus simul collectis justitia originalis consurgit, ut dicemus, verumtamen sub hoc nomine originalis justitiæ nihil hactenus de illa diximus, quamvis in prologomeno 4, de Gratia, a cap. 3, usque ad 5, nonnihil scripserimus : et ideo in præsenti capite necessarium visum est, quid illa sit, vel potius, quid nomen illud significet, explicare. Supponimus enim, Adam fuisse conditum in originali justitia, vel saltem in Paradiso statum originalis justitiæ habuisse, hoc enim tanquam dogma certum, et catholicum omnes theologi recipiunt, cujus probatio ex effectibus talis justitiæ sumenda est, ac proinde ex significatione illius vocis, et intelligentia rei per ipsam significatæ maxime pendet. Est igitur principalis quæstio, an justitia originalis fuerit aliqua simplex forma, seu unus peculiaris habitus distinctus ab omnibus, quos hactenus explicuimus, et Adamo in sua creatione collatos esse diximus, vel fuerit potius unus ex illis particularis, et simplex, vel fuerit solum collectio illorum, vel non tantum illorum, sed etiam aliorum beneficiorum, vel privilegiorum homini in illo statu concessorum. Nomine autem habitus in hoc puncto intelligimus omnes qualitates permanentes, quæ per modum actus primi datæ sunt homini in illo statu ad perficiendum illum, sive in anima, sive in corpore, et sive in substantia, sive in potentiis receptæ fuerint. Per alia vero privilegia, vel beneficia intelligimus omnes res, vel causas extrinsecas juvantes hominem in eo

statu ad feliciter vivendum, et præsertim peculiarem Dei providentiam, qua Deus hominem protegebat, et ab omnibus incommodis tuebatur.

2. *Prima sententia Scoti, esse unum habitum voluntatis distinctum a gratia.* — His positis est prima sententia dicens, justitiam originalem fuisse specialem quemdam habitum distinctum a gratia, et voluntati inhærentem, cujus officium erat facere, ut voluntas adhæreret Deo suo fini naturali, non solum faciliter, et delectabiliter, sed etiam cum majori intensione et delectatione, quam appetitus sensitivus adhæreat suo objecto delectabili. Hanc sententiam tenet Scotus, in 2, distin. 29, quæst. unic. §. potest dici, et in solut. ad 4, quam ita explicat late Herrera, in 2, disput. 21, quæst. 3, ubi de hoc habitu dicit, fuisse distinctum ab habitu gratiæ, et charitatis, et nihilominus fuisse supernaturalem, quia dabat voluntati delectationem quam voluntas ex natura sua habere non posset. Et inde præcipue colligit necessitatem hujus habitus, quia status justitiæ originalis non solum erat facilitatis et tranquillitatis, sed etiam delectationis in adhærendo Deo fini naturali, et secundum rectam rationem operando, et compescendo appetitum sensitivum, ne suum delectabile objectum prosequeretur. Nec solum (ait) poterat voluntas hoc prompte facere, sed etiam cum majori delectatione, quam posset esse in appetitu exequendo propriam operationem circa suum objectum maxime delectabile. At vero tanta delectatio voluntatis non est connaturalis voluntati, nec in puris naturalibus posset illam habere : ergo necessarius erat aliquis habitus infusus a quo proveniret. Sed ille habitus non erat charitas, quia nunc in hominibus justis est charitas, et illam delectationem non causat : ergo erat specialis habitus ad hunc finem inditus. Quod autem talis delectatio in statu originalis justitiæ inveniretur, solum probat auctoritate Augustini 14, de Civitat., cap. 26, ubi dicit, quod in illo statu *nihil inaniter lætum erat, sed gaudium perpetuabatur ex Deo.* Ulterius vero inquirit Scotus an justitia originalis includeret etiam speciales habitus appetitus sensitivi, et utramque partem probabilem credit, in affirmantem vero magis inclinat. Quia etiam oportebat appetitum sensitivum obedire rationi et voluntati, retrahendo illum a propriis delectationibus sensibilibus cum majori delectatione, quam ex suis propriis objectis capere posset : hoc autem non erat illi naturale, et ideo necessarius fuit habitus supernaturaliter inditus, qui hunc effectum præstaret : et significat Scotus duos fuisse hos habitus, unum concupiscibilis, et alterum irascibilis.

3. *Secunda sententia Henrici esse pronitatem voluntatis ad subjiciendum appetitum præter rectitudinem gratiæ.* — Secunda sententia fuit Henrici quodlib. 6, quæst. 11, ubi dicit justitiam originalem præter omnem rectitudinem gratiæ, et virtutum infusarum, si qua fuit, addidisse quamdam rectitudinem naturalem, quæ separabilis fuit a voluntate, et de facto per peccatum separata, et amissa fuit. Consistebat autem illa rectitudo in potestate, et pronitate voluntatis ad dominandum appetitui, et illum sibi obedientem reddendum. Et huic rectitudini oppositam esse dicit pronitatem ad malum, quæ est veluti curvitas quædam voluntatis inflicta illi propter peccatum. Probat Henricus suam sententiam, quia homo peccando non solum privatus est gratuitis, sed etiam est vulneratus in naturalibus : ergo non solum est privatus donis gratiæ, sed etiam rectitudine naturali. Si enim ablatis gratiæ donis, rectitudo naturalis integra permansisset, nullum posset intelligi vulnus inflictum homini in naturalibus, quoad facultatem recte operandi secundum rationem naturalem. Confirmat hoc, quia alias non esset nunc natura lapsa magis obliqua, seu curva in naturalibus, quam esset in homine condito a Deo sine donis gratuitis, quod censet inconveniens, quia alias uterque illorum hominum esset vel æqualiter innocens, vel æqualiter damnabilis, et puniendus. Unde indicat rationem aliam : quia voluntas cum libera sit, potest seipsum obliquare : ergo potest corrupta priori justitia, vitiosam injustitiam inducere. Hæc autem injustitia in hoc tantum consistere videtur, quod homo non conservat rectitudinem naturalem, quam accepit, et custodire deberet : ergo homo creatus sine donis gratiæ non haberet hanc injustitiam, seu obliquitatem naturæ, sed potius rectitudinem naturalem contrariam : ergo hanc amisit homo peccando, et in illa consistebat justitia originalis, prout a gratuita distincta est.

4. *Tertia sententia Scoti non distinguens justitiam originalem a gratia.* — *Aut certe conjungens inseparabiliter.* — Tertia sententia extreme contraria est, justitiam originalem non fuisse aliquid distinctum a gratia gratum faciente, hæc enim sola apud Deum est vera justitia, juxta Paulum ad Rom. 4, et originalis tunc fuit, tum quia in ipsa origine concreata est, tum etiam, quia post originem pos-

terorum in eos erat transfundenda, si non fuisset amissa. Et alioqui gratia in illo statu potuit esse majoris excellentiæ, quam nunc sit, quia non tantum poterat hominem gratum Deo reddere, sed etiam sensualitatem compescere, et corpus roborare in obsequium rationis, ut tranquilla voluntas subderetur Deo. Hanc opinionem tenuit Soto, lib. 1, de Natur. et Grat., cap. 5, quamvis explicando illam tandem dicat se non multum contendere, an gratia et justitia originalis sint habitus distincti, dummodo inseparabiles censeantur, ita ut, quia homo fuit creatus in gratia, fuerit etiam creatus in justitia, et quia peccando amisit gratiam, amiserit etiam justitiam. Propter hanc autem inseparabilitatem, videtur ipse in eam partem inclinare, quod fuerint idem, seu quod gratia sola omnes effectus justitiæ contulerit, et hoc sequitur Zumel, 1 p., q. 95, art. 1, q. 2, in 1, dubio illi annexo, et consentit Valentia, 1 tom., disp. 7, q. 2, punct. 2, § *Quoad secundam.* Qui hanc existimant esse sententiam D. Thomæ, 1 part., quæst. 95, art. 1, ubi dicit rectitudinem primi status, in quo ita erant omnia in homine ordinata, ut et ratio subderetur Deo, et vires inferiores animæ rationi subderentur, et corpus animæ, secundum supernaturale donum gratiæ. Loquiturque de gratia gratum faciente, nam inde probat hominem fuisse creatum in gratia, quia in illa rectitudine creatus fuit : et e contrario, amissa gratia, illam rectitudinem amisit, juxta Augustinum quem allegat lib. 13, de Civit., cap. 13, dicentem : *Postquam præcepti facta transgressio est, statim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt.* Item q. 97, art. 1, ad 3, ait D. Thomas, vim præservandi corpus a corruptione in illo statu fuisse per donum gratiæ : ubi etiam loquitur de gratia sanctificante, nam subdit, nunc recuperari gratiam ad remissionem culpæ, et meritum gloriæ, non vero ad illum immortalitatis effectum.

5. Simili modo 4, cont. Gent., cap. 52, dicit, hominem fuisse institutum cum rectitudine superius dicta : *Deo sua gratia supplente, quod ad hoc perficiendum natura minus habebat.* Præterea idem D. Thomas, 1, 2, quæst. 82. art. 1, ad 3, et art. 2, docet, peccatum originale primario esse in essentia animæ, unde ibid. ad 2 consequenter ait, quod *originalis justitia primordialiter pertinebat ad essentiam animæ.* Et in articulo tertio consequenter dicit, justitiam originalem post animæ essentiam per prius perficere voluntatem, quam alias potentias. Sed hunc eumdem ordinem ponit D. Thomas in gratia sanctificante, nec in animæ essentia potest aliud donum supernaturale intelligi, præter gratiam sanctificantem : ergo intellexit D. Thomas justitiam originalem fuisse gratiam ipsam. Unde in 2, distin. 31, quæst. 2, art. 1, eamdem doctrinam repetit, quod peccatum originale primarie est in essentia animæ, et consequenter in distin. 32, q. 1, art. 1, in corpore, junctis solutionibus ad 1 et 2, significat, justitiam originalem, quoad formale fuisse in essentia animæ : ergo sentit idem esse cum gratia. Ratio vero hujus sententiæ solum est, quia cum gratia sufficeret ad hujusmodi effectum, superfluum est, alia dona, vel habitus multiplicare.

6. *Quarta sententia bipartita distingui justitiam originalem a gratia, sed tamen in illa radicari.*—Quarta sententia est, justitiam originalem fuisse donum distinctum a gratia gratum faciente, in illa tamen fundatum et radicatum. Ita tenet Durandus, in 2, distinct. 20, quæst. 5, et Cajetanus, dict. quæst. 95, artic. 1, putatque esse sententiam D. Thomæ, in eodem articulo ubi significat, justitiam originalem fuisse effectum gratiæ, ac proinde fuisse aliquid distinctum ab illa, ubi in quæst. 100, art. 1, ad 2, dicit, gratiam esse radicem originalis justitiæ : ergo sentit fuisse distinctas. Deinde D. Thomas, 1. 2, quæst. 109, fere in omnibus articulis distinguit inter naturæ integritatem et gratiam : ergo supponit etiam D. Thomas distinctionem inter illa duo. Et probari potest hæc opinio quoad hanc partem, quia effectus originalis justitiæ sunt longe diversi ab effectibus gratiæ : ergo et formæ sunt diversæ. Antecedens patet, quia justitia originalis solum reformabat defectus naturales humanæ naturæ, et ita solum illum perficiebat in ordine ad finem naturalem : ergo solum præstabat rectitudinem naturalem, et omnes effectus ejus naturalem ordinem non transcendebant. At vero gratia ordinat, et perficit hominem in ordine ad finem supernaturalem. Altera vero pars, quod justitia fundaretur in gratia, inde probatur a D. Thoma, quia subordinatio corporis ad animam, et inferioris partis ad superiorem fundabatur in perfecta subjectione superioris partis hominis ad Deum, quam subjectionem efficit gratia.

7. *In quo videantur Cajetanus et Durandus discrepare.* — Non explicat autem Cajetanus quale fuerit donum justitiæ, quod a gratia distinguebatur ; referendo autem opinionem Scoti non videtur in hac parte ab Scoto dissen-

tire, sed solum in altera parte, quam retuli, quod justitia fundata, et radicata fuit in gratia, et ideo ab illa separata non fuit, neque a principio sine illa fuit infusa. Quamquam in hoc non omnino consentiat Cajetanus nam statim dicit, amissa gratia, permansisse aliquo modo, et pro aliquo tempore, originalem justitiam in Eva, quod jam in superioribus notavimus et rejecimus. Durandus vero in 2, distinct. 31, quæst. 3, sentit justitiam originalem fuisse in viribus sensitivis tanquam in subjecta, et non in voluntate, in quo differt ab Scoto. Tamen etiam ipse non declarat, an esset aliquis habitus : verum cum alibi doceat hominem in statu justitiæ originalis non indiguisse virtutibus appetitus sensitivi, satis indicat, justitiam fuisse aliquem peculiarem habitum, vel qualitatem appetitus sensitivi ab omnibus virtutibus distinctam.

8. *Quinta sententia distinguit justitiam originalem a gratia, sed non in ea radicat.* — Addere præterea possumus quintam opinionem parum a superiori distinctam, convenit enim cum præcedenti in hoc, quod justitiam originalem a gratia, distinguit : differt autem, quia etiam negat fuisse radicatam, seu fundatam in gratia. Hanc tenent omnes, qui concedunt, Adam fuisse creatum in justitia originali, et negant fuisse creatum in gratia. Nam ex illa separatione manifeste colligitur distinctio, et ex antecessione justitiæ ad gratiam recte infertur, gratiam non fuisse fundamentum, aut radicem justitiæ, et ita hanc sententiam tenent Alexander Alensis, in 2 part., quæst. 91, alias 90, memb. 1 et 2, et Bonaventura, in 2, distin. 29, art. 2, quæst. 2, et Marsilius, in 2, quæst. 16, artic. 6, et alii, quos supra retuli, de prima sanctitate Adæ tractando. Nullus enim eorum, qui negarunt hominem fuisse conditum in gratia, ausus est negare, hominem fuisse creatum in justitia originali, propter verbum Sapient. Ecclesiast. 7. *Deus fecit hominem rectum*, cum aliis, quæ de integritate et perfectione, in qua homo conditus est, a nobis sunt dicta.

9. *Assertio quinque partes continens.—Prima.—Secunda.—Tertia.—Quarta. — Quinta.* — Ultima vero sententia, quam verissimam judico, docet imprimis, justitiam originalem absolute, et simpliciter dictam non esse unum peculiarem habitum, vel donum, sed esse collectionem plurium habituum, et beneficiorum Dei. Deinde, docet hæc sententia, justitiam originalem in illa donorum collectione includere gratiam, virtutes, et dona, quæ per se ipsam gratiam comitantur, et virtutes etiam morales, vel etiam intellectuales, quæ per actus humanos naturaliter acquiri possunt, et tunc per accidens infusæ sunt saltem Adamo. Unde addit tertio, non solos habitus, sed etiam actualia Dei auxilia, et plura extrinseca beneficia Dei in originali justitia, seu in illa collectione bonorum, quam requirebat, comprehensa fuisse. Et hinc quarto adjungit rectissime dici, gratiam fuisse fundamentum et radicem, reliquorum donorum, quæ ad complementum talis justitiæ requirebantur. Ex quibus tandem concludit justitiam originalem, ut hoc nomine significatur, non includere novum aliquod donum, aut beneficium gratiæ, vel naturæ distinctum, vel super additum iis, quæ hactenus a nobis explicata sunt. Hanc sententiam parum aliter explicatam tenet Molina, in tractatu de opere sex Dierum, disput. 27, quamvis aliquid addat, quod nobis non probatur, ut statim dicemus. Magna etiam ex parte concordat Pereira, libr. 5, in Genes., disput. de tertia excellentia status innocentiæ. Eamdemque esse opinor D. Thomæ sententiam, ut ex dicendis patebit.

10. *Probatur prima pars assertionis.*—Probatur ergo per singulas partes, et primam quidem, scilicet hanc justitiam includere collectionem plurium donorum. Probatur imprimis ex ipso nomine justitiæ, quod in præsenti non significat particularem justitiam commutativam, vel distributivam, aut aliam similem, ut est in confesso apud omnes, et quasi per se notum, quia significat rectitudinem quamdam totius hominis tam secundum animam, quam secundum corpus, de qua loquitur Sapiens cum dicit, creasse Deum hominem rectum : est ergo hæc justitia universalis, et plures effectus includens. Et ideo Concilium Tridentinum, sess. 5, can. 1, dixit, Adam amittendo sanctitatem et justitiam, secundum corpus, et animam in deterius commutatum fuisse. In quo significat illam justitiam corpus, et animam perfecisse, ac rectificasse. Justitia autem universalis et tot habens effectus non potest esse una simplex qualitas, vel forma : est ergo plurium collectio. Minor declaratur, quia, ut D. Thomas docet dicta quæst. 95, artic. 1, rectitudo illius justitiæ in tribus præcipue consistebat, videlicet in debita subordinatione animæ ad Deum, quæ est per intellectum, et voluntatem, et consequenter per dona, vel habitus illas potentias recte disponentes in ordine ad Deum. Item in debita subordinatione inferioris partis, ad superiorem, id est, phantasiæ ad

intellectum, et appetitus sensitivi ad voluntatem, per quam fiebat, ut in his inferioribus potentiis nulla motio disconveniens esse posset, quamdiu ratio in perfecta subjectione ad Deum perseveraret. Item in debita subordinatione corporis ad animam quoad indolentiam, impassibilitatem et immortalitatem. Sed hæc omnia manifeste includunt plurium donorum collectionem : ergo justitia originalis in hujusmodi collectione posita erat. Et hoc amplius ex probatione aliarum partium declarabitur, et confirmabitur.

11. *Removetur æquivocatio ut probetur secunda pars.*—Secundo ergo probatur justitiam illam simpliciter dictam, gratiam, et dona per se infusa inclusisse. In quo potest esse disputatatio fundata solum in æquivocatione vocis, nam, ut Henricus, Alensis et alii distinguunt, justitia dupliciter accipi potest : primo ut includit perfectum ordinem, et subjectionem ad Deum, non solum per naturæ dona, sed etiam per supernaturalia dona infusa : secundo rectitudo naturalis includens tres illas quasi partes supra numeratas solum in ordine ad Deum ut finem naturalem, si daretur sine donis infusis, ut de absoluta Dei potentia fieri posset (id enim, quod multi dixerunt factum esse, sine dubio non fuit impossibile) non immerito dici posset quædam justitia naturalis. Quia intra suum ordinem constitueret in omnibus quamdam æquitatem, et inæqualitatem excluderet. Ablata ergo hac nominis æquivocatione, sensus nostræ assertionis est, de facto rectitudinem Adæ collatam in origine sua pro se, et sua posteritate si perseveraret, non tantum inclusisse naturalem rectitudinem, sed etiam per se infusam, et supernaturalem, et ideo justitiam originalem juxta propriam, et theologicam significationem ilius vocis, etiam gratiam, et supernaturalia dona includere.

12. *Probatur tam secunda pars assertionis quoad dona per se infusa.* — Hoc probatur primo, quia de facto talis justitia collata est Adæ in sua creatione, ut supra probatum est, et eodem modo erat transfundenda in posteros, ut infra videbimus : ergo illa est, quæ proprie justitia originalis vocatur. Secundo, quia apud Deum non est justitia simpliciter, nisi quæ gratiam, et charitatem includit, ut supra probatum est ex Paulo ad Rom. 4, et idem probari potest ex 1, ad Corinth. 13, et aliis similibus locis. Tertio probatur ex Concilio Tridentino, sess. 5, can. 1, dicente, Adam in principio sanctitatem, et justitiam habuisse. Sed dicet fortasse aliquis, potius in his verbis videri Concilium distinguere justitiam a sanctitate, ac subinde cum sanctitas consistat in gratia, et bonis ejus, videtur nomine justitiæ intelligere solam rectitudinem, seu integritatem naturalem. Sed longe alia est mens Concilii, non enim conjungit illas duas voces, ut formas condistinctas per illas significaret, sed ut modum, et effectum illius sanctitatis magis declaret. Unde inferius in sess. 6, cap. 7, dicit : *Justificationem esse sanctificationem per susceptionem gratiæ, et donorum, unde homo ex injusto fit justus.* Et in fine capitis dicit : *Christianam justitiam esse illam, quam Adam suâ inobedientia sibi, et nobis perdidit.* Ergo eamdem gratiam vocat justitiam et sanctitatem, quia utraque voce significari solet, quia et gratis datur, et hominem gratum, purum et rectum facit. Unde est illud 1, Corinth. 1 : *Qui factus est nobis justitia, sanctificatio*, etc. Quamquam per nomen sanctitatis, animæ gratia, per nomen vero justitiæ, magis virtutes potentiarum significari videantur, ex eodem Concilio, in eodem cap. 7. Ultimo probatur ex D. Thoma. Nam testimonia, quæ adduximus in tertia sententia, optime probant, sensisse D. Thomam, justitiam originalem includere gratiam gratum facientem, imo esse fundamentum, et radicem aliorum donorum, quæ justitia originalis includebat : prout in alia parte asserimus, cujus rationem infra reddemus, per quam etiam hæc pars confirmabitur, et ratione ostendetur.

13. *Deinde probatur eadem secunda pars quoad dona infusa per accidens.* — Quod autem non solum gratiam, et habitus infusos per se, sed etiam infusos per accidens justitia originalis includat, probatur primo, quia justitia originalis non solum supernaturalem, sed etiam naturalem rectitudinem perficiebat, atque præstabat, quantum ad naturæ integritatem, et facilitatem bene operandi, et cavendi defectus naturæ contrarios necessarium, et conveniens erat. Sed ad hujusmodi rectitudinem ex ea parte, quæ ad naturalem rectitudinem pertinebat, necessarii erant habitus ordinis naturalis studiosi et honesti, ac per accidens infusi : ergo justitia originalis hos habitus includebat. Major, et minor ex toto discursu præcedentium capitum manifestæ sunt, nam ostensum est, totam illam rectitudinem illi statui fuisse concessam, et sine illis habitibus non potuisse connaturali modo fieri. Consequentia vero manifesta est, tum ex communi theologorum consensu, nam omnes tribuunt hunc effectum justitiæ originali, licet in modo differant, nam

quidam volunt esse unicum, alii esse principalem, alii esse secundarium, quæ differentia ad nostræ rationis efficaciam nunc non refert: tum etiam idem patet ex significatione nominis *justitia* originalis supra declarata: significat enim illam formam, quæ illam rectitudinem formaliter conferebat.

14. *Ex proxime dictis impugnatur sententia Soti num. 4, relata.—Quid respondeat ad hanc impugnationem Valentia.*—Atque hinc constat falsam esse tertiam sententiam Soti, si in sensu huic parti contrario accipiatur, vel sano modo expositam a nostra non differre. Nam sive per gratiam intelligat solam qualitatem essentiæ animæ inhærentem, sive cum illa comprehendat omnes habitus per se infusos virtutum et donorum, non potuit sola gratia sufficere ad omnes effectus justitiæ originalis formaliter præstandos. Nam sola gratia solum confert effectus, et actus ordinis supernaturalis, justitia autem originalis habet etiam effectus ordinis naturalis, et in naturalibus actibus rectitudinem constituebat, ergo sola gratia per se infusa cum suis habitibus non potuit esse integra (ut sic dicam) originalis justitia. Ad hanc vero rationem videtur respondere Valentia, dum ait, cum animæ essentia sit radix omnium potentiarum, a gratia, quæ est in animæ essentia, posse vim accipere potentias ejus ad omnes effectus originalis justitiæ. Sicut ab eodem justitiæ dono existente in anima corpus etiam immortalitatem reciperet.

15. *Refellitur responsio.*— At vero hæc responsio si de propria, et formali causa, de qua loquimur, intelligatur, facile refutari potest. Nam licet eadem anima sit origo potentiarum, nihilominus potentiæ (ut supponimus) sunt res ab anima distinctæ; et ideo perfectio existens in essentia animæ non potest formaliter perficere potentias, nec dare illis vim proximam ad suos actus necessariam. Alias eadem ratione probaretur, justitiam infusam esse unicam simplicem formam, scilicet, gratiam existentem in essentia animæ, nullam ,ue formam, seu habitum in potentiis ponere, quod omnino falsum est, et Concilio Tridentino contrarium. Si ergo forma, quæ inest proprie in essentia animæ per seipsam non dat vim potentiis ad actus sui ordinis : multo minus dare potuit ad actus alterius, seu inferioris ordinis. Quin potius nec virtus per se infusa potentiæ dat formaliter vim ad actus inferioris, et naturalis ordinis, quia nec ad illos inclinat, nec per se facilitatem in illis exercendis confert, sed facultatem ad actus superioris ordinis eliciendos præbet. Imo ad hoc etiam in una potentia una simplex supernaturalis forma non sufficit, sed secundum varietatem actuum, et objectorum sæpe multiplicantur habitus per se infusi in eadem potentia, et præter eos requiruntur habitus boni acquisiti, ut potentia sit in omnibus bene, et complete disposita.

16. *Quid rursus respondeat Sotus et Valentia. — Improbantur primo.* —Fortasse respondebitur, licet nunc sola gratia existens in essentia animæ non possit totam hanc vim formaliter conferre potentiis, nihilominus in statu innocentiæ altiori modo datam, et elevatam fuisse, ut ad omnes illos effectus sola sufficeret. Hoc enim significat Soto, cum dicit, gratiam Adæ in hac parte fuisse majoris dignitatis, quam sit gratia nostra, quia non tantum faciebat hominem gratum Deo, sed etiam *sensualitatem compescebat, et corpus roborabat in obsequium rationis.* Et idem significat Valentia, dicens, unum et idem donum realiter habuisse omnes effectus justitiæ et gratiæ. Sed hoc in eodem formali sensu loquendo sustineri non potest. Nam gratia Adæ, et nostra non fuerunt diversæ speciei, sed ejusdem naturæ et essentiæ: tum quia Concilium Tridentinum, dicta sess. 5, dicit in can. 1 et 2, Adam amisisse sibi, et nobis sanctitatem, et in sess. 6, cap. 7, addit, nos gratiam accipere, seu primam stolam pro illa, quam Adam nobis perdidit: tum etiam, quia peccatum originale est privatio illius gratiæ, quam Adam habuit, et nobis danda fuisset in statu innocentiæ, si ille non peccaret: ergo sua, quæ nunc datur non esset ejusdem rationis, et in sua essentia, et entitate æque perfecta non omnino auferret culpam originalis peccati, prout idem Concilium definit : tum præterea, quia gratia, quæ nobis nunc infunditur, est suprema participatio divinæ naturæ, quæ in ratione essentiæ participatæ intelligi potest. Unde neque Angelis data est perfectior quoad essentiam : ergo neque primo homini. Denique quia fides, spes et charitas ejusdem rationis fuerunt in primo homine : ergo et gratia.

17. *Progreditur dicta prima improbatio.— Secundo improbantur.—Tertio improbantur.*— Hinc ergo ulterius procedimus frustra dici gratiam in statu innocentiæ habuisse dignitatem, aut nescio quam elevationem, ut per seipsam omnes effectus justitiæ conferret. Primo, quia hoc gratis, et sine fundamento dicitur : nam illud est supra naturam illius qualitatis, in nobis enim habet gratia omnem effectum formalem sibi connaturalem, et tamen non habet

omnes effectus justitiæ : ergo non potuit illos conferre sine magno miraculo, quod sine fundamento affirmandum non est. Secundo, illa major dignitas non potuit esse physica, quia in gratia non potest intelligi physicum augmentum perfectionis, nisi per modum intensionis, quæ ad illos effectus formaliter non confert, ut per se constat; nam in homine lapso potest esse intensior gratia, quam fuit in Adam, licet in eo dicti effectus justitiæ non inveniatur. Si autem dicatur illa dignitas esse moralis per aliquam Dei acceptionem, illa sufficere non potuit, ut sola gratia omnes illos effectus formaliter conferret, quia sunt effectus physici, et per alias formas, seu habitus physice, ac formaliter conferri debuerunt. Tertio, quod de elevatione dicitur intelligi potest, aut in genere causæ formalis, aut in genere efficientis. Prior est impossibilis, quia nulla forma elevari potest ad dandum alium effectum formalem, realem et physicum, præter illum, quem ex natura sua conferre potest. Unde non potest gratia, si est qualitas in essentia animæ existens, dare voluntati illum effectum formalem, quem præbet illi charitas, et sic de cæteris. Igitur gratia in statu innocentiæ solum potuit habere suum effectum formalem in essentia animæ, et eumdem, quem nunc habet in homine justo. Posterior autem elevatio effectiva est impertinens, et sine fundamento; nam illa elevatio non est naturalis : ergo oportet, ut per revelationem constet, aut aliam sufficientem auctoritatem, vel saltem per satis probabilem conjecturam : nihil autem horum in præsenti invenitur. Cur enim Deus relinqueret potentias sine propriis habitibus, et principiis suarum actionum illi statui convenientium, et miraculose uteretur sola qualitate gratiæ ad adjuvandas potentias in illis omnibus actionibus efficiendis. Hoc enim nihil ad perfectionem illius status conduxisset : imo perfectionem minueret, quia potentiæ ipsæ non agerent connaturali modo, et propriis perfectionibus formalibus carerent. Si autem potentiæ habebant propria intrinseca principia, eo ipso integra justitia originalis plures habitus, seu qualitates includit præter gratiam, et consequenter illa elevatio gratiæ ad novam efficientiam impertinens est.

18. *Prædictæ refutationes valent etiam pro donis per accidens infusis. — Et pro aliis naturalibus quæ pertinerent ad statum innocentiæ.* — Quæ omnia evidenter convincunt de virtutibus, et donis per se infusis, ut a gratia distinguuntur, et ex illis non minus efficax argumentum sumitur ad reliquos habitus per accidens infusos, quatenus ad perfectam integritatem, et rectitudinem naturalem necessarii sunt, vel conferunt, ut magis connaturali modo fiat. Ac denique idem evidentius est de immortalitate, et robore corporis. Quomodo enim poterat hæc perfectio per solam gratiam animæ inhærentem formaliter conferri : Imo supra ostendimus nullam qualitatem spiritualem potuisse effectum illum formaliter dare, quin etiam nec per intrinsecam qualitatem corpoream factam esse. Quod si dicti auctores non intendunt loqui de justitia in dicto sensu, quam formalem, seu in genere causæ formalis appellavimus, sed solum intendunt gratiam contulisse effectus justitiæ per habitus, vel alia dona, quæ ratione illius dantur : et in hoc habuisse gratiam primi status quamdam majorem dignitatem moralem, quia plura dona, et beneficia ratione illius dabantur, sic non sunt nobis contrarii, obscure tamen locuti sunt, ut in quarto puncto videbimus.

19. *Tertia deinde pars assertionis suadetur.* Et hinc facile intelligitur, quod in tertio puncto nostræ sententiæ asseruimus, nimirum originalem justitiam etiam in actu primo consideratam, prout de illa loquimur, non inclusisse tantum habitus, vel qualitates intrinsecas permanentes, et animæ, et corpori inhærentes : sed etiam alia Dei beneficia, et maxime specialem ejus protectionem et providentiam. Probatur, quia in superioribus ostensum est, effectum non peccandi venialiter in illo statu : et non incurrendi deceptionem, vel errorem infallibiliter, et continendi appetitum inferiorem, ut nunquam haberet motum prævenientem rationem, aut homini disconvenientem, non potuisse fieri per solos habitus, sed necessariam fuisse specialem Dei providentiam et protectionem. Idemque ostendimus de corporis immortalitate, seu impassibilitate : sed isti effectus pertinebant ad justitiam originalem : ergo integra justitia in actu primo sumpta aliquid amplius præter habitus includebat. Dices, quomodo potest esse per modum actus primi, et non esse per habitum, vel qualitatem permanentem ? Respondeo, quia esse potest per extrinsecum adjutorem homini assistentem, semperque expositum, ac sufficienter præparatum ad præveniendum hominem, et juvandum in omnibus opportunitatibus ad illos effectus necessariis. Non est tamen inde inferendum hoc adjutorium extrinsecum ad omnia sufficere, nam virtus intrinseca forma-

liter perficiens, et dans connaturalem virtutem operandi, necessaria imprimis fuit, ubi autem illa non sufficit, divina protectio adjungenda est, quæ prædicto modo adjutorium in actu primo conferre censeatur. Sicut ignis, verbi gratia, sufficienter est constitutus in actu primo ad calefaciendum, quia licet calor ejus per se solus absolute non sufficiat ad calefaciendum habet nihilominus paratum Dei concursum, propter quod quasi in actu primo illum habere dicitur : ita ergo servata proportione in præsenti loquimur.

20. *Probatur quarta pars assertionis auctoritate D. Thomæ et Augustini.*—Quarta vero pars resolutionis datæ ex dictis facile probari potest, eamque præcipue intendit D. Thomas in locis pro tertia sententia allegatis. Nam hac ratione dicit, justitiam originalem quoad formale, fuisse gratiam ipsam, id est, quoad principalem formam, quæ tanquam radix, et fundamentum ad alias perfectiones justitiæ originalis comparatur. Item in eodem sensu dicit, peccatum originale esse privationem justitiæ originalis, utique formaliter, seu essentialiter quoad privationem gratiæ, et consequenter quoad reliqua, quia destructa radice, consequenter destruuntur reliqua. Et nihilominus e contrario ait, per infusionem gratiæ simpliciter auferri originale peccatum, quia tollitur quoad suum formale et essentiale, quamvis non tota justitia originalis integre, quoad omnes suos effectus, restituatur. Ac denique hac ratione verum habet, quod Augustinus et divus Thomas dixerunt, *hominem peccando immortalitatem amisisse, quia gratiam perdidit*, id est, quia gratia suo modo erat fundamentum, et radix illius immortalitatis.

21. *Deinde ratione.* — Ratione declaratur, quia justitia originalis formaliter, et adæquate erat quædam collectio plurium perfectionum data a Deo ad constituendum hominem in quodam felicitatis statu : ergo illa omnia data sunt cum aliquo ordine inter se. Nam multitudo sine ordine est confusio, et ideo, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, imo cum summa sapientia, et pulchritudine ordinantur : optimus autem ordo postulat, ut quando multa in unum conveniunt, inferiora superioribus surbordinata sint, et quod in eis est supremum, sit quasi caput, et fundamentum aliorum : ergo ita fuit constituta originalis justitia. Unde cum in illa collectione gratia fuerit principalis forma, illa censenda est quasi essentialis in illa justitia, reliqua vero omnia tanquam proprietates ejus, vel tanquam auxilia, et ornamenta illi adjuncta ad perfectius vivendum, et operandum secundum justitiam, et sine defectu.

22. *Confirmatur, et declaratur amplius.* — Et confirmatur, amplius rem ipsam declarando. Nam si nomine gratiæ intelligamus solam simplicem formam gratiæ existentis in essentia animæ, illa imprimis comparatur ad habitus operativos per se infusos, tanquam essentia ad proprietates : et hac ratione dicitur esse illorum radix et fundamentum. Si vero sit sermo de tota gratia habituali, prout includit habitus operativos per se infusos, et præbet animæ supernaturalem rectitudinem : sic etiam gratia fuit fundamentum, et radix illius rectitudinis naturalis, quæ per justitiam originalem supra puram naturam addebatur. Quia, teste Augustino, imo etiam teste experientia et effectu, quem Scriptura narrat, illa naturæ integritas, seu rectitudo, sub hac lege data est, ut quamdiu prior rectitudo erga Deum duraret, etiam inferior rectitudo naturalis conservaretur, et priori destructa, posterior consequenter amitteretur : ergo signum est, gratiam etiam fuisse fundamentum rectitudinis naturalis saltem ex lege, et pacto Dei. Imo supposita elevatione humanæ naturæ ad finem supernaturalem, et statum gratiæ, id ex natura rei consequebatur, quia non potest homo in hoc statu se avertere a Deo fine supernaturali, quin contra rationem etiam naturalem peccet, et consequenter rectitudinem naturalem deserat, et ideo perfecta etiam rectitudo naturalis in supernaturali fundari debuit.

23. *Progreditur dicta confirmatio, et declaratio.* —Denique cum homo in eo statu propter finem supernaturalem conditus sit, quidquid perfectionis recepit in rectitudine naturali, datum illi est ad conservandam felicius, et melius rectitudinem supernaturalem, et ut posset homo facile, et sine impedimentis tendere in illum finem sine peccato, et cum magno merito : ergo omnis illa perfectio intuitu gratiæ data est, et sub ea ratione censeri potest tanquam speciale adjutorium gratiæ : ergo fuit in illa fundatum et radicatum, et propter illam tanquam propter formam principalem donatum. Atque eodem modo concludi potest de aliis perfectionibus pertinentibus ad robur, et impassibilitatem corporis. Nam hæc etiam propter virtutis operationem data sunt tanquam dispositiones, quæ et evitationem mali, et operationem boni faciliorem reddebant, et præterea si aliquid cousiderari potest in originali justitia, quod vel ad hominis ornamentum, vel ad naturalem commoditatem,

aut jucunditatem pertineat, totum id datum est homini ut amico Dei, et filio justo, et innocenti, et ideo datum fuit dependenter a prima gratia in statu innocentiæ collata : fuit ergo illa gratia fundamentum reliquorum bonorum originalis justitiæ. Unde si Soto, et alii auctores tertiæ opinionis hoc tantum dicere voluerunt, illis non contradicimus, verumtamen uon satis id explicuerunt.

24. *Quinta assertionis pars exclusiva ostenditur.* — *Excluditur imprimis habitus omnis hærens substantiæ animæ supernaturalis.* — Tandem probanda superest ultima pars nostræ sententiæ, quæ quidem ex discursu præcedentium capitum satis, ut existimo, probata est, nunc etiam propter Scotum, Henricum aliquid addere, vel magis urgere necessarium est. Et imprimis, ut per omnia discurramus, supponimus, justitiam originalem non addidisse aliquem habitum inhærentem essentiæ animæ præter gratiam sanctificantem. Hoc non est necesse contra Scotum probare, cum ipse non admittat. Et fere idem de Henrico dicere possumus, cum ipse non admittat in essentia animæ gratiam, quæ sit qualitas a charitate realiter distincta. Et ita neuter illorum in præsenti de tali qualitate loquitur. Generaliter autem probatur, quia vel talis qualitas esset ordinis supernaturalis, vel naturalis. Neutrum dici potest : ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia esto illa qualitas sit possibilis ad aliquem animæ ornatum, nihilominus ad rectitudinem justitiæ, et sanctitatis, nec esset necessaria, neque aliquid conferre poterat. Quia qualitas gratiæ sufficienter constituit animam participem divinæ naturæ, et perfectam in esse divino supernaturali : ergo propter hanc rectitudinem non est necessaria alia qualitas per se infusa in essentia animæ. Neque etiam propter operationem : quia qualitas existens in essentia animæ non dat proximam facultatem operandi supernaturaliter, hanc enim præbent habitus potentiales. Quod si fortasse dare potest efficientiam radicalem, ut sic dicam, vel principalem, illam sufficienter confert qualitas gratiæ. Frustra ergo et sine fundamento talis supernaturalis qualitas fingeretur.

25. *Tum etiam naturalis.* — Aliud item membrum de qualitate naturali facile probatur, quia nullum effectum formalem potest in essentia animæ talis qualitas habere, qui ad rectitudinem justitiæ naturalis pertineat, quia nec potest dare animæ aliquam majorem integritatem in suo esse, neque etiam ad operationem juvare, cum non sit in potentia. Solum potest aliquis cogitare, talem qualitatem in essentia animæ quasi elevantem, aut confortantem illam ad informandum corpus immutabiliter, seu incorruptibiliter, atque ita fuisse necessariam ad justitiam originalem ex ea parte, qua corporis immortalitatem tribuebat. Et hoc fortasse dicerent, qui opinati sunt, corpus hominis in statu innocentiæ habuisse immortalitatem ex vi cujusdam qualitatis spiritualis. Sed hæc opinio in superioribus rejecta est, et revera non est verisimilis; tum quia informatio animæ circa corpus est intensive indivisibilis, et non recipit magis, aut minus. Tum etiam, quia cum sit modus substantialis, etiamsi esset capax illius augmenti, non posset per qualitatem accidentalem illud formaliter recipere. Tum denique, quia illa qualitas spiritualis non posset resistere contrariis agentibus, ne dispositiones corporis humani corrumperent, neque illis sublatis posset unio animæ, ad corpus naturaliter conservari. Igitur originalis justitia nullam qualitatem præter gratiam in animæ substantia ponebat.

26. *Deinde excluditur habitus supernaturalis intellectivus distinctus ab iis qui nunc infunduntur.* — Deinde in intellectu nullum peculiarem habitum cognoscitivum justitia originalis addebat. In hoc non contradicit Scotus, nec quisquam de tali habitu loquitur. Nec etiam Henricus loquitur de rectitudine intellectus, sed tantum voluntatis. Neque aliquem alium auctorem invenio, qui hujusmodi habitum excogitaverit, et ideo breviter probatur hæc pars. Primo quia per fidem, et dona Spiritus sancti sufficienter perficitur intellectus viatoris in ordine ad supernaturalem rectitudinem intellectus : nec in statu justitiæ originalis haberet homo supernaturalem rectitudinem habitualem alterius rationis, quia non haberet aliam scientiam per se infusam, aut lumen propheticum habituale distinctum a lumine fidei, multoque minus lumen gloriæ. Nihil enim istorum ad rectitudinem illius status necessarium erat : nec cum probabili fundamento affirmari potest. Quod si fortasse facilior, et melior usus fidei, et aliorum bonorum intellectualium in statu innocentiæ necessarius erat, non ex habitu distincto provenire poterat, nisi sub nomine habitus includantur species, quas non negamus potuisse sub perfectione justitiæ originalis comprehendi. Non oportet autem illas fingere per se infusas, nam ad usum fidei sufficiunt acquisitæ, quæ tunc per accidens infunderentur, quantum ad inte-

gritatem illius status necessarium esset, et in suo ordine essent valde perfectæ, et cum eis darentur phantasmata ad illarum usum valde accommodata. Et, quod caput est, illa major perfectio ex actualibus Dei auxiliis, et illuminationibus maxime proveniret. Unde recte dici potest, justitiam originalem illa auxilia comprehendisse modo supra explicato, non tamen novum intellectualem habitum per se infusum.

27. *Tum etiam distinctus ab infusis per accidens.* — Secundo etiam in ordine ad naturalem rectitudinem sufficienter perficiebatur intellectus per intellectuales virtutes per accidens infusas, imo fortasse non semper, et in omnibus fuissent necessariæ : sed nunc de Adamo loquimur, cui datas esse diximus cum speciebus, et phantasmatibus necessariis, et sufficientibus ad bonum usum rectæ rationis, ac subinde ad rectitudinem naturalem, quatenus ex intellectu pendet. Quis ergo alius habitus ordinis naturalis excogitari potest, quem justitia originalis in intellectu postulaverit, aut posuerit? certe vix videtur intelligibilis, aut possibilis, nedum necessarius. Nam habitus opinionis, aut fidei humanæ, ad perfectionem illius status non pertinebant : virtutes autem intellectuales non videntur plures excogitari posse. Quod si objiciatur de perfectione intellectus, quam justitia originalis includebat, scilicet, ut illo statu durante, non deciperetur. Respondemus, illam perfectionem non potuisse a peculiari habitu provenire, sed ex prudenti usu in judicando de rebus non evidentibus adjuncta simul, vel potius antecedente peculiari Dei protectione, et providentia, ut in superioribus explicatum est. Neque in hoc puncto Henricus aut Scotus nobis contradicunt.

28. *Excluditur præterea omnis habitus voluntati per accidens infusus præterquam virtutum naturalium.*—Tertio vero addimus, justitiam originalem nullum habitum, aut rectitudinem naturalem permanentem addidisse voluntati præter virtutes ordinis naturalis, quæ ex natura sua per actus acquiri possunt, et in statu originalis justitiæ per accidens infundebantur. Probatur generatim ratione facta, quia illi habitus studiosi ad omnem rectitudinem naturalem, quæ in voluntate esse potest permanenter, et per modum habitus, sufficiunt. Nam hæ virtutes versantur circa omnia objecta honesta, quæ per rationem naturalem ostendi possunt, ut sunt principia omnium honestorum actuum, qui per naturalem prudentiam regulari possunt : ergo sufficienter inclinant ad omnem rectitudinem naturalem, nam rectitudo in usu ipso per actus honestos, et naturali rationi conformes, et non per alios, exercetur.

29. *Ad idem arguitur cum Scoto contra Henricum in num.* 3. — Deinde contra Henricum, quem etiam Scotus impugnat, argumentari possumus, quia illa rectitudo naturalis quam justitia originalis addebat voluntati secundum Henricum, vel erat res aliqua distincta a voluntate, vel modus ejus, formaliter, aut ex natura rei ab illa distinctus. Hæc enim Henricus non declarat. Dicit tamen illam fuisse quamdam justitiam quam voluntas condita sine donis gratiæ in puris naturalibus haberet, et illam posset amittere, quia per suam libertatem posset se obliquare, et ita justitiam corrumpere inducendo in se obliquitatem justitiæ oppositam. In quo insinuat illam justitiam esse rem a voluntate distinctam sive omnino realiter, sive ex natura rei, seu modaliter : quia ut auferri possit a voluntate, saltem hæc distinctio necessaria est. Contra hanc vero partem objicit Scotus, nam si hæc justitia est aliqua res, vel modus realis positivus separabilis a voluntate, posset Deus creare hominis voluntatem sine illa justitia, seu rectitudine, quia quæ in re distincta sunt, et per actionem hominis separari possunt, multo facilius possunt a Deo separari. Sed voluntas hominis sic creata posset peccare, quia esset libera ad agendum secundum rationem naturalem, vel contra illam : ergo tunc etiam obliquaretur per suum actum sine amissione alicujus entitatis : ergo ex potestate se obliquandi non potest colligi talis qualitas.

30. *Arguitur secundo.*—Secundo argumentari possumus, quia si illa justitia est qualitas realiter distincta a voluntate, non potest esse, nisi aliquis habitus. In qua non alia specie qualitatis esse potest? Erit ergo habitus operativus, quia potentia non est capax aliorum habituum, vel saltem ut potentia est aliis non indiget : erit præterea habitus operativus actuum rectorum, seu honestorum, quod ipse Henricus fateri videtur, cum qualitatem illam justitiam nominat : ergo non potest esse qualitas illa distincta a virtutibus omnibus naturalibus, quæ voluntati præbent rectitudinem in ordine ad actus morales honestos. Diceret forte Henricus, illam justitiam non esse aliquam virtutem particularem, sed esse quamdam qualitatem simplicem, et universalem rectificantem voluntatem ad omnes morales actus virtutum particularium. At profecto talis qualitas non est nisi ipsa voluntas, nam ipsa non

est capax alterius habitus æque universalis respectu boni honesti, alias omnis distinctio moralium virtutum supervacanea est : et præterea sine ullo fundamento talis qualitas excogitata est. Quod si fortasse dixerit Henricus, illam justitiam non esse propriam qualitatem, seu rem omnino distinctam a voluntatate , oportet, ut nobis explicet, quis, vel qualis sit iste modus. Nam voluntas est res quædam invisibilis, incapax ex natura sua modi intentionis, et extensivi augmenti, in qualitatibus autem hos duos modos invenimus, nec alium in voluntate intelligere possumus. Præsertim quia ille modus ponitur separabilis naturaliter a voluntate, ac proinde distinctus ab illa ex natura rei : voluntas autem ex natura sua est immutabilis in sua entitate, et inhærentia ad animam, non minus quam anima ipsa : ergo ille alius modus gratis excogitatus est, et percipi non potest.

31. *Arguitur tertio.* — Tertio principaliter errat Henricus, quia vult, illam justitiam esse naturalem, ac debitam homini in puris naturalibus, et nihilominus tantam esse, ut omnino subjiciat appetitum voluntati, et rebellionem carnis ad spiritum auferat. Utrumque autem falsum est. Nam imprimis pugna inter inferiorem et superiorem appetitum naturalis est homini, si in pura sua natura spectetur, ut supra probatum est, quia sensibilia objecta naturaliter præveniunt, et immutant sensus externos et internos : et consequenter appetitum etiam sensitivum naturaliter movent. Corpus etiam hominis in pura natura corruptibile est, et consequenter aggravat animam : et impedit spiritum. Ergo status justitiæ originalis non potest dici illo modo naturalis, ut supra etiam tactum est, et paulo post confirmabitur. Deinde nulla qualitas existens in voluntate per modum habitus potest sua naturali virtute impedire omnes prævenientes motus appetitus, ut supra ostensum est. Præterea, si qualitas illa esset dicto modo connaturalis, non amitteretur propter peccatum, tum quia naturalia manent integra, teste Dionysio, tum etiam, quia unus actus non potest statim corrumpere totum habitum justitiæ acquisitum : ergo multo minus posset corrumpere totam illam justitiam naturalem, tum præterea, quia alias nunc homo esset monstrosus, et mancus in his, quæ suæ naturæ debita sunt, et consequenter posset evidenter cognosci, vel nunc nasci hominem in statu peccati, vel suo auctore absque donis naturæ debitis, sine causa procreari.

32. *Ad probationes Henrici in num.* 3. — Hæc autem omnia absurda sunt, et sine occasione excogitata. Nam fundamentum Henrici nullius est momenti. Quia voluntas hominis in puris naturalibus creata per se esset naturaliter recta, quia esset naturaliter propensa ad ea, quæ rectæ rationi consentanea sunt. Et quamvis habeat simul naturalem propensionem ad bona corporis, tamen etiam illa est recta, quia est subordinata priori propensioni, et regulæ rectæ rationis. Voluntas autem sic creata, priusquam libere operetur non esset positive recta moraliter, sed dici posset recta negative, id est, non obliqua, sicut dicitur innocens, qui nihil peccavit. Unde cum primum peccaret, se obliquaret moraliter, non amittendo aliquam justitiam positivam, sed amittendo innocentiam, et inducendo in se actualem obliquitatem actus pravi, et moralem aversionem, quæ transacto actu in ea relinquitur. Vel certe si per actus peccatorum habitus vitiorum acquirerentur, illi non essent naturales, id est, congeniti cum natura, neque excluderent aliquem habitum cum natura congenitum, sed tantum adderent inclinationem ad malum, quam voluntas in pura natura ex se non haberet. Et ita inducerent obliquitatem in voluntate, non aliquam rem auferendo, sed inclinationem rectæ rationi non conformem addendo : ergo superflue, et sine fundamento excogitavit Henricus justitiam aliquam naturaliter congenitam voluntati, ita in re ab ipsa distinctam, ut per quodlibet peccatum amittatur. Cujus etiam signum esse potest, quod per secundum et tertium, et subsequentia peccata augetur obliquitas voluntatis, et tamen non augetur illa physica carentia justitiæ originalis, quia secundum Henricum per primum peccatum tota amittitur. Ergo signum est, illam obliquitatem non consistere in reali privatione alicujus qualitatis, sed in additione, vel morali, per plures malitias peccatorum, vel physica, per generationem pravorum habituum. Non fuit ergo in Adam talis justitia, nec fuisset in ejus posteris, etiamsi ipse non peccasset.

33. *Contra Scotum in num.* 2, *quod justitiam originalem constituat ex solis habitibus utriusque appetitus.* — Superest dicendum de opinione Scoti, in qua duo nobis displicent. Primum, quod in solis quibusdam habitibus voluntatis, et appetitus sensitivi constituit originalem justitiam. Nam supra probatum est, per solos habitus non potuisse subdi perfecte appetitum sensitivum voluntati, nec fomitem extingui, seu concupiscentiam omnino fræna-

ri, ita ut nunquam rationem præveniret, quæ objectio non omnino latuit Scotum, et ideo non reputat inconveniens concedere, aliquos motus hujusmodi potuisse esse in appetitu, non obstante justitia originali, quia per voluntatem possent facillime coerceri, et cum magna delectatione hominis, non obstante aliqua tristitia appetitus, sine propria hominis imperfectione. Quia quod convenit homini secundum superiorem potentiam, dicitur illi simpliciter convenire: quod autem inest in potentia inferiori, non ita simpliciter hominem denominat. Sed hoc etiam ibi refutavimus, quia secundum doctrinam Augustini, et valde receptam in Ecclesia, nullus talis motus futurus erat in eo statu, in quo homines nudi erant, et non erubescebant, et concupiscentia ita erat frænata in præsentia talis objecti, ac si homo illud non videret, nam propterea oculi primorum parentum per peccatum aperti fuisse dicuntur.

34. *Urgetur amplius.*—Differentia vero illa, quam Scotus assignat inter motum superioris, et inferioris potentiæ, tantum in verbis consistit. Nam in re clarum est, motus appetitus hominis esse, et ab homine fieri, et ipsum afficere. Ergo si est imperfectus, vel inordinato modo consurgit, non potest non esse hominis imperfectio. Vel certe, ut verborum contensio tollatur, saltem sequitur non fuisse hominem totaliter rectum, et bene compositum per justitiam originalem: quia sicut malum est ex quocumque defectu, ita quilibet motus inordinate existens in inferiori appetitu tolleret integritatem, et rectitudinem justitiæ originalis. Accedit, quod si appetitus pati posset hujusmodi prævenientes motus, etiam ipsa voluntas secundum inferiorem partem, seu propensionem ad corpus, traheretur ab appetitu, præveniendo superiorem rationem quæ esset magna imperfectio, nam inde ulterius fieret, peccatum veniale ex surreptione, et non parvam difficultatem bene operandi simul cum justitia originali esse potuisse. Ultra hoc vero etiam ad operandum bonum cum perfectione consentanea justitiæ originali, non sufficiunt illi tres habitus, quos excogitavit Scotus, quia necessarii sunt habitus virtutum, vel per se, vel per accidens infusi, quia illi sunt, qui vel dant facultatem operandi in ordine supernaturali, vel quodammodo complent illam, vel inclinationem ejus perficiunt in ordine naturali, ut in superioribus ostensum est.

35. *Item quod ponat tales habitus distinctos a virtutibus ac primum quoad habitus voluntatis impugnatur.* — Unde secundo displicet in illa sententia, quod illos habitus tanquam speciales ad justitiam originalem requirit. Quod primo ostendo in habitu voluntatis, cujus affectus esse dicitur dare voluntati vim avertendi appetitum inferiorem a propriis ejus delectationibus minus bonis, cum maxima delectatione, quæ naturalem virtutem excederet, et ideo talis habitus supernaturalis appellatur. Quod in doctrina Scoti de supernaturali secundum modum, erit intelligendum, quia ipse non videtur formas, vel qualitates in substantia supernaturales admittere. Vel certe (quidquid de hoc sit) manifestum est, juxta hanc Scoti opinionem, non esse charitatem infusam, quia nunc justi habent charitatem, et non habent illum habitum, et e contrario potuisset Deus creare hominem cum illo habitu, et sine gratia et charitate. Imo ita fuisse creatum primum hominem credit, vel probabilissimum reputat Scotus cum Alense, et aliis. Ergo talis habitus ordinis esset naturalis; ejus ergo effectus formalis esset dare voluntati magnam virtutem et vehementem inclinationem ad recte operandum secundum rectam rationem. Est enim attente considerandum, habitum non posse per se primo, et immediate (ut sic dicam) causare delectationem, sed quatenus ea resultat ex actu ad quem habitus per se primo inclinat. Quia neque ipsa delectatio potest aliter a nobis fieri, quia non est per modum actus per se primo facti, sed per modum proprietatis, et quasi passionis resultantis ex actu, qui versatur circa objectum delectabile, eo quod sensui, vel rationi consentaneum sit. Si enim ille habitus in vincendis et avertendis delectationibus sensuum maximam delectationem conferebat, non poterat id facere, nisi quia ad objecta rationi consentanea, et repugnantia delectationibus sensuum vehementer inclinabat.

36. *Progreditur proxima impugnatio.* — Ex quo ulterius infero, non potuisse habitum illum esse unum, et specialem, distinctum ab omnibus, qui per actus acquiri possunt, et per accidens in statu originalis justitiæ infundebantur. Probatur imprimis ratione generali, quia ille habitus non dabat delectationem in reprimenda inferiori concupiscentia, nisi inclinando vehementer ad actus virtutis illi concupiscentiæ repugnantes: sed illi actus virtutis nesessario versantur in materiis virtutum acquisibilium per tales actus, et fiunt sub eadem regula rationis naturalis, et sub eisdem motivis honestis, sub quibus virtutes morales, et acquisitæ operantur: ergo vel impossibilis est

talis habitus ab omnibus acquisitis, seu acquisibilibus (ut sic dicam) distinctus, vel saltem superflue cogitatur. Secundo valet contra Scotum argumentum factum contra Henricum, nam vel ille habitus est unus simplex, vel collectio plurium. Si hoc posterius dicatur, erit collectio virtutum omnium, quas voluntas suis actibus posset acquirere, sicut nos dicimus. Nam multo improbabilius esset, alium ordinem virtutum quasi medium inter supernaturales et acquisitas, seu inter gratiam, et naturam fingere. Primum autem de habitu simplici satis contra Henricum impugnatum est, præsertim si sit sermo de habitu eliciente omnes actus honestos, quos in omni materia potest voluntas naturaliter efficere, et per illos inferiorem appetitum in officio continere. Quod addo, quia imperando potest unus habitus simplex dare facilitatem, et delectationem in omni materia virtutis, sicut de charitate dixit Paulus : *Omnia credit, omnia sustinet, patiens est, benigna est*, etc., 1 Cor. 13. Tandem hoc etiam Scotum nihil juvat : tum quia talis habitus ad perfectam operis facilitatem et delectationem non sufficit sine proprio habitu eliciente. Tum præcipue, quia in ordine naturalium actuum ille habitus maxime esse posset naturalis amicitia ad Deum. De quo habitu supra diximus esse unam ex virtutibus ordinis naturalis, quæ per se, et ex suo genere per actus proprios acquiri potest, et Adamo per accidens infusa fuit. Et ideo propter illam dici non potest, originalem justitiam includere aliquem habitum, præter collectionem omnium virtutum. Et idem est de quacumque alia generali virtute, ut obedientia, vel alia simili.

37. *Evasio pro Scoto de duobus muneribus charitatis infusæ ad constituendam rectitudinem originalem.— Impugnatur quoad primum munus.* — Fortasse vero diceret Scotus ut aliqui ejus discipuli insinuant illum quidem fuisse habitum charitatis Dei perficientis voluntatem solum in ordine naturæ, seu respectu Dei ut auctoris naturæ, et in hoc distinctum a propria charitate infusa : nihilominus tamen superantem amicitiam, seu charitatem naturalem in duobus. Primo, quia non solum posset, reprimere appetitum, sed etiam prævenire illum, ne ad sensibilia moveatur. Secundo in hoc, quod per talem habitum posset voluntas vehementius et intensius operari, ac delectari in Deo, et in cohibendo appetitu propter ipsum Deum, quam naturaliter posset; sed neutrum horum satisfacit. Nam primum si intelligatur generaliter de omni motu appetitus falsum est, quia fomes non potest auferri per solum habitum existentem in voluntate, imo nec adjungendo habitus appetitus, ut supra probatum est. Si vero intelligatur indefinite de aliquibus motibus appetitus, quos prævenire potest voluntas, ne insurgant, fateor posse ad hoc juvari voluntatem per habitum naturalem amoris Dei, tamen hoc facere posset etiam sine justitia originali. Quia id non potest fieri ex inclinatione talis habitus, nisi vitando occasiones, et fugiendo objecta, quæ tales motus sensibiles excitare possent. Hoc autem naturali industria, et prudentia fieri potest, quantum est ex vi talis effectus, quanquam ut facile fiat, non sufficiat talis habitus, sed necessariæ sint etiam aliæ virtutes, et præsertim prudentia, ut autem semper fieri posset justitia originalis non per solos habitus, sed per alia etiam auxilia conferebat.

38. *Impugnatur quoad secundum munus.* — Secundum etiam, quod de intensione dicitur, mihi non placet. Primo, quia non constat potuisse hominem in statu innocentiæ diligere Deum ut auctorem naturæ per amorem quoad substantiam naturalem intensiorem, quam naturaliter posset efficere. Unde enim hoc probari potest? quamvis enim fortasse in illo statu posset homo naturaliter diligere Deum cum majori intensione et voluptate, quam posset in statu naturæ lapsæ, eo quod nunc a corpore corruptibili, et passionibus ejus, et a mutabilitate phantasiæ impeditur, ne tanto conatu, et attentione in Deum ferri valeat, sicut tunc poterat, his ablatis impedimentis. Nihilominus totus ille conatus voluntatis in illo statu forte non superaret naturales vires voluntatis humanæ, nullum enim fundamentum ad id asserendum invenio. Cur enim non posset anima separata in pura natura existens diligere Deum naturali dilectione tam intensa quantum potuit homo in statu innocentiæ? Item Angelis ipsis non est datus habitus ad diligendum Deum ut auctorem naturæ intensius, quam per solam potentiam naturaliter possint : ergo neque primo homini in statu innocentiæ. Denique habitus inclinans ad actum naturalem fortasse non juvat potentiam ad agendum intensius, quam naturaliter possit, sed tantum ad agendum facilius, et promptius actus ejusdem intensionis. Vel quamvis dicatur, dare virtutem ad intensiorem actum, illam poterit prestare habitus ejusdem ordinis, et speciei solum propter majorem intensionem : ergo talis habitus non erit distinctus a naturali dilectione Dei habituali,

quidquid sit de intensione, de qua nihil nisi divinando affirmari potest.

39. *Rationes hactenus factæ contra habitum voluntatis, valent contra habitus appetitus sensitivi.* — Atque hæ rationes cum proportione applicari possunt ad habitus, quos in appetitu sensitivo ponit Scotus secundum unum opinandi modum. Nam si tales habitus intelligantur distincti ab omnibus habitibus, vel virtutibus, quæ naturaliter inesse possunt appetitui, et per actus ejus acquiri valent, mihi non est verisimilis illa opinio propter rationes factas de voluntate: nam sine dubio est eadem proportio. Si vero intelligatur de habitibus ejusdem rationis non acquisitis, sic non solum probabile, sed certum mihi videtur ad justitiam originalem fuisse necessarios habitus in appetitu sensitivo: non tamen duos tantum propter irascibilem et concupiscibilem, sed plures in utraque facultate propter varietatem materiarum et objectorum moralium, ut ex dictis facile colligitur, et contra Durandum in superioribus probatum est.

40. *Concluditur auctoris judicium de tribus impugnatis opinionibus Scoti, Henrici et Soti. — Judicium de quarta Durandi et Cajetani, in n.* 6.—*Ad ejus probationem ibidem.—Judicium de quinta, in n.* 8.— Atque ex his satisfactum est primis quinque opinionibus supra recitatis, nam de prima et secunda, Scoti scilicet et Henrici nunc proxime diximus. De tertia vero quæ est Soti, jam declaratum est, quomodo gratia sola non sit tota forma justitiæ originalis, et quomodo radicaliter et fundamentaliter potuerit justitia originalis appellari. Ad quartum vero Cajetani, Durandi et aliorum, qui justitiam originalem a gratia distinguunt, dicimus, si intelligant esse distinctas tanquam duas formas, quarum neutra alteram includat, nobis non probari, quia ostensum est habitus gratiæ ad veram justitiam necessarios fuisse. Unde consequenter in fundamento illius sententiæ negamus illud principium, scilicet, justitiam originalem solum perfecisse naturam intra latitudinem honestatis, seu rectitudinis naturalis. Nam principaliter conferebat rectitudinem supernaturalem, et in ordine ad illam perficiebat naturalem. Si vero justitia originalis distinguatur a gratia tanquam includens aliquid gratiæ, sic vera est distinctio. Et hoc solum probant testimonia divi Thomæ quæ ibi adducuntur. Et ita etiam responsum est ad quintam opinionem: nam duo, quæ in illa adduntur, scilicet, gratiam non fuisse fundamentum justitiæ originalis, et Adam fuisse creatum in justitia originali, et non in gratia, jam a nobis impugnata sunt. Quod autem a contrario, gratia nunc separetur a justitia originali, solum probat justitiam originalem addidisse aliquid ultra gratiam, sine qua sola gratia nomen originalis justitiæ non meretur.

41. *Corollarium primum ex hactenus tractatis quodnamsit subjectum justitiæ originalis.— Auctoris resolutio.*—Ex quo imprimis resoluta manet quæstio, quæ de subjecto originalis justitiæ tractari solet. Nam D. Thomas illam collocat in essentia animæ, quantum colligi potest ex 1, 2, q. 83, art. 2, juncta q. 110, a. 3 et 4. Durandus vero extreme distans a divo Thoma dixit, subjectum justitiæ fuisse appetitum sensitivum, ut patet in 2, d. 29, q. 2. At vero Scotus in eadem distinctione, vel in sola voluntate, vel in illa simul, et appetitu sensitivo justitiam originalem collocat, quod sentit etiam Bonaventura, in 2, d. 31, art. 1, q. 2. Verumtamen resolutio ex dictis est, justitiam originalem quoad principalem ejus formam, et quasi fundamentum et radicem aliarum perfectionum ejus, fuisse in essentia animæ tanquam in proximo subjecto, quia illa forma erat gratia, quam credimus cum divo Thoma esse immediate in essentia animæ, et in hoc sensu ipse de justitia locutus est. At vero quoad alias perfectiones non erat in una vel altera potentia adæquate, sed in omnibus simul, et in singulis inadæquate. Et ita primo erat in intellectu, quasi ordine generationis, principalius vero in voluntate, quia in illo erat caritas, consequenter vero in aliis potentiis inferioribus. Quod ex parte attigit Bonaventura, in 2, d. 24, q. ult. ad penult. Hæc autem intelliguntur de subjecto justitiæ quoad habitus: nam quoad alia privilegia non inhærebat homini quoad actum primum, sed assistebat: quoad effectus vero non solum in anima, sed etiam in corpore inesse poterat, ut ex dictis manifestum est.

42. *Corollarium secundum an justitia originalis sit naturalis vel supernaturalis.— Prima pars resolutionis.—Pars altera ut a quibusdam resolvat.*—Secundo colligitur ex dictis, an justitia originalis naturalis vel supernaturalis censenda sit. Nam in hoc etiam est varietas inter theologos, quæ in uno sensu potest esse de re: et in alio tantum de nomine. Nam loquendo de justitia originali, prout a nobis explicata est, certum est non fuisse naturalem, saltem quoad eam partem, qua gratiam et virtutes, seu dona per se infusa includebat. Si vero sit sermo de justitia originali

sumpta tantum pro illa perfectione, quam addebat ultra justitiam per se infusam, sic dicendum videtur quoad eam partem posse duplici titulo vocari naturalem. Primo, quoad substantiam, quia omnes habitus, quos sub ea ratione includebat, erant ordinis naturalis, et ideo dicuntur per accidens infusi, et similiter peculiaris providentia Dei, quatenus ad eam partem pertinebat, ad effectus quoad substantiam naturales ordinabatur, et ad conservationem, vel immunitatem corporis, et similes. Secundo dici potuit naturalis, quia tantum perficiebat naturam in operibus naturalis ordinis, et proxime, ac per se tantum in ordine ad finem naturalem sine elevatione ad opera supernaturalia, et in hoc sensu Vega, lib. 2, in Trid., cap. 11, justitiam originalem vocat donum naturæ, et quæ ab ipsa in homine fuerunt, et fuissent, naturalia vocat, quod refert et approbat Bellarminus, lib. de Grat. primi homin., cap. 5.

43. *Quid absolute dicendum.* — Nihilominus tamen simpliciter dicendum est, donum justitiæ originalis etiam quoad eam partem fuisse supernaturale, saltem quoad modum, quia non oriebatur ex principiis naturæ, sed potius reformabat defectus, qui ex principiis naturæ humanæ intrinsece oriuntur, ut sunt pugna inter carnem et spiritum, mors, et similes. Deinde quia habitus ad illam partem justitiæ pertinentes non producebantur modo connaturali, sed alio superiori. Et similiter alii effectus, qui ex peculiari Dei protectione in homine fiebant, modo præternaturali proveniebant. Hac ergo ratione donum illud simpliciter dicendum est supernaturale. Unde etiam sequitur fuisse donum gratuitum, quia non proveniebat a natura aut ex meritis. Erat ergo gratia saltem gratis data, imo etiam secundum extrinsecam revelationem, ad auxilia gratiæ gratum facientis pertinuisse dici potest, quia ad vitanda peccata et salutem consequendam multum juvabat, et propter hunc finem præcipue datum est. Atque hanc partem ex Scripturis, Patribus et Scholasticis, ac rationibus late probat Bellarminus, dicto libro, c. 5, et nos in materia de Grat., prolog. 4, cap. 5, aliquid de hoc puncto addimus.

44. *Tertium corollarium. — Cum tradita doctrina de justitia originali cohæret status humanæ naturæ consideratio quadruplex.* — Tertio intelligitur ex dictis, quomodo cum prædicta doctrina de justitia originali subsistere possit distinctio plurium statuum humanæ naturæ quam theologi tradunt. Nam quidam quatuor, alii quinque vel sex etiam numerant. Unus est status naturæ puræ. Alius est status justitiæ originalis. Tertius status naturæ lapsæ in peccato jacentis. Quartus est status puræ gratiæ, id est, solius gratiæ sine perfectionibus originalis justitiæ. Et inter hos satis clara est distinctio. Nam in primo (qui nunquam fuit, sed est possibilis) haberet homo naturam sine habitibus per se, aut per accidens infusis, et sine aliquo dono gratuito, vel supernaturali beneficio: atque etiam sine peccato. In secundo habuit homo naturam cum tota perfectione originalis justitiæ, quam explicuimus. In tertio autem habet homo naturam carentem perfectione justitiæ: ob propriam, seu inhærentem culpam, quamvis non habeat naturam carentem omni gratuito beneficio, quale est, esse ordinatam ad finem supernaturalem, et cum sufficientibus auxiliis. In quarto vero statu habet homo naturam sine culpa, saltem mortali, quamvis simpliciter non habeat originalem justitiam.

45. *Cohæret item alia statuum consideratio.* —Possunt autem isti status multiplicari, vel unum vel plures dividendo, vel ex mixtione plurium alios conficiendo. Sic a multis distinguitur status justitiæ originalis perficientis hominem intra ordinem, et finem naturalem, ab statu gratiæ, seu statu justitiæ ut includentis gratiam. Sed hic status licet possibilis fuerit, nunquam tamen fuit. Hoc posterius ex eo sequitur, quod supra probavimus, hominem in gratia fuisse creatum : illud vero prius per se clarum est. Quia licet de facto, et ex ordinatione divina, naturalis justitia in supernaturali fundata fuerit modo supra dicto, tamen per se, et intrinsece ab illa non pendet : potuit ergo sine illa conferri. Imo potuisset Deus creare hominem ordinatum tantum ad naturalem finem, et cum tota illa integritate et rectitudine, quam in ordine naturali justitia originalis conferebat. Status autem ille non distingueretur ab statu justitiæ originalis, prout in primo homine fuit, nisi sicut pars a toto, sicut etiam nunc ex alia parte distinguitur status gratiæ ab statu justitiæ originalis. Unde consequenter hic status solius gratiæ, et ille status solius justitiæ quasi naturalis, distinguuntur tanquam duo status partiales a completo et integro statu justitiæ originalis.

46. *Item alia.* — Quin potius solet ulterius distingui status integræ naturæ ab statu justitiæ originalis etiam præcise spectato solum in rectitudine naturali, absque statu gratiæ. Quæ distinctio solum fit, quasi dividendo integram

justitiam naturalem in plures partes. Nam posset Deus condere hominem perfectum intra ordinem naturalem, et sine fomite, vel rebellione inter carnem, et spiritum, absque aliis peculiaribus privilegiis datis Adæ in primo statu. Et ille status sic conceptus vocatur integritatis naturæ qui separabilis est a statu gratiæ, ut ex dictis constat, et præterea distingueretur ab statu originalis justitiæ, quia non haberet adjuncta privilegia, vel immortalitatis, vel indolentiæ aut præservationis ab omni errore, vel defectu veniali. Quæ divisiones fieri solent a theologis præcisione mentis, aut de possibili, ad explicandas vires liberi arbitrii, et necessitatem gratiæ ad operandum bonum in omni statu, et ideo de illis dicemus ex professo, in prologomenis de Gratia, hic enim ad explicandum statum primi hominis necessarii non sunt.

47. *Denique alia, atque alia consideratio, sive de facto, sive de possibili vera.* — Ad eumdem vero modum considerari potest alius status, in quo simul justitia originalis sine justitia gratiæ, cum statu peccati conjungatur, nam hic status possibilis est, quia inter illa duo non est formalis repugnantia. Imo aliqui dixerunt de facto hunc statum aliquando fuisse in Eva, et futurum fuisse interdum in posteris Adæ ipso non peccante. Sed illud prius supra improbatum est : de posteriori autem parte in sequentibus videbimus. Et ad hunc modum possent alia membra multiplicari, ut facile ab unoquoque considerari potest. Sic enim beatissima Virgo habuit quemdam peculiarem statum naturæ lapsæ, conjunctum cum statu gratiæ, et perfectæ innocentiæ personalis, et cum carentia fomitis, quæ ad naturæ integritatem pertinet, et nihilominus statum justitiæ originalis non habuit, ut explicavi in 2 tom., 3, p., d. 4, sect. 6. Atque hæc omnia intelliguntur de statibus viæ, nam status Patriæ præsentis considerationis non est.

CAPUT XXI.

QUALE FUERIT PRÆCEPTUM DATUM ADÆ IN PARADISO, ET CUR EI IMPOSITUM FUERIT.

1. *Quid importet verbum* comede *in citato textu.* — *Quid* ne comedes. — *Quid illa* in quocumque die, *etc.* — *Error in citatis verbis non contineri præceptum.* — Hactenus perfectiones omnes status innocentiæ seu originalis justitiæ, in qua primus homo fuit conditus, explicuimus, nunc de mutatione illius status dicendum sequitur. Contigit autem illa mutatio per prævaricationem divini præcepti, et ideo primum tale præceptum explicandum est, et postea de ipsius transgressione, et de istius effectu disseremus. Quod igitur Deus peculiare præceptum Adamo imposuerit, constat ex illis verbis Gen. 2. *Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso, ut operaretur et custodiret illum, præcepitque ei dicens : Ex omni ligno paradisi comedes, de ligno autem scientiæ boni, et mali ne comedas : in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.* Circa quem textum occurrebat imprimis explicandum, an verba illa. *Ex omne ligno comede,* ad substantiam præcepti pertineant, seu peculiare præceptum indicent. Sed quidquid sit, an illa verba fuerint præcipientia, an solum explicantia, tum necessitatem comedendi, tum liberalitatem Dei, et sufficientiam aliorum fructuum ad hominem sustentandum : ac subinde facilitatem, et æquitatem prohibitionis comedendi de uno tantum ligno, de quo puncto in superioribus dictum est, ad præsens nihil refert uno, vel alio modo sentire. Nam lapsus primi hominis non ex ea parte contigit. Substantia ergo illius præcepti in illis verbis posita est : *De ligno scientiæ boni, et mali ne comedas.* Reliqua autem verba, quæ sequuntur, *in quocumque die,* etc., jam non præceptum, sed comminationem pœnæ continent. Duo tamen declarant : unum est præceptum illud fuisse grave, et sub mortali reatu obligans : hoc enim ex gravitate pœnæ sufficienter colligitur. Aliud est unum actum comedendi ad gravem transgressionem illius præcepti sufficientem fuisse. Hoc enim significant illa verba : *In quacumque die comederis,* etc. Non defuerunt tamen hæretici, qui negaverint, illud fuisse verum præceptum primis hominibus impositum, quia erant justi, et justo non ponitur lex, teste Paulo 1, ad Tim. 1. Dicebant ergo solum fuisse admonitionem, ne comederent de ligno scientiæ boni et mali, quia ejus fructus erat humanæ vitæ noxius. Hunc errorem refert Bellarminus, lib. 3, de Amissione gratiæ, cap. 1, et illum eleganter confutat : ideoque circa illum immorari amplius non oportet, nam ex verbis, et ex comminatione et effectu, et ex aliis locis Scripturæ evidenter hic error convincitur. Locus autem ille : *Justo non est lex posita,* in tom. de Legibus, libro primo, cap. 19, late tractatus est.

2. *Quinque tractanda de hoc præcepto quoad vim directivam.* — *Circa primo, seu remotam materiam præcepti prima propositio.* — De hoc

præcepto igitur quinque inquiri possunt, quæ ad vim ejus directivam explicandam pertinere videntur: nam de coactiva, seu de comminationibus, et pœnis ejus postea dicemus. Primum est, quæ fuerit illius præcepti materia. Secundum est, ob quam rationem, seu causam Deus illud præceptum tulerit. Tertium quam grave fuerit præceptum illud. Quartum cui fuerit impositum. Et quintum an peculiare pactum inter Deum, et genus humanum incluserit. Circa primum distingui potest duplex materia illius præcepti, remota, scilicet, et proxima. Remotam voco arborem scientiæ boni et mali, et fructum ejus : proximam voco actionem comedendi. Circa materiam remotam occurrebant variæ quæstiones, quas curiose tractant expositores Genesis, præsertim Abulensis, Genes. 13, q. 148, et sequentibus, et Pereira, lib. 3, in Gen., in peculiari dispositione de illa arbore. Nobis autem duo supponere sufficiet, unum est, arborem illam, veram, propriam, seu materialem fuisse : quod est de fide certum. Primo, quia ex Scriptura aperte colligitur. Nam de illa dicit, sicut de ceteris, fuisse productam de humo, et plantatam in paradiso, et fructum ejus fuisse bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, Gen. 2 et 3. Secundo, quia ita intellexit Ecclesia communi consensu, et perpetua traditione. Tertio, quia alias non peccassent primi homines vere, et corporaliter comedendo de fructu cujusdam arboris : quod est contra fidem, ut infra attingemus, et in materia de peccato originali traditur.

3. *Arborem scientiæ fuisse ficum quidam putant.—Auctoris resolutio rem esse ignotam.* — Quærunt autem expositores, cujus speciei arbor illa fuerit. Ex antiquis aliqui dixerunt, fuisse ficulneam repræsentatam in illa, quam Dominus maledicendo exsiccavit, et cujus foliis Adam suam nuditatem operuit. Unde Isidorus Pelusiota, lib. 1, Epist., in 51 : *in hac,* inquit, *re arcanus sermo adnexus est a senibus sapientibus ad nos grassatus ; nempe hanc transgressionis arborem esse, cujus foliis ad corpus tegendum, ii qui mandatum violarunt usi sunt,* etc. Et pro eadem refertur Theodoretus Antiochenus a beato Anastasio Synaita, l. 8, Exaem., in princ. Refertur etiam Anastasius, q. 58, ad Antiochenum. Sed ibi non dicit ficum fuisse arborem in qua peccavit, sed ex qua peccatum tegere voluit. Theodoretus vero, q. 28, in Gen., nimis asseveranter id affirmat. Et sequitur Nicephorus, l. 1, Hist., c. 27, Moses Barcepha, l. 1, de Parad., p. 1, c. 19, aliis opinionibus rejectis, et pro hac refert Philoxenum cum multis aliis, quos non nominat, eamdem sequitur Baronius, tom. 1, an. Dom. 34. Mihi vero valde placet, quod Anastasius Synaita supra docet, rem esse abstrusam, et ab Ecclesiæ cognitione remotam: nam quia ad fidem necessaria, vel utilis non erat, Scriptura illam non revelavit. Atque ita communiter Patres in Genesi, nihil de specie illius arboris dicunt, et non minus ignotam esse censent, quam arborem vitæ.

4. *Imo verisimilius non fuisse ficulneam.*— Et sane verisimilius videtur non fuisse ficum, tum quia ficus non est tam pulchra visui, ut illa describitur : tum etiam quia non est verisimile assumpsisse primos parentes folia arboris in qua peccarunt : nam potius tantum malum experti ad illam accedere perhorrescerent, ut recte conjectat Abulensis, in c. 13 Genes., q. 164. Tum præterea, quia ex eo quod ex ficu potius, quam ex alia arbore folia, quibus se tegerent, acceperint, ad summum colligi potest fuisse ficum vicinam arbori scientiæ : quin potius nec hoc colligitur, quia mulier postquam peccavit tulit fructum ad virum, ut comederet : et forte Adam longe distabat ab arbore scientiæ : non enim suis manibus tulit fructum ejus, sicut Eva : sed ex manibus Evæ, quod esse potuit sub arbore fici, et longe ab arbore scientiæ. Imo etiam postquam uterque peccavit, verisimile est per Paradisum ambulasse, et folia commodiora, et majora, ac firmiora legisse, quibus se tegerent, et ideo folia ficus accepisse, quia erant commodiora. Imo addit Irenæus, l. 3, c. 37, accepisse illa, quia erant asperiora ex affectu pœnitentiæ.

5. *Multoque magis nec segetem, aut vitem.* —*Neque satis ostenditur fuisse malum.—Probabile est fuisse alterius speciei a communiter notis arboribus.* —Unde multo improbabilius est, quod alii dixerunt, ut refert Moses Barcepha fructum illum fuisse frumentum, vel vitem. Nam frumentum non est fructus, qui sumptus ex segete statim comedi possit, neque ita sumptus est delectabilis : neque est fructus alicujus arboris, sed herbæ, aut segetis. Vitis etiam non est proprie arbor, neque de vite est ulla verisimilis conjectura. Quod vero quidam dixerunt arborem illam esse malum propter verba Cant. 8. *Sub arbore malo excitavi te,* frivolum est etiam, tum quia æque incertum est, quod ibi nomine *mali* significetur in specie; quia etiam nomen illud generale esse potest et ambiguum. Præterquam quod ibi fortasse metaphorice sumitur, et de ligno crucis,

aliisque modis exponitur : concludimus ergo rem esse incertam. Mihique valde probabile est, quod sicut arbor vitæ non fuit alicujus speciei illarum arborum, quas homines post lapsum extra Paradisum experti sunt : ita etiam arbor scientiæ alterius reconditæ speciei ac perfectionis fuit, et majoris pulchritudinis et suavitatis, quam sint isti communes, et usuales fructus. Nam Scriptura de utraque arbore cum eadem singularitate loquitur : et hoc modo præceptum ad virtutis, et præsertim obedientiæ probationem aptius ostenditur.

6. *Secunda propositio circa eamdem materiam, cur dicatur scientiæ.* — Secundo supponendum est arborem illam non esse dictam scientiæ boni et mali, quia esset in aliquo noxia. Nam, ut Augustinus ait, l. 8, Gen. ad lit., c. 6. *Qui fecerat omnia bona valde in Paradiso, non instituerat aliquid mali :* neque etiam dicta est scientiæ boni et mali, quia fructus ejus virtutem haberet dandi hujusmodi scientiam : vel quia Adam prius hanc scientiam non haberet, et comedendo fructum illius arboris illam acquirere posset, ut quidam finxerunt. Quorum error accedere videtur ad promissionem serpentis promittentis, *eritis sicut dii scientes bonum et malum.* Manifestum autem est Adam prius scivisse, quid bonum, vel malum sit, et materialem fructum arboris non potuisse illam efficacitatem naturalem habere : dicere vero a Deo esse datam per miraculum, fictitium est. Igitur illius nominis variæ redduntur rationes. Gregorius Nyssenus, lib. de Opificio hominis, c. 20, hanc reddit, quod fructus ille sub specie boni oblatus, mali experientiam induxit. Et huc etiam spectat ratio alia, quod ita dicta fuerit scientia boni, et mali, quia serpens hanc scientiam per illius esum promisit : ita ut nomen sit, quasi per antiphrasim impositum, sicut dixit Deus, *Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.* Ratio vero sequentius recepta est, nomen illud impositum esse ab eventu, quia comedendo de illa arbore experimento cognovit bonum, quod amisit, et malum, in quod incidit, ut ait Chrysostomus, hom. 16, in Gen. circa fin. Vel per illud novit peccatum, ut ait Theodoretus, q. 62, in Genes. Vel quia ostensum est inobedientiæ malum, et quantum fuisset obedientiæ bonum, ut ait S. Augustinus 14, de Civit., c. 17, et l. 8, Gen. ad lit., c. 6 et 14, et cum eo D. Thomas, 1 p., q. 102, a. 1, ad 4, et Opusc 2, seu in Compendio Theologiæ, c. 188, et in 2, dist. 17. Ubi cæteri theologi. Et sequitur Albinus, in q. Gen. Interrog. 52, et Moses Barcepha, supra. Et in idem fere redit, quod Damascenus, c. 11, ait arborem illam esse sic dictam, quia posita est, *ut obedientiæ et inobedientiæ esset periculum :* quamvis hoc modo non proprie ab eventu, sed ex fine denominatio illa sumpta est. Atque ex his satis constat, quod de proxima materia dicendum sit, fuit enim corporalis actio comedendi, quæ per verba illa prohibita est, *ne comedas :* sunt enim illa verba ad litteram, et ut sonant intelligenda, ut ex dictis constat : alia vero quæ circa illa desiderari possunt in tertio puncto explicabuntur.

7. *Circa secundum.* — *Quæ ratio imponendi præceptum.*—Circa secundum de ratione hujus præcepti visum aliquibus fuit, vel certe videri potuit, prohibitionem illam factam esse homini, quia arbor illa mala erat, vel homini fructus ejus noxius esset, et nocivus. Quia non est verisimile Deum prohibitionem illam fecisse sine aliqua occasione, vel fundamento ex parte materiæ, quod non potest aliud excogitari. Hanc vero sententiam merito improbat Augustinus, l. 8, Gen. ad litter., cap. 6 et 13. Quia vel arbor illa mala cogitatur absolute, et secundum suam substantiam spectata, vel respective cogitatur mala homini, quia fructus ejus noxius esset ejus saluti et incolumitati : neutrum autem dici potest. Non quidem primum, quia nulla substantia est per se mala, cum malum nihil sit, nisi privatio boni : neque etiam secundum, quia Deum, qui omnia fecerat valde bona, non est verisimile aliquid noxium, vel nocivum, in Paradiso plantasse.

8. *Vera responsio.—D. Thomas expenditur.* — Respondendum ergo totam rationem illius præcepti fuisse Dei obedientiam, et divini præcepti recognitionem. Sic Chrysostomus, hom. 14, in Gen. ait : *Hæc faciebat* (scilicet Deus) *quasi Dominus aliquis liberalis domum magnam alicui concredens, ut dominium sibi salvum maneat parvam tantum pecuniam dandam ab illo præscribat.* Et Augustinus, d. lib. 8, c. 6. *Oportebat autem* (inquit) *ut homo sub Domino Deo positus aliunde prohiberetur, ut ei promerendi Dominum suum virtus esset ipsa obedientia,* et infra : *Non esset ergo unde se homo Dominum habere cogitaret, atque sentiret, nisi aliquid ei juberetur.* Et in cap. 13, addit, *ut causam jussionis hujus non diutius requiramus, si hæc ipsa magna est utilitas homini, quod Deo servit, jubendo Deus utile facit, quidquid jubere voluerit.* Et eamdem doctrinam habet, l. 2, de Peccat. Merit. et remis., c. 21,

et sequitur Rupertus, l. 2, in Gen., c. 30, et in 31, addit etiam ad exercitium fidei, spei, et charitatis præceptum illud impositum esse. Consentit etiam Gregorius, l. 35, Moral., c. 10, alias 13, et D. Thomas, opusc. 2, c. 188, cujus verba paulo post referam. Et 1, 2, q. 102, a. 1, ad 2, ubi addit, illam prohibitionem habuisse aliquam rationem in ordine ad aliud, in quantum scilicet, per hoc aliquid figurabatur. Non explicat autem D. Thomas, quid figuraverit illa prohibitio, existimo tamen non esse intelligendum de propria significatione alicujus rei futuræ, aut ejus figura, sicut erat in præceptis cæremonialibus legis veteris, quia nihil hujusmodi in illo præcepto cogitari, aut cum fundamento affirmari potest. Solum ergo illa prohibitione indicatum, seu figuratum est, Deum esse Dominum omnium, cujus voluntati parendum est. Et ita etiam exponit rationem hujus præcepti Altissiodorensis, l. 2, Summæ tract. 10, cap. 3, ubi propter hanc causam vocat hoc *præceptum diciplinæ,* quia datum est ad probandam obedientiam, et ejus valorem indicandum. Idem Abulensis, Gen. 2, q. 19.

9. *Prima objectio ex Abulensi. — Secunda objectio.—Ad primam respondet idem Abulensis.—Ad secundum objectionem.*—At vero idem Abulensis, Gen. 13, q. 207, contra rationem, et verba Augustini duas rationes objicit. Una est, quia per omnia alia præcepta naturæ, et gratiæ poterat homo se subditum Deo, et Deum superiorem, et supremum Dominum cognoscere, imo non solum ex præceptis, sed etiam ex beneficiis acceptis id posset sufficienter intelligere. Alia ratio est, quia potuisset Deus multa alia præcipere, in quibus non minus obedientia commendaretur, et divinum dominium ostenderetur. Recte autem ipsemet respondet ad priorem. Illud præceptum non fuisse quidem simpliciter necessarium, ut homo per subjectionem suam, et dominatum Dei recognosceret, vel ut ei obedientiam præstaret, nam sine dubio, et cognitio illa multis aliis modis haberi, et obedientia in aliis præceptis exerceri poterat : nihilominus tamen convenientissimum fuit illud præceptum ad peculiarem modum subjectionis, et obedientiæ restringere, quia in aliis præceptis aliqua ratio mali, vel incommodi præter Dei prohibitionem invenitur, et ideo, ut ait Augustinus, dicto, cap. 13, talis prohibitio facta est, quod ex sola transgressione voluntatis Dei mala esset, ut inde ostenderetur inobedientiæ malitia, quia ex sola ratione obedientiæ abstinere bonum fuit, et comedere malum, quod alias seclusa prohibitione malum non esset. Et similiter D. Thomas, in opusculo dicit : *Ejus ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione, quia esset a Deo præceptum.* Unde prædicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Ad alteram vero objectionem concedimus, superiori ratione solum probari, fuisse conveniens dari homini in illo statu aliquid peculiare præceptum divinum positivum : non tamen probari fuisse magis conveniens hoc determinatum præceptum in tali materia, et actione, quam cætera omnia, quæ Deus posset imponere. Nec de his omnibus peculiaribus, ut sic dicam, Dei voluntatibus oportet semper rationem reddere, aut vestigare, quia et sæpius nobis innotescere non potest, et interdum *tota ratio facti est voluntas facientis.*

10. *Circa tertium de gravitate dicti præcepti ostenditur de fide fuisse grave.*—Circa tertium dubium imprimis certum est, illud præceptum fuisse grave, et obligans ex genere suo sub reatu peccati mortalis. Hoc certum de fide est, quia de facto fides docet, Adam, et Evam præceptum illud violando, mortaliter peccasse. Item ex comminatione mortis addita præcepto id aperte comprobatur. Nam si intelligatur de mortæ animæ, ut voluit Philo, et senserunt Gregorius et Eucherius in ipsa comminatione formaliter continetur prædicta mortalis gravitas : si vero intelligatur de morte corporis (ut ad litteram intelligi debet juxta Paulum, et Concilium Tridentinum) ex comminatione tam gravis pœnæ ita colligitur, præceptum illud obligassse sub gravi culpa, et ideo Patres communiter de utraque morte corporis et animæ communicationem illam interpretati sunt, ut supra tractando de immortalitate Adami, cap. 14, visum est. Præterea si materiam illius præcepti spectemus, quamvis secundum se non gravis esse videatur, nihilominus ut substabat divino præcepto, et voluntati per quam abstinentia illa imposita fuit quasi peculiare tributum in signum subjectionis, et obedientiæ, materia erat gravissima et ab obligationem præcepti sub mortali culpa sufficientissima. Unde Augustinus 14, de Civit., c. 12, inquit : *Non ideo debet aliquis existimare leve, aut parvum fuisse illud commissum, quia in esca factum est, non mala quidem, neque noxia, sed quia prohibita est, nam obedientia commendata est in præcepto, quæ virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum.* Additque inferius, legem

illam eo gravius obligasse, quo in illo statu facilius impleri poterat, quod in capite decimo quinto latius persequitur.

11. *Præceptum illud. — Arguitur continere obligationem justitiæ et temperantiæ.* — Interrogabit vero aliquis, an præceptum illud obligaverit tantum ex virtute obedientiæ, vel etiam ex alia specialiori virtute morali, ad quam materia illius præcepti pertineret. Nam Augustinus et D. Thomas aliique Patres indicant unicam rationem illius obligationis fuisse obedientiam, ut allegatum est. In contrarium vero est, quia leges positivæ, etiam humanæ constituunt medium in materiis virtutum, et consequenter faciunt, ut specifica obligatio præcepti ad illam virtutem pertineat, quæ in tali materia versatur. Ergo a fortiori idem dicendum est de præcepto a Deo imposito. Sic enim præcepta cæremonialia lata a Deo in lege veteri non obligabant tantum ex virtute obedientiæ, sed etiam ex virtute religionis. Ergo similiter hoc præceptum Adæ impositum, propter obligationem generalem obedientiæ, habuit specialem vim obligandi sub ratione alicujus virtutis moralis particularis. Duplex autem ratio virtutis in illa materia considerari potest. Una est justitiæ, contra quam peccat, qui rem alienam contractat, vel consumit, invito domino. Deus autem ligni vitæ, et fructus ejus erat supremus Dominus, et prohibuit esum ejus : ergo ex vi talis præcepti contra justitiam fuit, de illo ligno comedere, domino ejus invito. Deinde facta illa prohibitione. abstinentia ab illo cibo cœpit esse necessaria ad servandum medium in virtute temperantiæ, et e contrario comedere ex illo fructu fuit peccatum gulæ : ergo obligatio propria illius præcepti non fuit solius obedientiæ, sed etiam vel immediatius justitiæ, vel temperantiæ.

12. *Judicium auctoris, explicaturque Augustinus et D. Thomas.* — Respondeo satis probabile hoc esse, et maxime de obligatione temperantiæ, ad quam propriissime spectat moderatio, seu abstinentia in usu ciborum. Neque Augustinus, seu D. Thomas hujusmodi specialem obligationem negare voluerunt, sed solum explicarunt, illam non esse naturalem, seu fundatam in conditione illius ligni, vel in qualitate fructus ejus, sed in mera Dei voluntate. Unde cum dicunt obligationem illam solius obedientiæ fuisse, naturalem obligationem excludunt, non vero aliarum virtutum obligationem, quæ positiva sit, et in obedientia suo modo fundetur, quia exclusiva dictio concomitantia non excludit. Addere etiam possumus, obligationem illius præcepti ut gravem, vel tantum, vel præcipue, ac proxime ex ratione obedientiæ ortam esse. Nam si transgressio illa præcise sub ratione gulæ, aut furti consideretur, videri potest esse de materia levi : considerando autem prohibitionem illam ut factam præcipue intuitu divinæ obedientiæ, et recognitionis ejus imperii, et propriæ subjectionis, inde habuit præceptum illud vim obligandi gravissime, quia materia illa sub illo respectu gravissima est.

13. *An potuerit idem præceptum venialiter violari ex parvitate materiæ.* — Unde obiter expediri potest alia interrogatio, quæ hic fieri potest, scilicet, an transgressio illius præcepti potuerit esse culpa venialis ex levitate materiæ. Nam ex indeliberatione certum est, in illo statu non fuisse locum hujusmodi culpæ, quia status ille ab omni surreptione immunis erat. Imo juxta nostram sententiam supra traditam nullum genus peccati venialis ibi esse poterat, ac propterea multo minus potuerunt Adam, vel Eva in transgressione illius præcepti venialiter peccare. Nihilominus tamen, vel supponendo opinionem Scoti, quod in eo statu poterant esse peccata cum plena deliberatione, vel ex hypothesi, quod primi homines tali privilegio carerent, locum habet interrogatio facta, scilicet, an commissio deliberata contra prohibitionem illam posset esse tantum culpa venialis ex levitate materiæ, sicut esse potest in violatione jejunii, vel in furto levi. Videtur enim esse eadem ratio, nam si in aliis præceptis positivis id contingere potest, cur non in illo.

14. *Responsio negativa et vera.* — Nihilominus dico, transgressionem illam, etiam ex hoc capite non potuisse levem, seu venialem esse. Quod imprimis videtur satis probari ab effectu, quia comestio Adæ in materia satis parva fuisse videtur. Unde Scriptura ad explicandam transgressionem gravem tam viri, quam fœminæ solum dixit : *Tulit de fructu ejus, et comedit, deditque viro suo, et comedit*, indicans quamcumque comestionem ad gravem transgressionem suffecisse. Ratio igitur sumenda ex dictis est, quia considerata præcipua ratione, cujus intuitu prohibitio illa facta est, in quacumque comestione, quantumcumque in parva materia sit, integra invenitur, et ideo sub illo respectu gravem semper injuriam contra divinam obedientiam, ejusque recognitionem continet.

15. *Intelligitur tamen de comestione.—Quid de masticatione.* — Intelligendum tamen hoc

est, quando actus prohibitus circa talem materiam esset completus sub ea ratione, sub qua prohibitus fuerat, nimirum sub ratione comestionis, juxta verbum Dei dicentis : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas.* Unde licet aliquis aspectus vel tactus aliquo modo inordinatus fieret circa fructum illius arboris, illud non esset peccatum mortale, saltem ex vi actionis exterioris, quamvis esse posset ex intentione operantis. Neque obstant verba Evæ respondentis serpenti : *Præcepit nobis Deus, ne comederemus, et ne tangeremus illud,* Gen. 3. Nam, ut in superioribus diximus cum probabiliori expositione verbum illud, *ne tangeremus,* per exaggerationem additum est, vel ab Adamo, quando præceptum Dei Evæ declaravit, ut eam cautiorem ad servandum Dei præceptum redderet (ut ex aliis refert, et probare videtur Ambrosius, lib. de Paradiso, cap. 12), vel, ut alii volunt, ab ipsamet Eva additum est, ad rigorem præcepti exaggerandum. Igitur tactus, vel aspectus cibi prohibiti de se non esset peccatum mortale : imo si bona intentione fieret, nullum esset peccatum, quia non erat prohibitum, nec per se malum, seu indifferens. Et ideo si absque fine honesto fieret, ad summum esset veniale peccatum, vel actus otiosus. Hoc autem genus venialis peccati in statu innocentiæ esse non posset, ut supra diximus. De masticatione autem cibi sine trajectione illius ad stomachum, et sine intentione deglutiendi cibum, dubitari potest, an esset peccaminosa, et in quo gradu. Qui non putant, masticationem non esse intrinsecam comestioni, sed præviam ad illam, consequenter dicere possent, non esse prohibitam ex vi verbi *ne comedas,* et consequenter ex objecto nullum esse peccatum. Mihi tamen probabilius est, fore talem actionem peccaminosam, supposita tali prohibitione. Nam licet sola masticatio cibi non sit comestio, nec simper sit ad illam necessaria, quia potest interdum cibus devorando comedi, sine divisione, vel attritione ipsius : nihilominus quando fit, est quædam inchoatio manducationis, et ideo aliquale fuisset peccatum ; non tamen consummatum, et perfectum, ac subinde neque mortale, si non transmitteretur in stomachum, nec ea intentione masticaretur, quia juxta communem sensum, et doctrinam de ratione comestionis est trajectio cibi in stomachum : per illud autem præceptum sola comestio prohibita est, ut ex verbis ejus constat.

16. *Circa quartum, an soli Adæ, vel etiam Evæ sit datum præceptum.* — Circa quartum de personis, quibus impositum est illud præceptum commune, dubium est, an præceptum illud fuerit impositum soli Adæ, vel Adæ et Evæ simul, nam hoc secundum docuit Rupertus, lib. 2, in Gen., cap. 32 et sequentibus, ubi Cajetanus, et probabile putat Pererius, l. 6, in Gen., post q. 6, quia Eva ipsa dixit : *Præcepit nobis Deus,* etc. Alii vero primum magis probant, ut Ambrosius, lib. de Parad., cap. 12, et Augustinus 8, Gen. ad litteram, cap. 17, et Chrysostomus, homil. 10, in Gen., et Anastasius Synaita, lib. 9, Exaem. circa principium. Quæ sententia in superioribus nobis placuit. Itaque dicendum est præceptum illud immediate soli Adamo fuisse a Deo ipso pronuntiatum, vel corporali, ac sensibili vocis specie, vel sola intellectuali revelatione, utrumque enim modum ut possibilem proponit Augustinus, dict. lib. 8, cap. ult. et neutrum definire eligit : Ystella vero Gen. 2, per internam solam revelationem putat latum esse præceptum, quod non video, qua efficaci ratione ostendere possit. Neque Rupertus quem ipse allegat, id affirmat, incerta vero res est, et ad vim præcepti parum refert. Nihilominus tamen non solum pro viro, sed etiam pro muliere præceptum datum est. In quo omnes conveniunt, et hoc convincitur, tum ex prævaricatione Evæ, tum ex verbis ejusdem dicentis : *Præcepit nobis Deus,* nam illis obligatam se professa est eodem præcepto, non ut humano, seu a marito imposito, sed ut divino, licet per maritum sibi promulgato.

17. *Datum fuit etiam pro posteris si status ille duraret.* — Ex quo ulterius intelligimus, præceptum illud impositum esse primis parentibus, non ut personale tantum, id est, ad solas ipsorum personas obligandum, sed ut legem perpetuam, et generalem, quæ obligatura erat omnes filios Adæ in statu innocentiæ nascituros si perseverasset. Tum quia præceptum illud, quamvis soli Adæ fuerit immediate revelatum, comprehendit Evam ; ergo signum est, illud non fuisse soli personæ Adæ impositum, nec tantum intuitu ejus, sed pro hominibus degentibus in Paradiso, et intuitu illius status latum fuisse ; nam hac ratione comprehendit Evam. Tum etiam, quia simul dixit Deus Adæ : *Ex omni ligno Paradisi comede, et de ligno scientiæ boni et mali ne comedas :* sed prior licentia, vel, ut multi volunt, præceptum perpetuum fuit, et posteri Adæ illo uti possent, vel etiam deberent, si status innocentiæ durasset : ergo etiam secundum, nam eodem modo, et tenore pronuntiatum est. Quapropter non vi-

deo, cur Pererius, lib. 4, in Genes., quæst. 2, de hoc præcepto dixerit, incertum esse, et inexplicabile, an si status innocentiæ permansisset, posteri Adæ illa lege obligandi essent. Cum enim in tali obligatione nulla sit difficultas, et ex tenore verborum lex illa quoad utramque partem perpetua sit, non video rationem dubitandi de illa obligatione. Præsertim, quia illud, ut dixi, non fuit præceptum personale : fuit ergo lex data humanæ naturæ : de ratione autem legis est perpetuitas. Item ratio legis, nimirum protestatio divinæ subjectionis, et obedientiæ perpetua erat, et non minus filiis, quam parentibus conveniens. Atque hoc magis ex sequenti puncto explicabitur.

18. *An præceptum illud incluserit pactum Dei cum Adamo.* — Quinto ergo loco explicandum proposuimus, an lex illa peculiare pactum inter Deum, et humanum genus incluserit. Ut autem dubium intelligatur, oportet advertere, Adamum duobus modis considerari posse, uno modo ut particularem personam, alio modo ut caput totius humani generis, prout in eo virtute continebatur, unde duobus modis potuit illa lege obligari, scilicet, vel per se tantum, vel etiam pro tota posteritate. De priori ergo obligatione non est dubium, quia in ipsis verbis Dei satis explicata est, ut optime Athanasius, lib. de Incarn. Verbi, circa princip., in tomo 1, per modum pacti inter Deum, et primos homines illam obligationem declarat, dicens : *Introduxit eos in suum Paradisum, edictumque præscripsit, ut si gratiam illam conservarent, probique permanerent fruerentur in Paradiso hilarissima vita, præter id, quod ipsis in cœlo immortaliter destinatum erat : sin autem prævaricationem facerent, cognoscerent se morituros,* etc. Verumtamen quoad hanc partem, præter ipsam legem non fuit necessarium speciale pactum, quia ipsa lex semel posita ex natura sua illam obligationem induxit in personam, circa quam lata est, nec requirebat consensum Adæ, ut illum obligaret. Unde addita comminatione : *In quacumque die comederis,* etc., per illam satis explicatur beneficium immortalitatis (sub quo aliæ prærogativæ justitiæ originalis comprehenduntur), sub illa conditione servandi prædictam legem, primis hominibus datum esse quoad conservationem, seu perpetuitatem suam. Et ideo lex illa per modum pacti explicatur, et pactum vocatur, non quia fuerit formale pactum, cujus obligatio utriusque partis consensum prærequirit, sed quia ex efficacia divinæ voluntatis factum est, ut et Deus ipse talem legem ferendo suo modo ad servandum promissum obligatus manserit, et homo etiam ad conditionem acceptandam, legemque observandam obligatus fuerit, et pœnæ obnoxius, si legem transgrederetur. Atque hoc modo lex illa ex natura sua et sine novo pacto etiam personam Evæ obligavit, nam est eadem ratio. Et similiter obligaret singulos filios, seu posteros Adæ in propriis personis, si Adamo non peccante in statu innocentiæ nascerentur : nam quicumque illorum illam legem transgrederetur, in persona sua incurreret comminationem illam, *in quacumque die,* etc., (nam ut diximus in præcedenti puncto) illa lex ita lata est, ut in omni tempore duratura, et ad omnes personas futuras in illo statu si duraret, locuta esset.

19. *Altera pars dubii an solo ipso præcepto, an potius ex addito novo pacto, posteri Adami in ipso capite fuerint obligati.* — Nihilominus difficultas superest de alio modo obligandi Adam per illam legem non solum ut erat persona particularis, sed etiam ut caput totius naturæ, et consequenter obligando posteros ejus, non solum ut futuros in propriis personis, et quasi successores, sive unumquemque suo tempore, sed etiam eos omnes, ut in Adamo contentos simul cum ipso obligando. Nam hoc genus obligationis in lege illa omnes catholici agnoscunt ex illo Pauli ad Rom. 5 : *Omnes in Adam peccaverunt.* Nam si omnes peccaverunt in Adam, omnes egerunt contra præceptum : ergo omnes obligavit præceptum, quia nemo peccat contra præceptum, quo non obligatur, ac proinde cum eadem proportione debuerunt omnes posteri Adæ in suo parente obligari, qua in illo peccarunt. De hac ergo obligatione merito dubitatur, quomodo ex illo præcepto oriri potuerit, an scilicet ex vi præcepti, vel ex peculiari pacto Dei.

20. *Prima sententia Soti negans.* — De qua re duæ sunt sententiæ. Prima simpliciter negat peculiare pactum, sed ex vi solius præcepti obligationem illam Adamo, et toti ejus posteritati in ipso fuisse impositam. Ita tenet Soto, lib. 1, de Natur. et Grat., cap. 10, cum quo sentire videtur Vasquez 1, 2, disp. 133, cap. 1, quamvis nomine *pacti* interdum utatur. Fundamentum Soti est, quia tale pactum videtur fabulosum cum nulla auctoritate nitatur, neque ulla sit necessitas talis pacti. Primum probatur, quia Gen. 3, solum fit mentio præcepti prohibentis esum ligni vitæ, et comminationis pœnæ, in quibus nullum pactum includitur. Neque etiam necessarium fuit (ut in

altera parte sumpsimus), quia ad præcepti obligationem non erat necessarius Adæ consensus, ut supra dixi, quod non minus verum est quoad obligationem totius naturæ in Adamo, quam quoad omnem singularum personarum in seipsis. Et similiter ad incurrendum reatum pœnæ voluntas Dei comminantis illam, etiamsi consensus totius naturæ per voluntatem Adæ non præcesserit, satis erat: ergo nullo titulo necessarium fuit tale pactum.

21. *Secunda sententia affirmans.*—Secunda opinio est, obligationem illam ex peculiari pacto inter Deum, et genus humanum provenisse. Hanc docuit Catherinus, opusc. de Peccat. origin., cap. 8, et eam defendit late Salmeron, super ad Rom. 5, disp. 45, in fin., ubi refert eumdem Soto super epist. ad Romanos, hoc pactum agnovisse. Et in ejus probatione adducit illud Eccles. 15: *Deus ab initio constituit hominem*, etc., *adjecit mandata, et præcepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere.* Quod verbum ultimum ita exponit. *Si quod sponte placuit promittere, paciscendo servaveris.* Addit etiam illud Eccles. 17: *Testamentum æternum constituit cum illis*, quia nomine *testamenti* pactum significatur, juxta usum Scripturæ, et proprietatem vocis Hebraicæ *berith.* Tertio adducit illud Gen. 17: *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur*, etc., *quia pactum meum irritum fecit*, quod de pacto cum Adamo inito exponit Augustinus, lib. 2, de Nuptiis, cap. cap. 11, et alibi sæpe. Quarto de eodem pacto exponit illud Oseæ 6: *Ipsi autem sicut Adam prævaricati sunt pactum meum, ibi prævaricati sunt in me*, et adducit ibi Hieronymum. Denique adducit rationes, quas statim expendemus.

22. *Prima propositio.* — Verumtamen utraque sententia in aliquo sensu vera est, et si in eodem sensu altera contradicat, non est admittenda. Quod, ut explicem, dico primo, ad prædictam vim obligandi Adamum per tale præceptum, et in eo totam naturam, tanquam in capite, cujus voluntas totius posteritatis arbitrium moraliter reputaretur, necessaria fuit institutio ex peculiari Dei voluntate, neque ex vi solius legis præcise spectatæ communitati hominum imponi potuisset. Hanc assertionem non negaret Soto, ut existimo, nam expresse requirit Dei voluntatem. Et illam recte declarat Vasquez 1, 2, disp. 132, cap. 9. Et probatur primo, quia ex natura rei lex data parentibus, etiamsi detur ut vera lex, et perpetuo duratura, non obligat ullo modo filios, donec generentur, et capaces sint præcepti, ut patet in omnibus aliis legibus divinis et humanis, hac excepta: ergo ut hæc lex talem vim haberet, necessaria fuit peculiaris institutio, et voluntas Dei. Et declaratur hoc amplius in hac eadem lege. Nam si Adam non comedisset de ligno scientiæ, et consequenter status innocentiæ perseverasset, et postea Cainus filius Adæ de illo fructu comedisset, Enoch filius ejus nullo modo in eo peccaret, nec propterea justitia privaretur: ergo signum est, illam legem ex vi sua non obligasse filios in parentibus, sed tantum in suis personis, et temporibus suis: ergo quod lex ita aliter ligaverit posteros in Adamo, non fuit ex sola legis natura, sed ex peculiari voluntate et institutione Dei.

23. *Quid Salmeron suis rationibus conficiat.* —Tertio idem declaratur ex illa comminatione: *In quacumque die comederis morte morieris.* Quæ non de sola persona Adæ, sed etiam de ejus posteris intelligenda est, nam Adam non sibi soli, sed etiam posteris gratiam, justitiam et immortalitatem perdidit, ut Concilium Arausicanum II, cap. 2, et Concilium Tridentinum, sess. 5, can. 2, docuerunt. Unde e contrario necessarium fuit, ut Adam eamdem justitiam, et immortalitatem non pro se tantum, sed etiam pro sua posteritate, saltem sub ea conditione, *si legem non prævaricaretur*, acceperit, ut recte docent Augustinus supra, et Anselmus, in libro de Conceptu virginali, et postea dicemus. At vero ad hunc modum comminationis, vel donationis, aut promissionis necessaria fuit peculiaris voluntas, et ordinatio Dei, nam ex sola rei natura esse non poterat: ergo modus ille obligandi talis præcepti, ex peculiari Dei voluntate, et positiva institutione, ut sic dicam, ortum habuit. Et huc tendunt, idque tantum suadent rationes Salmeronis, videlicet, quia ex hac institutione oritur, quod Adam tali peccato nobis nocuerit, et non alio, et quod ejus peccatum nostrum fuerit: non vero ejus pœnitentia, et similes. Quocirca si nomine pacti hæc sola Dei institutio, et ordinatio significetur, negari non potest, quin ille modus obligationis fuerit ex peculiari pacto Dei, id est, ex peculiari Dei voluntate ultra totam naturalem legem, et ultra ordinarium et quasi connaturalem modum obligandi legum positivarum. Nec ille usus nominis pacti alienus est a modo loquendi Scripturæ, ut testimonia allegata Scripturæ probant, et similia frequentia sunt.

24. *Secunda propositio.* — Secundo dico ad prædictum modum obligationis non fuisse en-

cessarium consensum Adæ etiam ut capitis continentis in virtute totam posteritatem. Unde si nomine pacti in rigore, et proprietate significetur illud vinculum, quod ex formali consensu duorum oritur, ac pendet, non intercessit tale pactum, nec ad prædictam obligationem necessarium fuit. In hoc sensu loquitur prior sententia, et in eodem ejus ratione sufficienter probatur. Quia voluntas Dei per se est sufficiens ad inducendam omnem obligationem possibilem sine consensu ejus, cui eam imponere vult. Unde sicut potuit illo præcepto obligare omnes homines præsentes et futuros, non postulando ab eis consensum, sed exigendo, ita etiam potuit totam naturam in Adamo obligare, non expectando consensum, seu voluntariam acceptationem, etiam per voluntatem Adæ, sed exigendo, seu absolute, et efficaciter obligationem imponendo. Neque hoc Salmeron negare ausus est : respondet enim, *Non quid possit Deus sed quid egerit videndum est, qui solitus est per pacta seipsum nobis demittere*, et adducit exempla de pacto inito cum Noe de non amplius mittendo diluvio, et cum Abraham de circumcisione, et de danda terra promissionis, etc.

25. *Pacta et obligationes inter Deum et homines enucleantur.* — Verumtamen quæ dicuntur pacta Dei, considerari possunt, vel ut Deum ipsum obligant, vel ut obligationem homini imponunt; et ex utraque parte potest esse vel absoluta, vel conditionata obligatio. Quando ergo est cônditionata, Deus aliquo modo se accommodat, et expectat hominis consensum, vel voluntariam opinionem, non vero quando obligatio est absoluta, ut fuit in illo præcepto. Declaro singula exemplis a Salmerone adductis. Nam pactum illud de non iterando diluvio Genes. 9, absolutum fuit per simplicem Dei promissionem, et ideo non fuit necessarius hominum consensus, ut DEUS verbo suo aliquo modo obligaretur, ut ex contextu, et ex omnium sententia constat. At vero pactum promissionis terræ sanctæ potuit esse conditionatum, sicut illud, quo Deus solet promittere pœnitentibus remissionem, et bene merentibus præmium, conditionatum est, et conditio pendet ex libero hominis consensu, et ideo ex hac parte, ut DEUS absolute obligetur ad faciendum quod sic promittit, voluntatem expectat. Quamvis etiam in hoc ipso genere paciscendi prima constitutio ipsius pacti, et conditionata obligatio omnino ex sola DEI vouluntate provenit, nullo expectato hominis consensu. Quoad hæc ergo, et similia pacta non habet locum dicta responsio, neque exempla illorum ad rem præsentem faciunt, quia pactum obligans Adam non fuit conditionatum, sed absolutum, ut patebit.

26. *De pacto cum Abraham de circumcisione.* — At vero pactum Dei cum Abraham de circumcisione directe obligavit Abraham, et posteritatem ejus, induxitque absolutam obligationem, nullo expectato consensu Abrahæ, vel posteriorum. Quia absolutis verbis sine ulla conditione impositum est, scilicet, *Tu Abraham custodies pactum meum, et semen tuum post te*, et iterum: *Hoc est pactum meum, quod observabitis*, etc., et sæpius usque ad illud, *Masculus, cujus præputii caro*, etc. Illud vero pactum respectu hominum fuit absoluta lex circumsionis obligans Abraham, et filios ejus, nullo eorum consensu expectato. Et ita multi Patres exponunt verba illa Gen. 17. *Quia pactum meum irritum fecit* de solo præcepto circumcisionis, quos late retuli in 3, tom., 3. p., disp. 5, sect. 1. Quocirca illud exemplum potius contrarium in præsenti probat, nimirum pactum a Deo initum cum Adamo non postulasse illius consensum, quia fuit absolutum præceptum, tali voluntate Dei, et modo positum, ut Adamum, et in ipso omnes posteros obligaret, non expectato ejus consensu. Quin potius vix invenietur proprium pactum Dei obligans hominem, quod ad talem obligationem inducendam hominis consensum requirat. Posset tamen cogitari, si Deus aliquid offerret homini sub tali conditione, ut si illud acceptaret, ad aliquid obligatus maneret, nam tunc obligatio hominis ex priori ejus acceptatione penderet, sed hujusmodi pacti divini nullum pro nunc exemplum occurrit. Neque potest ullo modo ad pactum cum Adamo accommodari. Quia licet Deus illum præveniret, dando illi justitiam pro ipso, et transfundendam in posteris, tamen respectu illius donatio justitiæ quoad primam infusionem absoluta fuit, quoad conservationem vero, et transfusionem inclusit conditionem servandi mandatum : nihilominus tamen obligatio mandati absolute fuit homini imposita, non expectato ejus consensu; et ideo non solum spectando quid Deus facere possit, sed etiam quid facere soleat, quidve in hoc negotio egerit, tale fuit illud pactum cum Adamo, ut ad illius obligationem consensu Adæ opus non fuerit.

27. *Objectio contra proxime tradita.* — *Responsio.* — *An noverit Adam se accepisse præceptum etiam ut caput totius posteritatis, et talis notitia ad id fuerit necessaria.* — Dices ergo

non cognovit Adam virtutem pacti in præcepto divino inclusi, quia talis cognitio non erat illi necessaria, nisi ut suum consensum præstare posset; si ergo consensus ejus non postulabatur, non est cur talis præcepti conditio illi revelaretur. Consequens autem non videtur admittendum, quia alias peccatum Adæ non fuisset gravius ex ea circumstantia, quod per illud totum genus humanum corruit, cujus oppositum communiter sentiunt theologi tractando de peccato originali, et necessitatem Incarnationis Christi ad illius remedium explicando. Respondeo imprimis, negando sequelam, quia in rigore formalis non est, nec ratione materiæ necessaria. Nam cognitio prior est, quam voluntarius consensus, et ideo ex negatione posterioris non recte infertur prioris negatio; et deinde ratio adæquata, propter quam potuit revelari Adæ circumstantia illius præcepti, non recte sumitur ex solo voluntario consensu, nam ob alias causas potuit esse convenientissima, ut jam dicam. Deinde in propositione illata aliqua distinctio necessaria est. Nam inqui potest, an illud consequens verum sit, id est, an cognoverit Adam se accepisse illud præceptum pro se, et pro tota posteritate sua in ipso tanquam in capite contenta, et an hæc cognitio Adæ fuerit necessaria ad prædictam legem cum illo particulari modo obligandi simul totam posteritatem in ipso, ut explicuimus. Videri enim potest necessaria, quia præceptum non obligat, nisi intimetur, et cognoscatur, nec violatio ejus ad culpam imputatur, si omnino ignoretur: ergo non potuit obligari tota natura illo præcepto in Adamo, neque violatio ejus omnibus posteris imputari, nisi saltem in Adamo cognitio præcepti sub illa ratione præcederet. Unde, cum Paulus doceat peccatum illud omnibus posteris imputari, concludi videtur cognitionem illam in Adamo præcessisse.

28. *Primum auctoris pronuntiatum.* — *Ad argumentum in numero præcedenti.* — Verumtamen in hoc puncto duo verisimiliora videntur. Unum est, ad prædictam obligationem totius naturæ in Adamo, et ut transgressio Adæ toti naturæ imputetur, non fuisse simpliciter, et in rigore necessarium, ut Adam cognosceret suam dignitatem capitis (ut sic dicam) neque ut sciret, Deum statuisse, ut omnium posterorum gratia, et justitia ex ipsius arbitrio ac voluntate penderet. Ita sentit Vasquez, dicta disp. 133, c. 1, et mihi semper placuit. Probatur, quia ut filii Adæ nascerentur in gratia, et justitia ipso Adamo non peccante, decretum efficax divinæ voluntatis id statuentis sufficiebat, etiamsi Adam talis decreti notitiam non haberet, ut videtur per se notum. Ergo etiam e contrario, ut Adam peccando, non solum sibi, sed etiam posteris justitiam et gratiam amitteret, sufficere poterat idem decretum Dei ita statuentis, etiamsi Adæ fuisset ignotum. Nam oppositorum eadem est ratio. Sed tunc posteri etiam peccarent in voluntate parentis, et propter illam fierent Deo invisi et inimici, per privationem gratiæ et justitiæ; ergo comprehenderentur sub præcepto in primo parente, etiamsi de hoc comprehensionis modo parens ipse fuisset ignarus. Et confirmatur: nam ad hujusmodi comprehensionem non est necessarium, quod fuerit voluntaria ipsi parenti, nam prius facta est per voluntatem divinam, quam potuerit Adam illam velle: imo etiam si revelanda esset, ante revelationem præcederet: et ut jam facta revelaretur: ergo talis revelatio ad illum effectum, et quasi pactum necessaria non fuit. Unde solvitur facile ratio dubitandi in contrarium posita. Consequenter tamen concedendum est, quia si Adam non haberet illam scientiam, non aggravaretur ejus culpa ex damno filiorum, quia nocumentum non prævisum non auget peccatum, quia non est voluntarium: in illo autem casu ruina filiorum non fuisset ipsi Adamo voluntaria propter eamdem ignorantiam. Quomodo autem tunc ruina filiorum ab eis contracta veram rationem culpæ haberet illis, in materia de peccato originali tractandum est.

29. *Secundum pronuntiatum.* — Nunc vero addo secundo, probabilius videri, habuisse Adamum notitiam et revelationem illius pacti, seu decreti divini, non propter consensum ab ipso Adamo exigendum, nec quia talis revelatio ad prædictum modum obligationis esset necessaria, sed propter alias causas. Una est, ut Adam magnitudinem beneficii a Deo sibi collati agnoscere, et æstimare posset, nam beneficium de se perpetuum, et pro tota posteritate collatum multo majus est, quam beneficium personale tantum, etiamsi sub aliqua honesta, et prudenti conditione conferatur. Secundo etiam oportuit eamdem conditionem, sub qua beneficium fiebat, illi innotescere, ut ipse parens ad custodiendum depositum vigilantior, et cautior redderetur. Tertio fuit etiam hoc valde conveniens, ut ipse Adam in propria persona, et voluntate gravius obligaretur ad illud præceptum servandum, et ut transgressio præcepti, si fieret magis esset voluntaria, minusque excusabilis. Propter quæ opinor verba illa Dei, *In quacumque die peccaveris, morte mo-*

rieris, in eo sensu intellecta fuisse ab Adamo, in quo a Deo sunt dicta, ac proinde intellexisse Adamum, si peccaret, omnes posteros suos, immortalitatem fuisse amissuros, et consequenter etiam gratiam et innocentiam, quæ illius status fundamentum erat.

FINIS LIBRI TERTII DE HOMINIS CREATIONE.

INDEX CAPITUM LIBRI QUARTI

DE AMISSIONE STATUS INNOCENTIÆ.

LIBER QUARTUS

DE AMISSIONE STATUS

INNOCENTIÆ.

Cum experimento satis nobis sit notum carere homines illo felici statu, quem superiori libro descripsimus : et aliquando habuisse, secundum fidei doctrinam ostendimus. Ideo necessarium est inquirere, et quantum status ille duraverit, et quomodo amissus fuerit explicare. Supponimus autem statum illum non potuisse, nisi per peccatum amitti : quia dona Dei sunt sine pœnitentia, et beneficium illud tantum sub conditione servandi divinum præceptum datum est, ut Gen. 2 et 3, manifeste colligitur. Declarabimus ergo quale fuerit peccatum illud, et quando, et quomodo commissum fuerit : et in fine aliquid de illius remissione attingemus.

CAPUT I.

DE TENTATIONE SERPENTIS, QUÆ EVAM AD PECCANDUM INDUXIT.

1. *Puncta quatuor in hoc capite.*—Explicato præcepto, quia homo non a se tantum motus, sed ab alio impulsus ad peccandum inductus est, ideo priusquam de peccato ipso dicamus, modum, et viam per quam homo ad tantum malum pervenit, explicare necesse est. Incepit autem tentatio ab Eva per serpentem, sicut Scriptura his verbis Gen 3. *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ, quæ fecerat dominus Deus, quæ dixit ad mulierem : cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno Paradisi :* usque ad illud, *Nequaquam moriemini, scit enim Deus, quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum*, etc. Circa quam historiam primum omnium dicendum est de illo serpente, quis vel qualis fuerit, deinde quomodo potuerit Eva cum illo colloquium miscere, tertio quale fuerit ex utraque parte colloquium illud. Ac denique quem effectum in Eva habuerit, antequam plene consentiendo peccaverit.

2. *Circa primum punctum, error præsertim Cajetani. — Arguitur Cajetanus.* — Circa primum omisso antiquo errore Ophitarum, qui dixerunt serpentem illum fuisse Christum, quem ut stultissimum damnant Augustinus, de hæres. in 17, et 46. Epiphanius, in 47, Irenæus, libro 1, cap. 34, Tertullianus, de Præscr., cap. 47. Duo alii cavendi sunt, prior est, serpentem illum non fuisse corpus aliquod materiale et visibile, et locutionem ejus similiter sensibilem non fuisse, quæ auditu corporis percipi posset, sed omnia illa, quæ de tentatione serpentis dicuntur, esse per metaphoram intelligenda. Ita sentit Augustinus, lib. 2, de Genes. contr. Manichæos, cap. 14. Mutavit vero postea sententiam, ut videbimus. Origenes etiam per metaphoram illa omnia exposuit, quam sententiam refert etiam Ambrosius libro de Paradiso, capite secundo. Novissime vero Cajetanus, Gen. 3, dicens, nomine *serpentis* significari ipsum dæmonem secundum se, et sine corpore assumpto, et per suggestionem tantum internam Evæ locutum fuisse. Probat, quia in Scriptura diabolus ipse sine corpore assumpto Draco, et serpens appellatur Apocalyp. 12, Isaiæ 27. Secundo, quia de illo serpente dicitur fuisse callidiorem cunctis animantibus terræ : quod verum non esset, si de serpente visibili diceretur : ergo de dæmone id dictum est. Tertio, quia animal brutum non poterat nisi miraculose loqui, et tamen Moyses simpliciter narrando historiam, locutionem illam sine ullo miraculo factam fuisse indicat : ergo non fuit locutio exterior, sed suggestio interior, quæ ab Angelo naturaliter fieri potest. Quarto, si Eva, viso serpente, eum loquentem audivisset, valde admiraretur, et horruisset, ac fugisset, sicut Moyses serpentem horruit Exod. 4. Nihil autem hujusmodi de

Eva refertur, sed quod magna pace illi responsum dedit tanquam *domestico collocutori* ait Cajetanus. Ultimo, quia infra dicitur, Dominum Deum locutum esse ad serpentem, illi maledicendo, ubi necesse est, nomine serpentis dæmonem intelligi. Tum quia alienum esset a divina sapientia cum bruto animali loqui; tum etiam quia verba illa, *Inimicitias ponam inter te, et mulierem*, etc., tantum de dæmone intelligi possunt.

3. *Prima assertio.*—Nihilominus dicendum est, tentationem illam exterius, et per auditum corporis factam esse, ac proinde serpentem illum corporeum, et visibilem fuisse, et sensibili voce, aut sono Evæ fuisse locutum. Hæc est sententia D. Thomæ 2, 2, q. 165, a. 2, ad 2 et 3, quem reliqui theologi sequuntur. Patres etiam exponentes Genesim communiter verba illa intelligunt proprie de loquela sensibili per organum corporeum, ut patet ex Basilio, homil. de Parad. et Ambrosio, lib. de Parad., cap. 12, et lib. de Fuga sæculi, cap. 7, Augustinus, lib. 14, de Civit., cap. 11, Theodoretus, q. 34 et 35, in Gen. Rupertus, lib. 3, in Gen., a principio, Beda, in 3 cap., Gen., Chrysostomus, hom. 16, in Gen., Cyrillus, lib. 3, contra Julian., Damascenus, lib. 2, de Fide, c. 20, ubi ait dæmonem non per immissas cognitiones, sed per serpentem impetivisse Adamum, quod intelligendum est, mediante, seu interveniente Eva. Denique hæc veritas adeo est communi sensu totius Ecclesiæ recepta, ut sententia Cajetani erroris excusari non possit, ut etiam Pereira et Ystella, in Genese adnotarunt.

4. *Probatur assertio prima ex Scriptura.*—Et probatur ex ipsa littera Genesis, primo ex verborum proprietate, quæ in historica narratione sine magna necessitate, vel auctoritate, relinquenda non est, ut jam contra eumdem Cajetanum in superioribus dixi. Secundo, quia illa verba, *serpens dixit ad mulierem, et mulier respondit*, colloquium fuisse sensibile ostendunt. Nam ex parte Evæ dubitari non potest, quin voce sensibili responsum dederit, nisi magna vis fiat verbis : ergo respondebat ad verba, quæ auribus corporis perceperat : ergo etiam videbat serpentem, qui loquebatur, et cui ipsa respondebat. Juvat etiam verba illa per quæ serpens comparatur ad cætera animantia terræ, quibus *callidior* dicitur, nam per hoc satis indicatur, sermonem esse de sensibili serpente : nam inter dœmonem, et bruta animalia congrua comparatio non fiet. Quod argumentum conatur fugere Cajetanus multiplicando metaphoras voluntarie excogitatas, quas si admittere liceret ad negandum proprium litteralem sensum, nihil esset firmum in tota illa narratione Genesis. Nam eodem modo possent per metaphoram exponi omnia, quæ de Paradiso, et de lignis ejus, et formatione Evæ ibi narrantur, quod in Origene damnatum est, ut in superioribus retulimus. Et hæc est potissima ratio damnandi interpretationem Cajetani.

5. *Probatur secunda a D. Thoma.* — Addit vero theologicam rationem D. Thomas, in dicta q, 65, a. 2, ad 2, quia dæmon in eo statu non poterat tentare Evam suggestione mere interna, sed tantum externa, cujus oppositum Cajetanus supponit tanquam suæ interpretationis fundamentum. Assumptum vero probat D. Thomas, quia diabolus non habuit tantam potestatem in homine ante peccatum, quantam nunc habet. Nam antea non poterat dæmon immediate immutare internam phantasiam hominis, quia hoc erat contra perfectionem illius status, et contra rectitudinem originalis justitiæ, per quam fiebat, ut quamdiu ratio erat subjecta Deo, inferior portio esset ita perfecte rationi subdita, ut inordinate adversus illam moveri non posset : ergo non potuit dæmon hunc ordinem immutare : ergo nec mere interne Evam tentare. Probatur consequentia, quia interna suggestio non fit nisi per internam immutationem portionis inferioris inordinatam, et præter rationem.

6. *Objicitur contra rationem D. Thomæ.*—Dices, in sensitiva portione interiori distingui motum phantasiæ a motu appetitus sensitivi, seu concupiscentiæ : et rationem factam solum probare, non potuisse dæmonem in eo statu excitare motum concupiscentiæ præveniendo rationem, non tamen idem probare de motu phantasiæ, cum tamen ad suggestionem mere internam sufficiat. Assumptum probatur, quia quod phantasia excitetur, præveniendo rationem, non est inordinatum, sed potius est ordo naturalis adeo necessarius, ut etiam in statu innocentiæ deesse non posset, alias non valerent tunc homines per objecta sensibilia ad intelligendum excitari : ergo nullum est inconveniens, nec contra ordinem illius status, quod illa interior immutatio phantasiæ opera dæmonis immediate fieret : Probatur consequentia primo, quia hoc non erat contra ordinem proprium justitiæ originalis, ut ostensum est. Secundo, quia per tentationem externam factam opera dæmonis immutatur sensus exterior, im-

mediate, et phantasia mediate : ergo eadem ratione potuit illa immutatio phantasiæ immediate a Deo fieri, quia non apparet in hoc major deordinatio. Præsertim, quia sicut externus sensus, verbi gratia, auditus non ita immutatur a dæmone immediate, ita ut ipse per se efficiat speciem in auditu, sed movendo corpus externum, et per illud efficiendo sonum, per hunc tanquam per objectum imprimit speciem in sensu : ita licet mere interne moveret phantasiam, non per se, et immediate in illam imprimeret phantasmata, sed movendo humores, et spiritus per illos phantasmata imprimeret, vel moveret, quod non videtur majorem inordinationem, quam illud prius continere. Tertio, quia alias nunquam posset dæmon in statu innocentiæ, quamvis duraret, tentare homines, nisi in corpore assumpto, vel formando sonum sensibilem, aut visibiles imagines, aut quid simile. Et pari ratione de facto non potuisset tentare beatissimam Virginem, nisi eodem modo, scilicet assumendo formam visibilem, vel per aliquem modum sensibilis locutionis, aut externæ imaginis : utrumque autem videtur creditu difficile.

7. *Ratio D. Thomæ mediis defenditur et roboratur.* — Nihilominus ratio D. Thomæ mihi videtur congruentissima, nam licet non excedat vires naturales dæmonis, movere interius phantasiam illo modo, non fuit decens, ut pro statu innocentiæ tanta licentia in corpus hominis illi tribueretur, sed hoc pertinuit ad pœnalem subjectionem, qua homo post lapsum potestati dæmonis traditus est : et ita non solum motus concupiscentiæ, sed etiam motus phantasiæ præternaturali modo a dæmone immissus, erat non solum contra decentiam et dignitatem, sed etiam contra rectitudinem illius status : tum quia unus motus est propter alium, et ideo tanquam unus reputantur; tum etiam, quia si illa licentia dæmoni daretur, vix poterat sine novo miraculo motus concupiscentiæ cohiberi ne insurgeret; tum denique, quia ipsemet motus phantasiæ sic excitatus esset præter rectum ordinem naturalem. Et confirmatur ex D. Gregorio, hom. 16, in Evangelium ubi ex eo quod dæmon non potuit Christum tentare delectatione, aut consensu, intulit : *Atque ideo omnis diabolica illa tentatio non intus fuit* : ergo simili modo ex eo, quod dæmon non potuit Evam tentare per delectationem, recte inferimus, exterius tentasse, non mere interius.

8. *Satisfit objectioni positæ in n. 5, et aliis ejus probationibus.* — Declaraturque hoc amplius respondendo ad objecta contra rationem D. Thomæ. Nam prima ratio principalis recte probat, seu sumit in antecedente, potuisse phantasiam in statu innocentiæ moveri ab objectis materialibus mediis sensibus externis ordinario et naturali modo : inde autem non recte infert, potuisse mere interius a dæmone excitari, quia motionis modus imperfectus, et quodammodo præternaturalis est, ideo justitiæ originali repugnabat. Unde ad secundum respondetur, non esse eamdem rationem de tentatione per locutionem externam, vel per internam suggestionem. Cujus optimum argumentum est, quia Christus potuit priori modo tentari : posteriori autem modo non decuit. Rationem vero differentiæ attigit divus Thomas quia in locutione, seu suggestione externa sola exterior creatura a dæmone proxime immutatur, et ideo postea sequitur, ut sensus hominis a voce exterius formata naturali et ordinario modo excitetur. Unde tunc extrinsecum et valde accidentarium est, quod illud objectum extrinsecum virtute, et industria dæmonis formatum fuerit, quia inde nullus naturalis ordo in ipso homine, vel in potentiis ejus invertitur. Quod secus esset si motio phantasiæ mere interius fieret virtute dæmonis : nam esto non posset immediate, et per se imprimere species in phantasia, satis magna subjectio et imperfectio hominis fuisset, si posset dæmon interius movere humores, et spiritus animales intra corpus hominis existentes, atque illo modo interiores ejus potentias excitare. Nam si hoc posset, parum abesset, ut etiam concupiscentiam movere, et membra corporis alterare sine hominis voluntate posset, quod absurdissimum est: nulla ergo talis potestas, vel licentia illi fuit pro illo statu concessa. Unde ad tertium libenter concedimus utramque sequelam, nimirum, non potuisse dæmonem, vel homines in statu innocentiæ perseverantes, vel etiam beatissimam Mariam Virginem illo interiori modo tentare, nam ita maxime decebat, et illi statui quasi connaturale futurum erat.

9. *Ad probationem Cajetani in num.* 2. — Ad motiva vero Cajetani respondetur. Ad primum, parum referre, ut in aliis Scripturæ locis dæmon per metaphoram Draco, aut serpens vocetur : tum quia non oportet, ut vox in uno loco Scripturæ metaphorice usurpata, in eadem significatione in quolibet alio loco sumatur, ut est per se notum ; tum etiam, quia non negamus, serpentem significare dæmonem etiam, in dicto, cap. 3, Gen. imo, ut

videbimus, multa ibi dicuntur, quæ non nisi in dæmonem conveniunt, sed dicimus, in dicto loco Genesis non appellari dæmonem serpentem solum per metaphoram, sed etiam quia per serpentem sensibilem, et externis oculis expositum loquebatur. Sicut etiam, in dicto loco Apocal. 12, dæmon Draco dicitur, et per metaphoram, et quia revera sub forma sensibilis draconis apparebat in visione imaginaria, quæ ibi describitur : et ita paulo inferius draco ille dicitur, *serpens ille antiquus*, alludendo, ut ibi notat Ribera, ad serpentem de quo modo agimus, nam fuit idem Draco, quamvis sub sensibili forma serpentis. Imo hinc videtur illud nomen quasi hæreditasse, ut significat Hieronymus, Isai. 17. Unde ad secundum sumptum ex illa comparatione, *callidior cunctis animantibus*, respondemus primo cum Augustino 11, Gen. ad litter., c. 29, et D. Thoma 2, 2, q. 165, art. 2, ad 4, comparationem illam per metaphoram convenire in ipsum dæmonem, non solum comparatione brutorum animalium, sed etiam respectu hominum. Nihilominus vero addimus respectu amantium brutorum eamdem comparationem per proprietatem sumptam veram esse de ipso animali, ac serpente, nam propter calliditatem illius animalis dixit Christus Matth. 10. *Estote prudentes, sicut serpentes.* Ubi licet non ponat apertam comparationem, satis tamen indicat habere illud animal magnam astutiam nativam ex instinctu naturali. De qua re videri possunt Hilarius, Chrysostomus et Hieronymus, Matth. 10, Albinus, et alii in Gen. et Basilius, homil. 12, in initium Proverb. et Epiphanius, hæres. 37, et Hugo de Sancto Victore, in Institutionibus monast., 2 p., l. 3, de proprietatibus Bestiarum, c. 40, usque ad 53, et Plinius, lib. 8, historiæ, c. 27. Quorum sententias colligit Pereirius, l. 6, in Gen., q. 1, de hac re. Ad tertium respondetur, sine proprio miraculo potuisse dæmonem sua naturali virtute per serpentem loqui, ut ex dictis libr. 4, de Angelis constat sicut asina Balaam movente Angelo locuta est num. 22. Nam licet ibi dicatur, *Aperuit Dominus os asinæ;* non ideo dictum est, quia illud fuerit proprium miraculum, ut Cajetanus supra argumentatur, sed ut significaretur, non fuisse opus dæmonis, sed boni Angeli ex divina ordinatione. Alia vero argumenta Cajetani explicando tentationem, et peccatum Evæ, ac pœnas ejus dissolvemus.

10. *Error alius extreme contrarius præcedenti.*—Secunda sententia præcedenti extreme contraria asseruit, serpentem illum fuisse verum animal, quod vel virtute sua naturali potuit loqui, vel saltem Deum illi tribuisse pro eo tempore intellectum, et facultatem ad loquendum, et consequenter etiam ad percipiendum, quæ illi Eva respondebat. Hanc opinionem refert Abulensis, Gen. 13, q. 418, et q. 429, in priori sensu, de virtute scilicet naturali : et nominat Josephum dicentem, diabolum non tentasse Evam, sed solum serpentem, ut littera sonat. *Unde vult* (inquit) *quod serpens erat naturaliter loquens et intelligens, et ita potuit intelligere hoc, quod dixit, et concipere illud :* et in fine ait plurimos tempore Josephi hoc ipsum sensisse. Insinuatque illa opinionem Josephus, lib. 1, Antiquit., cap. 2, alias 3, non tamen habet illa formalia verba, quod *serpens erat tunc naturaliter intelligens, seu potens intelligere, quæ dicebantur,* estque res adeo absurda, ut vix in mentem hominis philosophi, et non ignorantis venire potuerit. Imo nec dicit expresse serpentem tunc potuisse naturaliter loqui. Hoc autem saltem insinuat inferius, dicens : *Quod Deus iratus contra serpentem ob malitiam, qua erga Adamum est usus, illi vocem ademit.* Posset autem hoc sano modo exponi, si ad dæmonem referatur, ita ut sensus sit, Deum privasse dæmonem potestate amplius loquendi, vel tentandi hominem per serpentem. Sed hoc etiam voluntarie dictum esset, quia Scriptura nihil dicit de ademptione vocis facta serpenti, etiamsi per serpentem dæmon intelligatur. Nec multum nobis curandum est de sensu Josephi, quia fortasse ex aliqua falsa traditione Judaica potuit errorem illum concipere, etiamsi absurdissimus sit, non philosophiæ tantum, sed etiam veræ fidei contrarius, quia nec philosophia, nec fides agnoscit animal habens intellectum, et ratione utens, nisi hominem : et idem est de propria locutione, ut tradit etiam Aristoteles, l. 4, de Generat. animal., cap. 9, et lib, 5, cap. 7.

11. *Barcepha eumdem errorem in posteriori sensu tribuit S. Ephrem.—Expugnatur dictus error.*—Magis autem mirandum est, quod Moses Barcepha, lib. de Parad., p. 1, cap. 27, eamdem sententiam in posteriori sensu de virtute divina explicatam tribuit sancto Ephrem. Proponit enim dubium, an tentator fuerit corporatus serpens, vel Satan intra illum latens, et ait : *Ephrem in quodam commentario tradidisse, quod serpens corporeus mulierem allocutus fuerit, quia Satan impetravit a Deo, ut ei locutionem et intellectum concederet.* Quæ sane sententia multo est absurdior, quam præcedens; tum quia, si serpens ex natura sua non

est intelligens, non potuit accipere vim intelligendi, nisi mutata natura, et tunc jam non esset serpens, sed homo, nam quod per sensus, vel materiales potentias intelligeret, prorsus erat impossibile, tum etiam, quia licet esset possibile, esset stupendum miraculum frustra, et sine fundamento, vel causa excogitatum, et præterea peculiarem absurditatem habet, dicere fecisse Deum tam grande miraculum ad petitionem dæmonis, et ad finem decipiendi hominem. Et quoad hoc idem est de locutione, quia licet minus repugnet, locutionem quoad externum, et sensibilem sonum fieri per serpentem, ut instrumentum Dei, tamen non erat necessarium fieri miraculoso modo; nec etiam decebat, Deum tali miraculo veluti juvare dæmonem ad tentandam Evam. Potuit ergo facile fieri, ut supra dixi, per naturalem potentiam Angeli formantem sonum similem locutioni humanæ per os serpentis, seu in ore ejus, supplendo per aeris motionem defectum naturalis facultatis, et instrumenti idonei ad formandam vocem, qui erat in ore serpentis. Sicut etiam in locutione asinæ Balaam per bonum Angelum factum est. Nec in operibus Ephrem, quæ nunc extant, absurdam hanc sententiam ego reperio, quin potius in 3 tom., tract. de Pœnitent., versus finem, ait: *Inimicum,* id est, dæmonem, *per scientiam cunctarum rerum intelligentiam primos parentes decepisse.*

12. *Secunda assertio catholica.*—Vera ergo et catholica sententia est dæmonem fuisse, qui sub specie visibilis serpentis Evam tentavit. Nam quod auctor præcipuus illius tentationis et seductionis, dæmon fuerit, in Scriptura legitur. Nam hac ratione dicitur Sapient. 2. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum,* et ob eamdem causam Joan., Apoc. 20, vocat illum *serpentem antiquum,* ut supra notavi. Et Christus Dominus Joan 8, *diabolum* (dicit) *fuisse homicidam ab initio,* quod ratione hujus tentationis dixit, quia diabolus decipiendo Evam, et per illam Adamum, causa fuit mortis ipsorum, et omnium hominum. Et ratio est clara, quia tentatio illa non potuit fieri nisi a creatura intellectuali, et non ab homine, quia nec erat alius præter Adamum, nec si fuisset, per serpentem loqui potuisset, nec bonus Angelus potuit esse auctor tanti mali: ergo fuit diabolus. Communiter creditur esse Luciferum, quod et multis conjecturis potest fieri verisimile, et est verbis Christi consentaneum. Quod autem non in propria, et sola spirituali natura, sed sub specie visibili serpentis ad tendandum accesserit, satis contra Cajetanum probatum est, et addi potest illud Pauli 2, ad Corinth. 11: *Timeo, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri.* Eademque est communis sententia Sanctorum, ut videre licet in Basilio, homil. de Parad. et Chrysostomo, hom. 16 et 17, in Gen., Theodoreto, q. 31 et 32, in Gen., Ruperto et aliis infra citandis.

13. *An serpens per quem dæmon tentavit fuerit verus, vel apparens. — Prima sententia tribuitur Cyrillo.*—Difficultas autem est, utrum serpens ille quo dæmon usus est tanquam instrumento, fuerit verum animal, vel tantum apparens, seu simulacrum, et imago quædam serpentis. In hoc enim sunt opiniones, prima negat esse verum animal, sed tantum corpus effictum ad similitudinem ejus a dæmone, qui ad decipiendam Evam ejus personam induere voluit. Hanc opinionem tribuunt Cyrillo, Moyses Barcepha, et Pereira. Verumtamen Cyrillus, l. 3, contra Julian., non tam aperte hanc sententiam adstruit. Nam respondens ad verba Juliani calumniantis, dicere, serpentem locutum esse cum Eva sermone humano, esse quid simile fabulis Græcorum: respondet, se mirari quomodo Julianus non intellexerit vocem illam dæmonis operatione fuisse factam: *Serpente vel amentum malignitatis illius sic adumbrante.* Quæ verba non minus de vero serpente, quam de ejus effigie intelligi possunt. Et infra § ult., concludit, quod serpens solum existens per se non fuit mulieri locutus, cum natura, sermonis, et mentis expers sit, quod de vero animali dictum est. Subjungit autem hæc verba: *Induit vero personam ejus, malorum auctor Satan.* Solum ergo ex illo verbo *induit,* videtur collegisse Moyses, loqui Cyrillum de serpente tantum apparente: sed profecto etiam potest dici dæmon induisse personam serpentis, quia loquendo per verum serpentem tanquam unum quid cum illo repræsentari voluit. Verumtamen illam opinionem defendit Eugubius, in Genes.

14. *Suadetur primo.*— Et suaderi potest primo, quia Angeli tam boni, quam mali quando corpora sumunt ad aliquod ministerium, non formant vera animalia, quæ exterius repræsentant, sed eorum similitudinem, neque etiam uti solent veris animalibus, vel assumere illa ad sua opera efficienda, ut in superiori tractatu, lib. 4, dictum est: ergo etiam dæmon formavit eodem modo, et assumpsit similitudinem serpentis ad suum opus, et non verum animal. Probatur consequentia. Primo, quia non erat major necessitas veri animalis ad

tentandam Evam, quam ad alia opera. Et est optimum exemplum de tentatione Christi, quam dæmon perficit in assumpto corpore hominis apparentis, non per verum hominem. Secundo, quia ex verbis Scripturæ id colligi non potest, tum quia licet loquatur simpliciter de serpente, tamen etiam simpliciter vocat homines eos, qui Abrahæ apparuerunt, quamvis vere fuerint Angeli; tum etiam quia nomen serpentis maxime refert ad ipsum dæmonem, quem sic vocat propter assumptam similitudinem serpentis, sicut jam diximus, et infra explicando maledictionem serpentium latius videbimus. Tertio, quia ex nullo effectu, vel signo ostendi potest, illum fuisse verum serpentem. Nam quod Pereira objicit, quia quando Angeli assumunt adumbratam formam hominis, confecto ministerio, illam exuunt: serpens autem ille non evanuit finita tentatione, nam postea præsens adfuit maledictioni Dei: hoc (inquam) non cogit, quia licet possit Angelus statim exuere formam, quam induit, tamen etiam potest sub illa aliquantulum perseverare, præsertim quia tempus illud brevissimum fuit et fortasse dæmon nondum expleverat totum malum, quod intendebat. Vel certe, quod credibilius est, Deus coegit illum ad permanendum, vel ad comparendum in eadem specie, quia licet ipse suum pravum opus consummasset, Deus suum bonum opus, id est, judicium suum nondum tulerat. Nam certe nisi hoc ad divinam providentiam referatur, etiamsi ille fuerit verus serpens, potuisset non adesse quando Deus pœnam denuntiabat primis parentibus, vel etiam poterat non adesse dæmon: igitur ex illo signo non recte colligitur, verum fuisse serpentem.

15. *Secunda sententia Barcephæ.* — Secunda sententia nihilominus affirmat, illum fuisse verum serpentem. Hanc opinionem refert allegatus Moses ex quodam Jacobo Sarugense, quam ipse approbat, et sequitur. Ratio vero, qua utitur, infirma est, scilicet, quia Eva corpore et spiritu constabat, et ideo dæmon, qui spiritualis est, sibi conjunxit corporalem serpentem ad aggrediendum illam. Hæc enim ratio ad summum probat assumpsisse dæmonem sensibilem formam serpentis, veram quidem quoad corporis sensibilitatem, non quoad specificam naturam serpentis. Alii etiam Patres, licet aperte hoc non disputent, tamen in modo loquendi hanc sententiam multum insinuant, ut videre licet in Basilio, Chrysostomo, Theodoreto, *locis citatis*, et Augustino, lib. 11, de Civit., cap. 27, ubi de dæmone dicit: *In serpente locutus est, utens eo velut organo, movensque ejus naturam eo modo, quo ille movere, et moveri illa potuit ad exprimendos verborum sonos.* Ubi in verbo illo, *movens naturam ejus*, multum insinuat fuisse verum animal. Et in capite 28 iterum id repetit, et adductis exemplis similibus magis declarat: et in lib. 14, de Civit., cap. 11, expresse dicit in Paradiso fuisse animalia terrestria, et inter ea serpentem, quo dæmon ad suam deceptionem tanquam instrumento usus est. In quibus verbis satis indicat, serpentem illum fuisse verum animal.

16. *Hæc secunda sententia satis probabilis est.* — Atque hæc sententia facile defendi potest, et cum omni proprietate verba Scripturæ intelligit, et ideo satis probabilis est, quamvis a nobis nulla sufficiens ratio reddi potest, cur potius vero animali, quam ejus simulacro dæmon usus fuerit, cum alioqui non soleant Angeli ita operari per animalium corpora, ut objectum est. Id vero huic sententiæ obstare non debet, quia etiam non possumus sufficientem rationem reddere, ob quam dæmon potius per serpentem, quam per aliud animal Evam tentaverit. Præsertim cum alia sint aptiora ad vocem humanam formandam per illorum ora, quam serpens: et alioqui serpentis aspectus ingratus, imo et horrificus homini sit. Quocirca sicut Augustinus, lib. 11, Genes. ad lit., cap. 3, dicit: *Non debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret diabolus, elegerit, sed cum esset in eo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est.* Ita nos dicere possumus, dæmonem non sua libera electione usum fuisse potius vero animali, quam ejus simulacro, sed tunc non fuisse permissum fictum animal formare et assumere. Cur autem non fuerit permissus, respondere possumus *ad abdita, et justa Dei consilia pertinere,* sicut de priori permissione idem Augustinus dixit. Et fortasse in statu innocentiæ non permitteretur dæmon uti phantasticis corporibus ad homines decipiendos et illudendos, propter illius status immunitatem.

17. *Cujus speciei fuerit ille serpens ignoratur.* — Ex quibus colligere possumus, supervacaneum esse inquirere, cum sint varia genera serpentium, cujusnam speciei fuerit: tum quia sciri a nobis non potest, tum etiam, quia nec rationem probabilem cur potius hujus speciei, quam alterius fuerit, reddere possumus. Quod contra peregrinas aliquorum opiniones latius prosequitur Pererius, in dict. l. 6, quæst. 1. Et nihilominus ipse conjectatur

fuisse serpentem, quem *scytalem* vocant, quia est animal formosum et pulchrum, adeo ut licet sit reptando piger, admiratione sui capiat stupentes, quod affert ex Solino, cap. 30. Sed hoc etiam mihi incertum est, nam Latini longe aliter nomen illud *scytale* interpretantur, nimirum, significare murem arachneum, seu araneum, ut est apud Calepinum verbo *scytale*, cum Columella, quem cit. l. 6, c. 17, et apud Scholiastem Plinii, l. 32, cap. 5, qui addit ex Lucano, esse serpentem exitiosum, nihil tamen de ejus pulchritudine dicit. Nec existimo dæmonem fuisse usum illo serpente propter pulchritudinem, sed propter calliditatem, ut infra explicabo. Unde verisimile est, sicut Christus Dominus quando Luc 10, dixit, *estote prudentes sicut serpentes*, locutus est de communibus serpentibus, hominibusque notioribus, ita serpentem illum, quo usus est dæmon fuisse unum ex his, qui notiores sunt hominibus, et inter eos frequenter versantur, etiamsi in particulari qualis speciei fuerit ignoretur.

18. *Cur Eva non horruit serpentem.* — Sed illud magis mirandum, et inquirendum est quomodo Eva audiens serpentem loquentem non horruerit, ac turbata timuerit, sed potius magna tranquillitate responderit, et colloquium cum serpente miscuerit. In quo puncto aliqui respondent, Evam non horruisse serpentem, quia tunc omnia animalia erant homini subjecta, et nihil mali poterant illi inferre. Ita Chrysostomus, homil. 16, in Gen., additque Basilius, in hom. de Par. serpentem specialiter fuisse tunc mitem, Damascenus etiam l. 2, c. 10, adjungit: *Quod serpens familiaris homini erat, ut qui præcæteris animantibus ad eum accederet, blandisque motibus cum eo veluti colloqueretur. Ex quo* (ait) *factum est, ut omnis mali auctor diabolus ipsius opera uteretur*, etc. Alii denique addiderunt, illum serpentem faciem virgineam habuisse, quod ex Beda refert Bonaventura, in 2, d. 21. a. 1, q. 2, ad arg., quem ipse sequitur. Verum tamen si hæc ultima sententia in hoc sensu intelligatur, ut aliqua species serpentum faciem virgineam habeat naturalem, et ideo talem dæmonem legisse, fabulosa res est, ut Lyranus et Pereirius dicunt contra Magistrum historiæ, quia in dicto sensu id asseruisse videtur. Quia neque in philosophis, nec in historicis talis generis serpentum memoria invenitur. Neque etiam videtur verisimile, quod possit tam imperfectum et horrendum animal faciem virginis connaturaliter habere. Si vero sit sensus dæmonem astutia sua formasse hujusmodi faciem in capite illius serpentis ut Eva placide, et sine perturbatione secum loqueretur : sic non habet tantam absurditatem. Nihilominus tamen habet magnam incertitudinem quia Scriptura nihil de hoc loquitur, et Patres frequentius significant, dæmonem usum fuisse naturali serpente sine aliqua fictione, aut apparente immutatione. Et præterea etiam illo admisso non expedit difficultatem, ut videbimus. Illud autem, quod addit Damascenus de familiaritate hominis cum serpente non video quomodo constare possit, et difficultatem etiam non evacuat. Denique quod Chrysostomus et Basilius dicunt, tunc omnia animalia, et serpentem in peculiari, fuisse homini mansueta, sufficit quidem ad rationem reddendam cur Eva nihil horruerit, vel timuerit viso serpente, nam eodem modo, si deambulando in Paradiso occurreret ei leo, vel ursus, nihil profecto paveret, aut timeret.

19. *Qua ratione potuerit Eva brutum animal ad colloquium admittere.* — *Responsio Cyrilli, Magistri et Abulensis.* —Difficultas vero est de loquela et colloquio cum serpente. Nam si Eva credebat, illum esse verum serpentem, sicut exterius apparebat, quomodo potuit non admirari cum illum loquentem audiret ; et cum esset prudens et intelligens, quomodo non prius secum recogitavit, qualis esset illa locutio ? Ac denique cum sciret, illud esse animal irrationale, quomodo potuit ad illum loqui, et cum eo miscere sermonem. Ad hæc respondet aliqua ex parte Cyrillus, l. 3, cont. Jul., § *ecce iterum. Cum tunc non esset aliud rationale animal, mulier impendio simplex existimabat fortasse, et aliis animalibus datum esse, humana voce loqui posse.* Magister etiam in 2, d. 21, cap. 2, in fin., dicit *mulierem putasse, serpentem officium loquendi a Deo accepisse.* Eumque secutus est Abulensis, Gen. 13, q. 457, qui Augustinum etiam refert, l. 11, Gen. ad lit. Sed in eo non invenitur ; quin potius contrarium ex illo sumitur, quatenus in cap. 30, dicit, mulierem non potuisse decipi a serpente, nisi prius peccaret. Et ideo etiam dixit divus Thomas, dict. q. 94, a. 4, ad 1, non oportere in hac parte sequi Magistri auctoritatem, et ob eamdem causam mihi non placet hæc responsio. Nam (ut ex verbis dictorum auctorum constat) supponit magnam deceptionem in Eva, nam oportebat eam existimare, serpentem non solum loqui, sed etiam uti ratione potuisse, quod absurdissimum est.

20. *Quo pacto Pererius et Ystella prædictam responsionem tueantur.* — *Impugnantur tamen*, 1, 2.—Respondent aliqui illud non esse

intelligendum de positiva deceptione, sed de negativa nescientia quæ potuit esse in Eva, quia non oportuit eam adeo sapientem esse, sicut Adamum, neque per experientiam tunc cognoscere poterat, an aliud esset animal locutionis, et rationis capax præter hominem. Et in hoc sensu defendunt rationem illam Pererius et Ystella. Sed imprimis interpretatio est contra expressa verba Magistri et Abulensis, imo etiam Cyrilli, ut allegatum est. Deinde videtur impossibile in illa actione separare deceptionem a nescientia, quia Eva audierat serpentem loquentem, et illi respondit tanquam personæ intelligentiæ capaci : ergo necessario debuit putare illum, quem audiebat, et ad quem loquebatur, intelligentem esse : ergo si cogitabat, illud solum esse animal, quod oculis videbat et loquebatur, non habuit tantum nescientiam, sed etiam judicium erroneum circa proprietatem, seu capacitatem serpentis. Respondere videtur Pererius, illam ignorantiam Evæ (quam ipse puræ negationis vocat) non exclusisse omnem assensum, sed firmum. Quia non credidit (inquit) firmo assensu serpentem posse naturaliter loqui, sed dubio tantum, et quasi suspenso. Quæ verba satis dubia, et (ut ita dicam) suspensa sunt, quia eorum auctor, neque negare potuit assensum, nec affirmare ausus est : et ideo vocat dubium, et suspensum. Verumtamen si dubium esset, quod vocant negativum tantum, seu per suspensionem Judicii utriusque partis, nullus esset assensus neque posset esse principium practice operandi et loquendi. Si autem fuit propositivum judicium, etiamsi non esset firmum sed formidolosum, esset vera deceptio.

21. *Impugnantur tertio ex Ruperto.* — Denique illam sententiam merito refellit Rupertus, lib. 3, in Gen., cap. 3, dicens : *Item et illud quæritur, utrum nescierit mulier, quod serpens æque ut cætera animantia irrationalis esset, et sua facultate loqui non posset. Si hoc nescivit minorem* (*quod absurdum est*) *intelligentiam in illo lucido Dei Paradiso habuit, quam nunc habet in hac obscuritate vitæ plenæ miseriis, ubi licet caro, quæ corrumpitur aggravet animam, scit tamen nullam præter suam rationalem esse vitam. Si autem* (*quod verum est*) *scivit, serpentem non nisi alieno spiritu potuisse loqui profecto in eo miræ seductionis immensitas est, quod quasi omnipotentiam spiritus ejus mirata est mulier, qui per rationale animal humana formare verba potuisset.* Sentit ergo Rupertus cognovisse Evam aliquem spiritum per serpentem secum fuisse locutum : et consequenter cognovisse eumdem spiritum responsum suum potuisse percipere, et ideo nihil timuisse, nec dubitasse cum eo loqui.

22. *Verior responsio ex allato Ruperto.* — Mihique hæc sententia valde probabilis videtur. Nam satis credibile est, habuisse Evam notitiam substantiarum spiritualium, id est, quod præter res corporeas creasset Deus spiritus ratione utentes, et habentes potestatem ad habenda corpora. Ergo facile cogitare potuit, aliquem spiritum sibi per serpentem loqui. Fortasse tamen non discrevit an spiritus bonus, vel malus esset, quia de Angelorum lapsu revelationem nondum habuerat, quia hoc erat magis occultum, et contingens, minusque ad perfectam notitiam creationis Universi necessarium. Vel certe, si id cognoverat, tunc de hoc non cogitavit, nec ex prioribus verbis, et interrogatione serpentis statim dijudicare potuit qualis esset spiritus, qui sibi loqueretur.

23. *Eamdem indicat D. Thomas.* — Atque hanc sententiam indicasse videtur D. Thomas, 1 p., quæst. 94, art. 4, ad 2, dicens : Quod mulier putavit, serpentem accepisse loquendi officium non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Ubi cum dicit *supernaturali*, non est rigorose intelligendum, sed quatenus quidquid in aliquo fit ultra virtutem naturalem ejus, quodammodo supernaturale dici potest. Bonaventura etiam in 2, d. 21, art. 1, quæst. 2, ad 1, favere videtur, quatenus ait, *mulierem non credidisse eum, qui loquebatur cum serpente esse adversarium sed potius bonum consiliarium. Et ideo* (inquit) *tam occulta erat illa tentatio, sicut si diabolus loqueretur ad cor interius.* In quo supponit, cognovisse mulierem aliquem spiritum locutum esse in serpente. Quod autem ait credidisse illum fuisse bonum consiliarium, vel corrigendum est, vel negative, seu potentialiter interpretandum, scilicet, non judicasse illum fuisse malum, sed vel abstraxisse, vel simpliciter processisse, quasi supponendo potuisse esse bonum consiliarium.

24. *Instat contra hanc responsionem Pererius primo. — Secundo. — Tertio.* — Objicit vero contra hanc sententiam Pererius. Primo, quia non satis consonat narrationi Moysis : nam ille simpliciter dicit, serpentem locutum esse ad mulierem, eique mulierem respondisse. Quod historice, et plane de serpente intelligitur, ad spiritum autem nonnisi incommode, et violenter detorquetur. Secundo, quia si Eva spiritum per serpentem sibi loqui credidisset, magis fuisset perturbata, et dolum statim suspicata esset, videns enim, non in spe-

cie hominis (sicut Angeli sibi, et marito apparere solebant) sed per serpentem secum loqui fraudem aliquam statim timuisset. Tertio, quia Eva, quando reprehensa est a Deo, non in spiritum sed in serpentem culpam conjecit, et Deus non spiritui, sed serpenti maledixit. Sed hæc ex supradictis facile solvuntur. Quia etiamsi Moyses loquatur de corporeo serpente, sub illo comprehendit spiritum, qui loquebatur, sicut solet loqui Scriptura de Angelis specie sensibili apparentibus et loquentibus.

25. *Ad primum.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium quid.* — Unde ad primum dicimus, quod sicut serpens, qui locutus est, non erat solum animal sensibile, sed spiritus per illum : ita etiam serpens, cui respondit mulier eodem modo intelligendus est : et ita ex littera illa colligi non posse, putasse Evam solum serpentem sensibilem esse, qui loquebatur, sed contrarium potius indicari, nam relativum *cui*, refert eumdem, qui locutus fuerat. Ad secundum imprimis ex Scriptura non constat, Angelos sanctos aliquando apparuisse in specie hominis Evæ ante peccatum. Nam Gen. 1, solum habentur illa verba : *Benedixitque illis Deus*, et ait, *crescite*, etc. Et infra : *Dixitque Deus : Ecce dedi vobis omnem herbam*, etc. Ex quibus ad summum colligi potest, locutum esse Deum sub forma humana sensibili ad primos homines ante peccatum. Quamvis etiam possint illa verba intelligi de interna inspiratione et locutione, per quam Adam, et Eva illam cognitionem acceperunt. Et cap. 2, solum dicitur de Deo : *Et adduxit eam* (id est, Evam) *ad Adam*, quod non est necesse intelligi factum apparente Deo in forma sensibili : et quidquid de hoc sit, de aliis certe apparitionibus Angelorum factis aut soli Evæ, aut illi simul cum Adamo, nulla est ibi mentio. Et deinde quamvis sub forma hominis prius ei apparuisset aliquis Angelus, non ideo postea perturbata fuisset nam potius generaliter sciet, solere Angelos per corpora loqui, dubitare autem posset, an omnes loquantur per eadem corpora, vel per diversa, et cur ille, qui loquebatur sub alia forma veniret, quam prior. In quo nullum est inconveniens, sed potius ad providentiam Dei pertinere potuit : ut Eva facilius cognoscere posset dæmonis deceptionem, et ita minus excusabilis redderetur. Ad tertium idem, quod ad primum, respondendum est : latius dicetur inferius, explicando, verba, quibus Deus serpentem maledixit.

CAPUT II.

QUOD FUERIT INITIUM PECCANDI EVÆ, ET QUEM PROGRESSUM IN MULTIPLICANDIS PECCATIS HABUERIT.

1. *Prima sententia Ruperti.* — *Secunda sententia indicata ab Augustino et Prospero.* — Initium peccandi dici potest, vel primum peccatum ab Eva commissum, vel primum tempus, in quo Eva peccare incepit. Utrumque ergo initium explicare intendimus, sed ut facilius declaremus speciem peccati primi, ac præcipui ab Eva commissi, inquirimus prius temporis initium, in quo Eva ab innocentia cadere cœpit, et consequenter totum progressum, et ordinem peccatorum ejus explicabimus. Primum ergo Rupertus, lib. 3, in Gen., cap. 2, sentit, aliquod peccatum Evæ totam serpentis tentationem antecessisse. Putat enim intra Paradisum non fuisse serpentes, nec alia bruta animalia, quia contra pulchritudinem, et decentiam, seu munditiem illius loci futurum fuisse existimat ; et ita locus ille non esset tantæ beatitudinis existimandus, quantæ fuisse dsecribitur. Ex hoc ergo infert, quod *mulier corpore* (ut ait) *et oculis vaga dum incontinenter deambulat, forte prospectans qualis extra Paradisum mundus haberetur, et dum serpens dulcedini terræ proprius, et ambitiosius innititur, locus diabolo datus est, et occasio porrecta, ut Evam tentaret.* Per quæ verba satis significat, Evam culpa sua et inordinatis actionibus tentationi occasionem præbuisse, ac proinde culpam aliquam priorem tentatione fuisse. Etenim verba illa, *mulier corpore, et oculis vaga, dum incontinenter deambulat*, manifeste indicant inordinatam actionem. Aliqui etiam dixerunt, Evam, prius quam a diabolo, tentaretur, peccasse per superbiam, et nimiam confidentiam sui ; et movebantur, quia Deus non permitteret tentari innocentem, nam ipsa tentatio quædam pœna est. Quam sententiam indicare videntur Augustinus 11, Gen., cap. 5, et Prosperus, lib. 2, de Vit. contemp., c...

2. *Ruperti sententia profligatur.* — Prior vero sententia Ruperti omni caret fundamento. Nam imprimis, quod supponit intra Paradisum non fuisse animantia, falsum esse patet quia intra Paradisum eis Adam nomina imposuit, ut Gen. 2, narratur, ut supra explicuimus. Deinde tentatio Evæ non lege a situ arboris scientiæ facta est, nam in progressu tentationis *vidit mulier lignum, quod esset bonum*

ad vescendum et pulchrum oculis, etc., Gen. 3. Lignum autem scientiæ boni, et mali erat in medio Paradisi, vel prope arborem vitæ, ut ex 2, Gen., colligitur : ergo verisimile non est serpentem fuisse extra Paradisum, quando Evam tentavit, quia distantia a medio Paradisi usque ad terminos ejus non erat tam parva, ut in illa posset colloquium inter serpentem et mulierem misceri : erat enim distantia plurium milliarium, ut in superioribus diximus. Unde non est etiam credibile Evam in brevi tempore tam longam deambulationem fecisse. Denique illa inordinatio quam Rupertus Evæ tribuit, nullum habet fundamentum in Scriptura, nec rationem, cur præsumenda sit. Nam si tanta erat inordinatio, ut esset peccatum mortale, nulla materia, nullumve indicium tam gravis culpæ ibi reperimus : si autem venialis tantum culpa judicetur, hæc in illo statu ante mortalem casum inveniri non poterat, ut diximus. Neque absque temerario judicio illam sine ulla probatione præsumere possumus, nam sine ulla veniali culpa potuit Eva aliquando sola, et separata a marito in Paradiso, et non longe ab arbore scientiæ boni et mali deambulare. Atque ita serpens ante omne peccatum Evæ, occasionem tentandi illam arripere potuit.

3. *Altera quoque sententia expugnatur.* — Altera vero sententia multo magis falsa est. Primo quia sine ullo fundamento judicat superbiæ peccatum in Eva ante omnem tentationem externam. Secundo, quia si vera esset illa sententia, non fuisset dæmon initium, et quasi prima radix lapsus humanæ naturæ, cujus contrarium ex Scriptura supra ostendimus. Et idem supponunt iidem sancti qui differentiam constituunt inter Angelum et hominem, quod ille ex se, et nullo exterius suggerente lapsus est : homo vero non nisi per suggestionem dæmonis; et ideo omnes theologi conveniunt, Evam ante tentationem nihil peccasse, ut videre licet in D. Thoma 2, 2, q. 161, art. 1, et aliis in 2, d. 21. Neque est verum tentationem habere rationem pœnæ, maxime quando sine perturbatione animi fieri et vinci poterat : fuit ergo ad probationem virtutis et augmentum meriti, ut dixit Augustinus, lib. 11, in Gen., cap. 4. Nec in cap. 5, aliud docet, ut infra videbimus, simulque locum Prosperi exponemus.

4. *Tertia sententia Pererii quæ indicatur etiam a Cajetano.* — Est ergo alia sententia dicens Evam peccasse statim post illam interrogationem serpentis : *Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno Paradisi?* Nam statim (ut auctores hujus sententiæ interpretantur) Eva per superbiam peccavit, quia verbis serpentis inducta ægre tulit, illo Dei præcepto esse astrictam, et appetiit potestatem libere et sine tali subjectione vivendi. Ita opinatur Pererius, lib. 6, in Gen., disp. de Peccat. Evæ, q. 1. et citat Cajetanum in eumdem locum. Verumtamen Cajetanus licet probabiliter conjectet, Moysem non retulisse omnia verba serpentis, sed paucis verbis multa comprehendisse, quibus (ut ipse late discurrit) persuadere voluit, præceptum illud esse nimis grave, et contrarium libertati et commodis hominum, non tamen dicit, Evam statim fuisse in superbiam elatam. Id tamen insinuat, explicando verba Evæ respondentis ad serpentem, ait enim quod *diabolicum venenum in affectum mulieris serpsit per displicentiam præcepti.* Fundamentum hujus sententiæ est, quia Eva respondendo serpenti multa peccata exterius commisit : ergo jam peccaverat interius per peccatum superbiæ. Consequentia supponitur ex doctrina Augustini 14, de Civitat., cap. 13, ex illo Eccles. 10 : *Initium omnis peccati est superbia;* et specialius Tob. 4 : *In ipsa initium sumpsit omnis perditio.* Antecedens autem probatur. Primum ex Chrysostomo, homil. 16, in Genes. dicente : *Oportebat initio colloquium illius non ferre,* etc. *Quia autem nescio quomodo allecta colloquium serpentis tulit, per quem ut instrumentum pernicios a diaboli verba suscepit, congruum erat statim,* etc., *ut ipsa aversaretur, et fugeret illius consuetudinem,* etc. *Verum quia præ magna negligentia non attendebat, non solum non est illum aversata, sed omne mandatum illi detexit, et margaritas porcis objecit.* In quibus verbis negligentiam et culpam Evæ tribuere videtur in toto illo colloquio, et præsertim exaggerare videtur malum detegendi divina mysteria sine delectu, et colloquendi cum dæmone cum tanto discrimine. Unde hoc est primum peccatum quod aliqui in illa responsione accusant, scilicet, quod Eva periculo deceptionis et transgressionis præcepti divini se exposuit. Quia tenebatur advertere illum esse superiorem aliquem spiritum, et se esse insufficientem ad rationem illi reddendam, vel ad disputandum cum illo, ideoque maritum potius adire debuisse, eique serpentis interrogationem notam facere, ut curam illius negotii assumeret. Et præterea alii in verbis Evæ triplex peccatum inveniunt. Primum mendacii in verbo illo, *ne tangeremus illud.* Secundum infidelitatis in verbo illo, *ne forte moriamur.* Ostendit enim se dubitare de re a Deo simpliciter

revelata. Tertium esse potest aliud mendacium, quod ex eisdem verbis colligi videtur, quia Deus non dixerat, si comedetis, forte morieris, sed, *In quocumque die comederis, morte morieris*. Ubi non solum non addidit particulam *forte*, sed potius addendo, *in quocumque die*, ostendit comminationem esse absolutam et infallibiliter exequendam.

5. *Prima assertio D. Thomæ et theologorum.* —*Probatur primo.* — Nihilominus respondeo, Evam nec ante, quam serpenti responderet, nec in verbis per quæ serpenti respondit, aliquid peccasse. Hæc est aperta sententia divi Thomæ, in d. quæst. 165, art. 2, et aliorum theologorum, in 2, d. 22, nam docent primum peccatum superbiæ in Eva fuisse appetitum similitudinis ad Deum, quem appetitum non concepit, donec serpens replicavit, et dixit, *Nequaquam moriemini, sed eritis sicut dii*, etc. Ergo antequam serpens illa verba proferret, non præcessit aliud superbiæ peccatum, ergo antea nullum peccatum Eva commiserat. Consequentia hæc nititur in illo principio supra ex Augustino posito, *initium peccandi in Eva fuisse superbiam*. Altera illatio cum antecedente probatur, quia Eva non est in superbiam elata a se (ut ita dicam), sed excitata per suggestionem extrinsecam dæmonis, sed ante illa verba nullum habuit motivum extrinsecum superbiæ, ut ex prioribus verbis serpentis manifestum est. Nam esto concedamus, serpentem non dixisse illa sola præcise verba, quæ Moyses refert, nihilominus non possumus nos pro libito confingere alia verba, quæ in illis non insinuentur, vel virtute contineantur. In serpentis autem interrogatione nullum est verbum formale aut virtuale ad superbiam excitans, sed ad summum tacite indicans, vel præcepti onus, vel periculosam curiositatem inquirendi rationem ejus. Imo in hoc etiam calliditas serpentis ostensa est quod non statim aperte transgressionem aut elationem persuasit, sed remote interrogando aggressus est, ut occasionem haberet proponendi postea falsam rationem præcepti, quæ ad superbiam excitaret.

6. *Probatur secundo ostendendo verba Chrysostomi in n. 4, procedere mystice, non litteraliter.* — Deinde probatur assertio, quia ex responsione Evæ, vel aliquo verbo ejus nullum peccatum cum fundamento colligi potest. Nam imprimis, quod Chrysostomus negligentiæ, audaciæ, aut imprudentiæ illam arguere videtur, magis mystice et ad mores, quam secundum rigorem et proprietatem intelligendum videtur. Vel etiam negative (ut sic dicam) et non privative accipi debet. Facile namque concedemus, Evam non fuisse usam optimo consilio, nec summa prudentia, quasi disputando cum serpente: quia multo melius fuisset illius consortium fugere, et cum merito rem totam communicare. Verumtamen, hoc medium licet consultius fuisset, non fuit absolute ex præcepto necessarium: nulla enim sufficiens ratio talis præcepti apparet. Neque etiam potest Eva accusari eo quod detexerit supernaturale mysterium: tum quia non erat illi sub secreto datum; tum etiam quia spiritus, qui per serpentem ei loquebatur, jam se ostenderat illius mysterii conscium, et Eva potius verba illius correxit, vel ambiguitatem declaravit. Nam serpens non dixit, ut non comederetis de tali ligno, scilicet, scientiæ: sed ut *non comederetis de omni ligno Paradisi*, quod verbum ambiguum erat, nam significare poterat, mandatum illis fuisse, ut de nullo ligno comederent. Et in priori sensu verba erant falsa: in secundo autem confusa et incerta, et ita simpliciter erant ambigua et captiosa: et ideo Eva responsione sua veritatem declaravit, et confessa est, tum divinum beneficium agnoscendo, dicens, *de fructu lignorum, quæ sunt in Paradiso vescimur*: tum determinatam exceptionem per præceptum factam explicando, *de ligno*, inquit, *quod est in medio Paradisi*. In hoc ergo non videtur reprehensione digna, nec dici potest projecisse margaritas ante porcos, vel quia nondum cognoscebat illum esse spiritum malum, sed simpliciter spiritum intelligentem et capacem illius declarationis, vel quia non semper est malum, tentanti dæmoni respondere, veritatem illi objiciendo, quam ignorare se simulat, sicut Christum Dominum fecisse scimus.

7. *Probatur ulterius respondendo ad fundamentum Cajetani, in num. 4.* — *Confirmatur responsio ex Gregorio.*—Nec etiam video, quomodo ex verbis illis, aut ex illa exaggeratione, *ne comederemus, et ne tangeremus illud*, colligat recte Cajetanus, Evam jam concepisse displicentiam præcepti, vel, ut alii volunt, accidiam spiritualem, seu tædium de prohibitione sibi facta. Nihil enim horum in verbis illis significari video, nam priora verba, ut dixi, potius ostendunt tam beneficii, quam præcepti memoriam: posteriora vero, scilicet illius exaggerationis, *ne tangeremus*, ut jam supra dixi, non continent falsitatem, tum quia fieri potuit, ut etiam verbum illud fuerit a Deo in præcepto expressum, vel quod Adam illo modo præcep-

tum promulgaverit Evæ, quamvis a Moyse in præcepti enarratione illud verbum fuerit omissum; tum etiam quia cum dicitur, *ne tangeremus,* intelligendum est de tactu ad esum ordinato, et ita simpliciter continetur in prohibitione comedendi, et sine ullo mendacio potuit ab Eva explicite declarari. Neque in hoc ostendit displicentiam præcepti, sed potius æstimationem, et rigorem circa modum, quo erat perfecte observandum. Confirmatur et declaratur hæc responsio ex D. Gregorio, lib. 35, Mor. 10, alias 13, ubi hoc præceptum his verbis refert : *Sed notandum, quod illi dicitur, ex omni ligno Paradisi comedite, de ligno autem boni et mali ne tetigeritis,* ubi præceptum ipsum refert per verbum non tangendi : ergo intellexit, illud esse comprehensum sub verbo non comedendi.

8. *Item respondendo ad id quod de triplici Evæ peccato asserebatur in fine num. 4.* — Denique particula *forte,* addita ab Eva dicente, *ne forte moriamini,* non continet mendacium, nec mentis dubitationem circa rem a Deo dictam indicat. Primum, quia, ut in superioribus diximus, interdum ita loquimur, non propter dubitationem, sed propter contingentiam effectus per se spectati seu ad ejus periculum indicandum. Ita respondit Bonaventura, in 2, d. 22, art. 1, quæst. 1, ad argumentum. Ubi etiam addit, potuisse Evam sine peccato dubitare non de veritate Dei, sed de sensu verborum ejus, an, scilicet, intelligenda essent de morte corporali, vel spirituali, aut an esset pœna simpliciter statuta, et infallibiliter exequenda, vel tantum quam Deus comminatus esset remissibiliter; et idem in virtute respondet D. Thomas, in 2, d. 22, quæst. 1, art. 1, ad 1. Unde addere possumus, potuisse Evam dubitare, an verba illa : *in quacumque die comederitis, morte moriemini* dicta fuerint tanquam comminatoria pœnæ, vel solum tanquam significantia effectum ex manducatione illius cibi consequendum, qualis esse posset mors, si fructus illius arboris ex natura sua esset nocivus, et humano corpori contrarius. Quia ergo serpens, interrogaverat Evam ratione præcepti, dicens, *cur præcepit,* etc., videtur illa in verbis suis pro ratione reddidisse periculum mortis, quod ex tali cibo imminebat, quia vero non erat certa, an esset hæc ratio præcepti, addidit particulam *forte,* tum ut suam dubitationem ostenderet non de veritate, sed de sensu verborum Dei, et de ratione præcepti : tum etiam ne falsum diceret, sed suam ignorantiam, seu nescientiam ostenderet, quæ illi statui non repugnabat. Et ita facile excusatur alterius mendacii, quod illi objiciebatur. Nam particula *in quocumque die,* dictam sensuum ambiguitatem non excludit.

9. *Secunda assertio, quæ ex dictis eruitur.— Probatur auctoritate Augustini, D. Thomæ et aliorum.* — Ex quibus tandem concludimus, peccatum Evæ incepisse statim ac verba illa serpentis audivit; *nequaquam moriemini, sed eritis sicut dii,* etc. Hæc est sententia D. Augustini, lib. 11, Gen. ad litt., cap. 30, et lib. 65, Quæst. ad Orosium, quæst. 4, quam sequitur D. Thomas, 2, 2, quæst. 163, art. 1 et 2, et alii theologi in 2, d. 22, et Pererius, lib. 6, in Gen. in expositione verborum serpentis et mulieris, et in disput. de Peccato Evæ. Et probatur, quia post illa verba serpentis, *nequaquam,* etc., statim additur : *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum,* etc. Sed per hæc verba indicantur peccata exteriora Evæ : ergo signum est interius peccasse statim ac serpens secundo locutus est. Consequentia probatur : tum quia inordinatio in motu corporis inordinationem interiorem supponit, nam ab illa procedit : tum etiam, quia in illo statu erat hoc peculiari ratione necessarium, quia in eo ita erant ordinata omnia per originalem justitiam, ut non possit in inferioribus partibus esse defectus, nisi in superioribus præcederet, et ideo non potuit in corpore sanctitas amitti, nisi violata prius animæ sanctitate, ut in simili dixit Augustinus, lib. 1, de Civitat., cap. 8. Antecedens vero probatur ex ipsis verbis Genesis nam postquam mulier promissionem serpentis audivit, statim curiose aspexit lignum scientiæ, *et vidit, quod esset bonum ad vescendum.* In quibus verbis satis significatur inordinate, et non simplici, ac puro animo aspexisse. Nam prius (ut per se credibile est) jam sæpius lignum illud aspexerat, et tamen non viderat, quod bonum esset ad vescendum : aliter ergo tunc aspexit.

10. *Item ostenditur ex aliis.*—Unde Albinus, quæst. 66, in Genes., interrogat, *cur mulier consideravit lignum post serpentis persuasionem?* Et respondet : *Ut explicaret, si quid in eo mortiferum esset, dum autem nihil in eo tale reperiret, confidentius gustavit ex eo.* Ideo autem intentionem id explorandi habuit, quia jam appetere inceperat esum ejus, a quo propter mortis timorem retardabatur : ergo modus ille aspiciendi inordinatum animum supponebat. Unde Rupertus, lib. 3, in Genes., cap. 9. *Revera* (inquit) *nondum eo modo viderat, quia cum ea præsumptione, qua nunc intuita*

est, nondum consideraverat. Et infra : *Vidit igitur, id est, consideravit, diligenter intuita est, curiosius attendit, et judex ecrum, quæ audierat, ipsa esse voluit.* Confirmat hoc Bernardus, tract. de Gradib. humilit., gradu, 1, § 2. *Quid tuam* (inquit ad Evam) *mortem tam intente tueris? quid illo tam crebro vagantia lumina jacis : quid spectare libet, quod manducare non licet?* Et infra : *Et si culpa non est, culpæ tamen occasio est et indicium commissæ, et causa est committendæ.* Quamvis ergo ille aspectus oculorum pro se malus non appareat, et ex levitate, curiositate, aut sensibili voluptate factus, levis culpa esse possit, tamen in ea nec fuit sine culpa, ut verba ipsa indicant, ut cum Patribus ponderavimus, et effectus monstravit, nec potuit esse in eo statu ex veniali culpa, aut præveniente motu indeliberato : ergo fuit ex aliquo pravo appetitu jam concepto. Unde Gregorius 21, Moral., cap. 2, ait : *Eva prius incaute conspexit lignum, quam ipsum contingeret* : ideo autem incaute aspexit, quia mens ejus jam interius corrupta fuerat. Et inde etiam provenit ut idem lignum, pulchrum oculis, aspectuque delectabile, multo aliter quam antea, ei visum fuerit : nam quæ non rectis oculis aspiciuntur, vehementius movent, et juxta affectum videntis pulchriora apparent. Unde Gaudentius, in tract. 15, qui est de Machabæis, ita exponit illa verba, *Fructus ille ita visus est speciosus, ac dulcis, ut concupiscentiam præstaret oculis, et gulæ conciliaret illecebram.* Jam ergo interius peccaverat Eva, quando illo modo arborem aspexit : ergo signum est, lapsum ejus incepisse statim, ac serpentis promissionem audivit.

11. *Quodnam fuerit illud primum Evæ peccatum. — Peccasse Evam per infidelitatem suadetur ex Scriptura. — Item per superbiam affirmant Augustinus et D. Thomas.* — Jam vero explicandum sequitur quodnam illud primum peccatum Evæ fuerit. Duo enim ibi intervenire potuerunt, scilicet, infidelitatis, et superbiæ, et utrumque videtur in Eva præcessisse. Nam imprimis de Eva dicit, Apost. 1, ad Tim. 2, *Mulier seducta in prævaricatione fuit*, cum tamen de Adam dicat, non fuisse seductum. Illa autem seductio Evæ in rebus ad fidem pertinentibus fuisse videtur, nimirum in hoc, quod serpenti dicenti, *nequaquam moriemini*, plus credidit, quam Deo dicenti, *morte moriemini* : ergo per hanc deceptionem et infidelitatem incidit. Item credidit promissioni serpentis, *eritis sicut dii*, quæ errorem in fide continebat. Denique credidit, Deum prohibuisse esum ligni, quasi ex invidia, ne fierent sicut dii, scientes bonum et malum, quod etiam errorem intolerabilem continet. De peccato vero superbiæ id affirmat Augustinus in locis superius citatis, et præsertim lib. 11, Genes. ad litt., cap. 30, quem D. Thomas sequitur, et videtur communiori sententia theologorum receptum. Et maxime probari solet ex sententia Sapientis Ecclesiast. 20, et Tobiæ cap. 4, dicentium, initium peccandi fuisse superbiam. Denique ex fide, quam Eva serpentis promissioni, et verbis dedit, satis probabiliter colligitur, Evam appetiisse excellentiam a serpente promissam inordinato modo, et ultra suæ naturæ proportionem, quod ad superbiam pertinet.

12. *Arguitur ex duobus illis peccatis infidelitatem præcessisse.* — Inter hæc autem duo peccata dubitari potest, quodnam illorum prius fuerit. Nam quod præcesserit infidelitas probari potest, quia prius Eva credidit vera esse verba serpentis, quam excellentiam scientiæ et similitudinis ad Deum inordinate appeteret, sed infidelitas consummata est in illa credulitate, superbia vero in hoc appetitu : ergo præcessit infidelitas superbiam. Major probatur, primum ex Augustino 14, de Civit., cap. 17, ubi de primis hominibus ait : *Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent si Deo credentes, et obedientes non committerent, quod eos cogeret, experiri infidelitas, et inobedientia, quid nocerent* : ubi infidelitatem ponit tanquam radicem, et initium totius lapsus primorum hominum. Deinde ratione, quia judicium intellectus præcedit actum appetendi, nam est causa illius, et in hoc particulari facto non appetisset Eva similitudinem Dei, nisi credidisset serpenti dicenti, sibi esse possibilem, quia sola apprehensio sine judicio non sufficit ad inducendum affectum. Et quamvis fortasse posset aliquis simplici affectu ferri ad impossibile, et a fortiori ad bonum apprehensum nondum judicatum possibile : nihilominus efficaci affectu, nemo potest appetere, nisi quod judicat sibi esse possibile. At vero appetitus Evæ fuit efficax, cujus signum est, quia ex vi illius statim applicavit media, aspiciendo attente pulchritudinem cibi, et applicando manum ad tollendum illum de arbore, et comedendum : ergo talis appetitus ex præcedenti deceptione, et errore processit.

13. *Objectioni occurritur.* — Dices, non potuisse fœminam decipi antequam peccaret, quia in statu innocentiæ nulla poterat esse deceptio, ut supra dictum est. Respondetur decep-

tionem intellectus non potuisse præcedere omne peccatum voluntatis, quod supra dictum est, potuisse autem præcedere speciale peccatum superbiæ, ut argumentum probare videtur. Quia illamet deceptio voluntaria fuit, per voluntatem, scilicet, credendi serpenti, quæ voluntas ex objecto non fuit actus superbiæ, sed hæresis, quatenus in voluntate esse potest, seu impiæ affectionis ad res fidei contrarias, vel temeraria deliberatio contra studiositatem. Unde ante hanc voluntatem credendi non præcessit alia deceptio, sed inconsideratio, et levitas, ac negligentia circa examen rei credendæ. Hoc ergo peccatum ante superbiam præcessisse videtur. Et hanc sententiam secuti sunt Lutherus et Calvinus, ut Bellarminus refert, dicto libro 3, de Amissione gratiæ, c. 4.

14. *Verior sententia præcessisse superbiam.* — Nihilominus contrariam sententiam, nimirum primum peccatum Evæ fuisse superbiam, docet expresse Augustinus, dicto cap. 30, dicens : *Quando his verbis crederet mulier a bona, atque utili re se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio, quæ per illam sententiam fuerat convincenda et humilianda?* Et hanc sententiam sequitur Magister in 2, d. 22, ubi doctores communiter eam approbant, et D. Thomas 2, 2, quæst. 163, art. 1, præsertim ad 4, ubi post relata verba Augustini, subdit, quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut crederet esse verum, quod serpens dicebat. Quæ expositio adhibenda etiam est ad verba ejusdem Augustini, lib. 11, Genes. ad litt., cap. 5, scilicet : *Nec arbitrandum est, quod esset hominem dejecturus iste tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda*, etc. Nam videtur in his verbis supponere Augustinus elationem non fuisse ex tentatione dæmonis, quod falsum est : nam supra probavi, primum peccatum Evæ quodcumque illud fuerit, ex suggestione dæmonis fuisse. Loquitur ergo Augustinus de dejectione hominis quoad peccatum comedendi de ligno vetito, significans non potuisse, nisi inchoando a superbia, ad illud perveniri. Et in eadem sententia est Prosper, lib. 2, de Vita contempl., cap. 19, qui eodem modo exponendus est, et ex his, quæ infra de Adamo dicemus, hæc pars magis confirmabitur, et auctoritate illam late probat Bellarminus, dict. cap. 4.

15. *Probat D. Thomas prædictam sententiam.* —*Ejus tamen ratio non satis urget.*—Ratione confirmat eam divus Thomas, quia non potuit Eva primo peccare ex affectu alicujus objecti sensibilis, in quod concupiscentia solet inordinate tendere, quia hæc inordinatio non habebat locum in statu innocentiæ : ergo primum Evæ peccatum fuit ex appetitu alicujus spiritualis boni supra suam mensuram, quod ad superbiam pertinet. Hæc autem ratio non videtur omnino cogere : tum quia in statu innocentiæ possent peccare homines primo, ac immediate circa bona sensibilia, non præventi, aut præmoti a concupiscentia sensibili, sed tantum ex sua mera voluntate, amando illa bona contra regulam rationis : tum etiam, quia potuit Eva peccare circa spiritualem actum, qualis est actus credendi, in quo non fuisset appetitus excellentiæ, vel superbiæ. Unde non recte etiam sequitur, si Eva peccavit primo circa objectum spirituale, contempto divinæ regulæ ordine : peccasse primo per superbiam, quia potuit peccare, facile credendo serpenti, non per superbiam, sed per negligentiam, nec per formalem contemptum Dei, qui ad superbiam spectat, sed per contemptum materialem, et inconsiderationem divinæ regulæ.

16. *Pie exponitur probatio D. Thomæ.* — Igitur cum D. Thomas in sua ratione utitur illo verbo *non potuit*, non est cum tanto rigore accipiendum, ut absolutam impotentiam significet, sed moralem impossibilitatem : sic enim in eo statu, et cum tanta rectitudine animi et potentiarum, vix fieri poterat, ut contra divinum præceptum, propter solam sensibilem delectationem, voluntas nulla prævia concupiscentia mota, libere determinaretur.

17. *Quæ utcumque etiam valet ad suadendum superbiam præivisse ante infidelitatem.*—Atque in hoc sensu conjectura est satis probabilis, quæ cum eadem efficacitate procedit, superbiam ad infidelitatem comparando. Primo quidem, quia nullum motivum ibi præcesserat, quod intellectum Evæ fide, et doctrina illuminatum posset movere ad credendum serpenti plus, quam Deo, nisi aliqua perturbatio in animo ejus præcessisset, seu affectus, qui intellectui tenebras immitteret. Hic autem affectus, cum non fuerit de re materiali et sensibili, non nisi appetitus excellentiæ esse potuit : præcessit ergo hic appetitus infidelitatem. Quam rationem insinuavit Augustinus 14, de Civitat., cap. 13, dicens : *Ad malum opus non perveniretur, nisi præcessisset mala voluntas. Porro malæ voluntatis initium, quod esse potuit, nisi superbia?* Et infra : *Si voluntas in*

amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et in hoc intenebresceret, ut illa verum crederet, dixisse serpentem. Et declaratur amplius hæc ratio, quia hæresis dupliciter in aliquo invenitur, scilicet, vel tanquam in auctore, vel tanquam in discipulo, seu persuaso ab alio. Et priori modo non oritur, nisi vel ex superbia, vel ex nimio affectu ad res terrenas et sensibiles, ut sentit Augustinus, lib. de Pastorib., cap. 8, et lib. de Utilit. credendi, in principio. At vero qui ab alio trahitur in hæresim, vel in superbia, et affectu temporalium illum imitatur, vel ignoranter, et ex quadam simplicitate decipitur. Eva autem infidelis fuit isto secundo modo tanquam ab alio decepta, non possumus autem dicere ex simplicitate et ignorantia fuisse deceptam: tum quia serpens nulla ratione sophistica ad illam persuadendam, sed simplici attestatione usus est: *Nequaquam moriemini*, etc., tum etiam, quia Eva erat sufficienter in fide instructa, et alioqui nulla ratio boni per se apparebat in credendo serpenti, nisi ex affectu ad aliud bonum aliqua ratio utilitatis, vel commoditatis redundaret : ergo necessario debuit præcedere affectus aliquis, ex quo voluntas illa credendi serpenti, originem duceret ; cum ergo ille affectus non fuerit ad alias res terrenas, profecto esse non potuit nisi superbia.

18. *Ad Augustinum allatum num.* 12. — *Explicatur peccatum superbiæ Evæ ut satisfiat rationi eodem num.* 12 *allatæ.* — Neque contra hoc obstat ratio superius facta, negamus enim, judicium aliquod erroneum præcessisse in Eva ante inordinatum appetitum excellentiæ. Et ad Augustinum respondemus in eo loco per inobedientiam intelligere peccatum manducandi de ligno vetito, ut est per se notum, etiam ex communi usu loquendi de illo peccato : et illam inobedientiam dicit ex infidelitate processisse. Et ita exponit Augustinum D. Thomas 1. 2, quæstion. 89, art. 3, ad 2, non declarat autem eo loco Augustinus quomodo Eva fuerit ad infidelitatem inducta, quia jam cap. 13, dixerat ex superbia inductam fuisse. Ut autem ad rationem respondeamus, prius objectum illius superbiæ explicare necesse est. Quod optime tractat divus Thomas, dict. quæstion. 163, art. 2, et in summa dicit, fuisse similitudinem Dei non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam imitationem in excellentia scientiæ, et potentiæ ultra regulam debitam, et supra suam mensuram, et ita interpretatur Augustinum in id Psalm. 68. *Quæ non rapui tunc exolvebam,* Concione 1, dicentem de primis hominibus, *Rapere voluerunt divinitatem,* ut intelligatur de divinitate non per essentiam, sed per quamdam excellentem participationem, quia prior est impossibilis, posterior vero facile potest ut possibilis apprehendi.

19. *Progreditur explicatio.* — Et hoc ipsum satis colligitur ex verbis serpentis. Quia, ut supra dixi, Eva non est excitata ad superbiam, nisi ex suggestione serpentis : ergo illud fuit objectum superbiæ mulieris, quod illi fuit a serpente propositum, ut Chrysostomus, homil. 16, in Genes. et Augustinus, lib. 8, de Genes., cap. 13, recte ponderarunt. Serpens autem similitudinem Dei illi proposuit, dicens, *Eritis sicut Dii,* et statim declaravit, qualis esset illa similitudo, dicens, *Scientes bonum et malum.* Ergo superbia Evæ fuit appetitus excellentiæ in cognoscendo quid sibi esset bonum, quidve malum. Qualis autem fuerit hic excessus in scientia boni, et mali, non satis constat. Nam velle scire bonum et malum, et in hoc assimilari Deo, non est per se malum : malitia ergo est in excessu, ut siquis velit scire plus, quam oportet, et assimilari Deo plus, quam debet. Hunc ergo excessum explicat D. Thomas dicens, in hoc peccasse Evam, quod voluit tantam scientiam boni et mali habere, ut per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi, quid esset bonum, et quid malum ad agendum, vel etiam ut per se cognosceret, quid sibi boni et mali esset futurum. Unde probabile est, Evam tunc non cogitasse in particulari de modo illius excellentiæ, sed, auditis verbis serpentis, statim concepisse quamdam scientiam sibi sufficientem ad beatam vitam, et ad regendum seipsam, et statim illam appetiisse sine ordine, vel subjectione ad Deum, sed absolute, ut illi fuit proposita, etiam contra ordinem, et præceptum Dei, et ita per superbiam in illo appetitu excessisse. Additque consequenter divus Thomas, etiam excessisse Evam, appetendo potestatem operandi virtute propriæ naturæ ad beatitudinem consequendam, quod significavit Augustinus 11, Genes. ad litter., cap. 30. Et intelligendum videtur de appetitu quasi in actu exercito, ut sic dicam, magis quam in actu signato, id est, magis ex modo volendi, quam ex parte objecti, expresse sibi propositi. Nam excellentia illa potestatis non fuit a serpente distincte proposita, tamen quia obtulit, et promisit similitudinem Dei obtinendam præter ordinem ab ipso

statutum, imo contra præceptum ejus, ideo virtute illam perfectionem proposuit, ut obtinendam propria industria et facultate. Eodem ergo modo Eva illam appetiit, non quidem directe cogitando de tali potestate, nec de modo acquirendi dictam excellentiam, sed nimio quodam amore sui absolute appetendo illam excellentiam, nihil pro tunc considerans, vel de qualitate illius, vel de modo illam obtinendi.

20. *Satisfit jam rationi in num. 12.*— Hoc ergo posito, respondemus ad hujusmodi elationem non fuisse necessarium, ut infidelitas præcederet, imo neque aliquod judicium erroneum, seu simpliciter falsum etiam contra rationem naturalem. Quia apprehenso illo objecto sub illa confusione proposito, satis erat apprehendere, et judicare illam scientiam ut possibilem sibi simpliciter, et consequenter ut sibi maxime convenientem, si obtineretur. In hoc autem judicio nulla falsitas in rigore involvitur, quia scientia ipsa absolute possibilis est, et conveniens si obtineatur: id autem, quod ibi adjungebatur, vel inordinatum, vel impossibile, non proponebatur formaliter in objecto, sed virtute, quatenus illa excellentia scientiæ sine modo, aut mensura proponebatur, et ideo potuit etiam esse excessus in modo appetendi sine prævio judicio falso in intellectu. Atque hinc etiam facile intelligitur, non fuisse necessarium, ut in Eva infidelitas surperbiam antecederet, quia ad appetendam inordinate excellentiam propriam nullum judicium speculativum fidei contrarium necessarium fuit: sufficiens enim fuit practicum judicium, quo vel excellentia scientiæ boni et mali, vel major potestas, et libertas in operando bonum, vel malum dicto modo, proposita fuerit, ut appetibilis, et propriæ naturæ aliquo modo conveniens.

21. *Sententia prout hactenus exposita, communis est.* — Et ita in hac sententia fere hoc modo explicata conveniunt cum D. Thoma scholastici in 2, dist. 22, et specialiter declarat Bonaventura, a. 1, q. 1, et latius Ægidius, quæst. 1, art. 1, dubio 1, litterali. Et quamvis Scotus, et sequaces de Adamo aliter sentiant, non tamen de Eva, ut notavit Hererra, in 2, dist. 22, quæst. 2, conclus. 1, ubi etiam addit, omnes theologos in hac sententia convenire. Quam erudite confirmat, et declarat Bellarminus, lib. 3, de Amiss. grat., cap. 4 et 5. At vero Pererius, dicto lib. 6, in Genes., quæst. 1 et 2, de peccato Evæ ex parte dissentit. Fatetur enim, aliquam superbiam præcessisse infidelitatem. Distinguit tamen duo peccata superbiæ in Eva. Primum commissum statim ac serpens interrogavit: *Cur præcepit vobis Deus:* et antequam aliquid promitteret, et hoc, dicit, præcessisse infidelitatem. Aliud peccatum superbiæ ponit in Eva post promissionem serpentis, et hoc dicit, fuisse posterius infidelitate, imo fuisse quintum Evæ peccatum. Verumtamen fundamentum de illo primo peccato superbiæ explosum jam est, et ita ruit tota illa pars, superfluaque est illa multiplicatio peccatorum, quæ ante appetitum superbiæ ex promissione serpentis conceptum, in Eva excogitantur.

22. *Arguitur contra dicta in num. 11. — Evam peccasse per infidelitatem.* — Ex dictis vero nova difficultas oritur circa infidelitatis peccatum, nam si ante superbiam non præcessit, post illam non videtur necessarium, nec sufficienter probari posse. Nam imprimis nec Moyses illud narrat, nec ex dictis ejus colligitur. Quia post completa verba serpentis, tantum subdit: *Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile.* Ex quibus verbis collegimus supra præcessisse in Eva superbiam. Statim vero solum additur: *Et tulit de fructu illius. et comedit, deditque viro suo,* etc. In quo solum narrantur exteriora peccata contra speciale præceptum divinum: sed ista omnia, supposita dicta superbia, potuerunt sine infidelitate committi, sicut nunc fidelis peccat comedendo carnem in die prohibito: ergo non est, unde tale peccatum infidelitatis colligamus. Secundo augetur difficultas, quia si ex aliquo loco colligeretur hæc infidelitas, maxime ex illo 1, ad Timot. 2. *Mulier seducta est,* ex illis enim verbis colligunt omnes Patres, Evam credidisse, vera esse, quæ serpens dicebat. Ita tradit divus Thomas, 1 part., quæst. 24, art. 3, ad 1, et 2, 2, quæst. 163, art. 1, ad 4, et art. 4, in corpore, et ad 1, ex Augustino 11, Genes. ad litt., cap. 30 et 42, et idem habet lib. 2, de Genes. contra Manich., cap. 15 et 14, de Civitat., c. 17, et in Enchirid., cap. 45. Et idem sentit Chrysostomus, homil. 16, in Genes. et consentiunt ibi Rupertus, et alios infra referemus. Sed hoc non satis est, ut dicamus, Evam propriam infidelitatem commisisse, ergo. Probatur minor, quia potuit Eva credere serpenti, non credendo, Deum dixisse falsum, sed credendo, vel non prohibuisse esum ligni scientiæ eo modo, quo ipsa cogitaverat, vel saltem non fuisse mortem comminatum, ut irremissibilem pœnam. Sic enim Augustinus, dict. libr.

11, Genes. ad litt., cap. 30, dixit Eva: *Non credens, posse inde se mori, arbitror, quod putaverit, Deum alicujus significationis causa dixisse, si manducaveritis, morte moriemini.* Ergo licet falsam existimationem habuerit circa intelligentiam verborum Dei, et in hoc decepta fuerit, non tamen necesse est, ut infidelis fuerit. Tertio maximum Evæ peccatum fuit superbia, ut sentit D. Thomas, 2, 2, quæst. 163, art. 3. At si fuisset infidelis, majus peccatum fuisset hæresis: ergo non commisit tale peccatum.

23. *Vera sententia de infidelitate Evæ sustinetur et roboratur.* — Nihilominus dicendum est, absolute Evam post superbiam in infidelitatem incidisse, id est, credidisse aliquid dictis Dei, et veræ fidei contrarium. Ita docet Augustinus *locis citatis*, et sequitur divus Thomas, et sumitur ex aliis Patribus, qui absolute tribuunt infidelitatem primis hominibus, ut allegatum est, et alios referemus capite quarto a num. 4. Et hoc sufficienter probatur ex loco Pauli, quia *seduci* non est aliud, quam induci in errorem, seu falsum judicium: loquitur autem Paulus non tantum de errore practico, sed etiam de speculativo, ait enim, Adam non fuisse deceptum, sed Evam. At vero Adam practice etiam erravit: ergo loquitur Paulus de deceptione per judicium falsum speculativum: ergo si mulier seducta fuit, in errorem est inducta. Ille autem error fuit circa materiam fidei, ut manifestum est, quia per illum errorem credit Eva aliquid contrarium dictis Dei, vel aliter, quam a Deo dictum fuerat: in utroque autem est error contra fidem. Ut, verbi gratia, non solum est hæreticus, qui credit, Christum falsum dixisse, cum dixit: *Hoc est corpus meum*, sed etiam, qui credit, CHRISTUM quidem verum dixisse, tamen non fuisse locutum in proprio sensu, sed sub aliquo ænigmate: ergo similiter quomodocumque fuerit decepta Eva circa verba Dei, vel circa sensum, quo proprie ab ipso prolata sunt, in materia fidei erravit.

24. *Infidelitatem Evæ fuisse hæresim probabile.*—Duobus autem modis intelligi potest, Evam in eam infidelitatem incidisse, uno modo formaliter, et cum pertinacia, ac propria hæresi, alio modo solum materialiter, id est, sine pertinacia, ac propria hæresi. Priorem modum indicant multi Patres, dicentes, credidisse Evam, Deum ex invidia sibi prohibuisse esum fructus ligni vitæ, ac subinde mentitum esse, cum dixit, morituros eos fuisse, si de ligno comederent: nam si hoc credidit Eva, nulla certe formaliter hæresis cogitari potest. Hoc autem modo fuisse Evam deceptam, significat Augustinus, dicto libr. 11, Genes. ad litt., cap. ultim., et lib. 2, de Genesi contra Manich., cap. 15, et Chrysostomus, homil. 16, in Genes. et alii ibidem, et Cyrillus Alexandrinus, lib. 3, contra Julian., § *ubi autem*, ubi sic inquit de dæmone: *Vide quod pessimarum doctrinarum fuerit inventor, non enim dixisse, inquit, illis veritatem universorum Deum, sed mentitum potius, et per invidiam prohibuisse, ne comederent, ut pote Deos fore scientes, si comederent. Igitur et ipsam summam, et ineffabilem naturam calumniatus est, et pestilentem doctrinam primis parentibus immisit.* Et hinc Patres interdum indicant, amisisse Evam fidem, peccando, cum tamen fides non nisi per formalem infidelitatem amittatur. Atque ita significat Ambrosius, Epistol. 33, ad Marcellinam sororem, et Tertullianus, lib. 2, contra Marcionem, cap. 2, quæ sententia probabilis est.

25. *Probabilius non attigisse ad hæresim.* Verumtamen fortasse probabilius dici potest, illam infidelitatem non fuisse cum pertinacia, et formali hæresi. Nam difficile creditu est, Evam statim ad simplicem assertionem serpentis credidisse, Deum mentitum fuisse, et ex invidia præceptum posuisse, quia hæc non solum sunt contra propriam fidem, sed etiam contra rationem naturalem. Unde D. Thomas, in 2, distinct. 22, quæst. 1, art. 1, ad 1, de primis hominibus dicit, quod non crediderunt falsum dixisse, hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset, sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore metaphorice, vel ad aliquid significandum, dictum. In quibus verbis alludit ad sententiam Augustini supra citatam ex lib. 11, Genes. ad litter., cap. 30. Et augetur difficultas, quia nec ipse dæmon expresse dixit, Deum fuisse mentitum, aut ex invidia prohibitionem fecisse: ergo nullum est sufficiens argumentum ad judicandum, id statim Evam credidisse. Unde Epiphanius, hæres. 38, cum dixisset, diabolum per mendacium decepisse Evam alia pro aliis dicendo, statim adjungit: *Et amicitiam cum creatore ostendens*, dixit, *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Quomodo autem amicitias cum Deo fingeret, si mendacii, et invidiæ Deum accusaret: significat ergo Epiphanius (ut recte Bellarminus expendit) dæmonem se finxisse pium expositorem verborum Dei, persuadendo non fuisse intensionem illius prohibere esum boni fructus, et utilis ad vescendum, sciendumque bonum et malum, sed in alio sensu, et ob aliam causam illa verba

protulisse, et alia multa in favorem hujus sententiæ probabiliter Bellarminus conjectat. Quæ tamen non ita est accipienda, ut credamus, Evam excusari posse ab omni culpa contra præceptum fidei, quia judicium illud falsum, in quo decepta fuit, contra fidei doctrinam fuit, et leviter atque imprudenter illud tulit : ergo saltem ex ignorantia culpabili in ea credulitate peccavit : ergo aliquam culpam contra obligationem fidei commisit. Nihilominus tamen probabiliter excusatur a propria infidelitate, seu hæresi, quia non cum pertinacia erravit, quoniam non animadvertit, fucum illum verborum dæmonis fuisse contrarium verbo Dei, et testimonio ejus. Atque hoc modo conciliantur dicta Patrum, et solvuntur rationes dubitandi in principio positæ, ut facile consideranti patebit.

26. *Tertium Evæ peccatum comestio vetita. —Quartum Evæ peccatum scandalum quinta excusatio, quæ venialis videtur.*—Post hæc vero duo præcipua peccata, quæ interius in mente Evæ consummata sunt, secutum est tertium per internum etiam desiderium inchoatum, opere vero consummatum, comedendo de ligno vetito. Et hoc significant illa verba : *Vidit mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius, et comedit.* De quo peccato nihil fere novi dicendum superest. Nam supra explicando præceptum a Deo impositum primis hominibus, explicatum est, quam gravis culpa fuerit ejus transgressio, tam ex genere suo, quam ex individuo. Declaravimus etiam varias malitias, quæ in illo exteriori actu inventæ sunt, quarum præcipua fuit inobedientia, quæ licet alioqui generalis, et quasi materialis esse soleat, in illo tamen actu propter modum prohibitionis, et præcipuam intentionem prohibentis, formalis, et præcipua fuit. Illi autem conjuncta fuit malitia gulæ propter materiæ qualitatem et conditionem. Et ita has duas malitias agnoscit in illo actu D. Thomas, 2, 2, q. 163, art. 1, ad 1 et 2. Augustinus vero plures alias malitias in illo peccato considerat, ut rapinæ, homicidii sui ipsius, et alias similes, quæ fortasse non secundum proprias species, sed virtute, vel materialiter in eo actu inventæ sunt, de quibus etiam nonnulla in superioribus diximus. Post hæc vero peccata secutum est gravissimum peccatum scandali contentum in illis verbis, *dedit viro suo.* Quibus tandem addi potest excusatio peccati, quam adhibuit cum a Deo fuit reprehensa. Sed forte in ea excusatione non fuit mortalis malitia, ut inferius agentes de peccatis Adæ notabimus.

CAPUT III.

UTRUM INITIUM PECCANDI IN ADAMO, FUERIT SUPERBIA.

1. *Negat Scotus putans id peccatum fuisse inordinatum affectum erga uxorem.—Suadetur primo ex verbis Adæ.*— Dicendum sequitur de peccatis Adæ, et de ordine, ac modo, quo illa commisit. In qua re præcipua quæstio inter scholasticos est, an primum Adæ peccatum fuerit superbia. Nam Scotus, in 2, distinct. 21, quæst. 2, negat primum Adæ peccatum fuisse appetitum excellentiæ, sed illud dicit, fuisse excessum amoris erga uxorem , nam plus, quam Deum, illam dilexisse videtur, quando quidem ne illi displiceret Dei mandatum transgressus est. Quæ sententia suaderi potest primo ex verbis ipsius Adæ, nam cum a Deo de peccato suo argueretur, respondit : *Mulier , quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi.* Per quæ verba se tacite excusavit, quod amore suæ sociæ ductus petitioni ejus consenserit, per quam excusationem, velit, nolit, inordinatum amorem uxoris confitetur, et se excusando accusat, ut dixit Augustinus 14, de Civitat., cap. 14, in ea vero excusatione solum affectum uxoris, ut primam originem, seu malitiam sui lapsus cognoscit. Quin etiam Deus hoc admittere videtur respondens Adæ : *Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti,* etc. Per quæ verba nullam aliam priorem culpam in Adamo declarat, aut punit.

2. *Secundo ex Augustino.* — Secundo favet huic sententiæ Augustinus, lib. 11, Genes. ad litt., c. 42, ubi ait, Adamum non carnis victum concupiscentia, sed amicabili quadam benevolentia erga uxorem , Deum offendisse. *Noluit enim* (inquit) *eam contristare : quam credebat posse sine suo solatio contabescere si ab ejus alienaretur animo, et omnino illa interire discordia.* Et adjungit exemplum de Salomone, qui amore mulierum idola colebat, quamvis non crederet illis esse serviendum. Quo exemplo utitur etiam lib. 14, de Civit., cap. 11, dicens : *Adam non tanquam verum loquenti credidisse Evæ, sed sociali necessitudine paruisse.* Et inferius addit, quod *Adam sciens, ac prudens peccavit, ne uxori displiceret. Sed inexpertus divinæ severitatis,* inquit, *in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum.*

3. *Tertio ratione.*— Tertio argumentor ratione Scoti, quia primum peccatum Adæ non fuit ex amore sui : ergo non fuit peccatum su-

perbiæ, nam, ut supponit Scotus, appetitus superbiæ est nimius amor sui. Antecedens probat ex differentia inter Angelum et hominem, nam Angelus primo intelligit se, et ideo primo potuit peccare per superbiam, nimium amando se: homo autem prius alia objecta sensibilia intelligit, quam se, et ideo non potuit primo peccare ex nimio amore sui. Unde ulterius concludit, peccasse primo ex nimio amore uxoris, quia non habuit aliud objectum sensibile, quod ad peccandum eum excitaret. Præsertim, quia primum peccatum non poterat esse ex amore proprii commodi, ut præcedens ratio probat: ergo esse debuit ex amore benevolentiæ alterius personæ, quæ etiam esset objectum sensibile, tunc autem non erat alia, nisi propria uxor: ergo peccavit primo Adam per nimiam benevolentiam Evæ.

4. *Affirmativa pars communis.*—Contraria sententia est D. Thomæ, dicta q. 163, art. 2, et communis theologorum cum Magistro in 2, dist. 22, ubi specialiter Ægidius, quæst. 2, et Durandus, quæst. 1. Qui omnes affirmant primum Adæ peccatum superbiam fuisse. Et hæc sententia nobis probanda est, quia est conformior Scripturis et sanctis Patribus, quia vero ejus intelligentia, et probatio pendet ex objecto, quod potuerit Adam primo appetere per superbiam, ideo prius explicandum est, utrum Adam tale objectum habuerit, aut habere potuerit. Et quia objectum hujusmodi per externam tentationem, et suggestionem proponi debuit, ideo sicut in lapsu Evæ fecimus, ita in Adamo explicandus est modus tentationis, et progressus ejus, ita enim et de objecto superbiæ, et de initio, et progressu, quem Adam in peccando habuit, constabit.

5. *Prima suppositio. — Contra illam facit Cajetanus. — Improbatur tamen Cajetanus.* — Primo ergo suppono, Adam prius quam Eva tentaretur, nihil peccasse. Hoc per se satis verisimile est, et ex dictis de initio peccandi ipsius Evæ a fortiori ostendi potest. Existimat autem Cajetanus, Genes. 3, circa illa verba, *deditque viro suo,* Adam peccasse, antequam mulier illi cibum offerret. Putat enim Evam in præsentia Adæ de cibo comedisse, quod colligit ex eisdem verbis, quæ in Hebræo sic habent, *deditque viro suo secum.* Quæ particula *secum* superflua esset, inquit, nisi per eam indicaretur, quod cum Eva comedit, vir ei præsens aderat, et in hoc ait: *Primum peccatum Adæ insinuatur negligentia, scilicet cohibendi uxorem a comestione vetiti fructus.* Atque ita fit, ut Adam prius peccaverit, quam ab Eva tentaretur. Sed fundamentum Cajetani mihi non videtur probabile, quia si Adam eo tempore adfuisset, verba etiam serpentis audivisset, quod est contra narrationem Scripturæ dicentis de serpente: *dixit ad mulierem,* ibi enim tacite excluditur vir, et simul insinuat calliditatem serpentis, nam solus cum sola loqui voluit, ut illam facilius deciperet. Neque etiam verisimile est, Adamum audivisse verba serpentis, et nec credidisse illa, nec illis contradixisse. Quod si Adam non interfuit colloquio serpentis, profecto nec comestioni Evæ adesse potuit, quia serpens non reliquit Evam, nec persuadere cessavit, donec illa comedit. Neque obstat illa particula *secum,* tum quia in vulgata non habetur, quod saltem est signum, non esse necessariam ad verum sensum a Spiritu sancto intentum: tum etiam, quia in Hebræo non conjungitur cum verbo, *dedit viro suo,* sed cum verbo, *et comedit,* unde Chaldaica habet, *et comedit cum ea.* Destructo ergo illo fundamento, manifestum est, non potuisse peccare Adamum per illam negligentiam, ac proinde Adamum ante, quam tentaretur ab Eva, nihil peccasse.

6. *Secunda suppositio.*—Secundo suppono, Adamum non fuisse immediate tentatum a serpente, seu dæmone antequam peccaret. Hoc etiam est certum, quia talis tentatio Adæ in Scriptura non refertur, neque per probabilem conjecturam præsumi potest. Quia talis tentatio non potuit esse mere interna, ut de Eva probatum est, eadem enim ratio, vel major est de Adamo; neque etiam fuit externa, quia dæmon in sola specie serpentis ad primos homines in Paradiso locutus est, et immediate cum sola Eva est locutus, ut per illam virum dejiceret. Nam, ut recte notavit Augustinus 14, de Civitat., cap. 11. *Dæmon serpente tanquam instrumento abutens fallacia sermocinatus est fœminæ, a parte scilicet inferiore illius humanæ copulæ incipiens, ut gradatim perveniret ad totum, non existimans, virum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori.*

7. *Tertia suppositio.* — Tertio igitur est certum, Evam tentasse Adam, seu dæmonem per illam ipsum ad comedendum de arbore vetita, inducendo. Hoc significavit scriptura illis brevissimis verbis, *dedit viro suo,* quæ ita omnes Patres intellexerunt, et est communis sensus Ecclesiæ, et res per se satis clara. Non explicat autem Scriptura, quomodo, aut quibus verbis Eva maritum ad comedendum induxerit: non videtur autem dubium, quin

præter actionem offerendi fructum arboris, verbis, et precibus induxerit virum ad comedendum, ut omnes notant. Quia mulier efficaciter desiderabat, habere virum socium in manducatione cibi, sola autem oblatio fructus, vel etiam simplex invitatio ad comedendum non erat sufficiens inductio, et ideo verisimile est, adhibuisse preces, vel aliquid hujusmodi. Et præsertim credibile est, quod omnes etiam auctores declarant, narrasse mulierem viro suo, quod de fructu illo comedisset, nihilque mali sensisset, imo visum esse optimum, ac delectabilem. Atque hoc bene etiam colligitur ex illa particula *secum*, quæ in Hebræo additur, vel cum *ea*, ut dicit Chaldæus, nam cum ipsa se jam comedisse narrasset, invitavit virum, ut idem ipse faceret, et hoc est comedere *secum*, vel cum ea. Nam in hac societate, seu communicatione in participatione cibi maxime potuit Eva fundare rationes, et preces, quibus animam Adami ad comedendum inclinaret.

8. *Quæ fuerit Adamo occasio primo peccandi. — Opinio Pererii. — Ejus fundamentum.* — In his autem omnibus nondum apparet objectum, quod Adam ad appetitum immoderatum excellentiæ excitare posset, et ideo inquirendum ulterius est, an Eva narraverit Adamo promissiones serpentis, ut illis auditis potuerit animus Adæ in superbiam elevari. In quo puncto Pererius, lib 7, in Genes., circa illa verba, *deditque viro suo*, dicit, non esse verisimile, Evam narrasse Adamo dicta et promissa serpentis, nam si ea aperuisset, facile Adamus animadvertisset fraudes dæmonis, sibique cavisset. Unde ipsemet dæmon, quia propter hanc causam non est ausus Adamum primo aggredi, aut tales promissiones illi facere, etiam Evam instruxit, et instigavit, ut nihil de promissionibus sibi factis cum illo communicaret nec de effectibus futuris, quos sperabat, sed tantum ea proponeret, quæ experta jam erat, et efficaciora erant ad permovendum Adamum, adjunctis precibus et blanditiis, quibus significaret, non posse perfectam societatem et pacem haberi, nisi etiam in participatione illius fructus communem vitam agerent.

9. *Opinio Bellarmini verior.* — Contrarium nihilominus pro comperto habet Bellarminus, dicto lib. 3, de Amiss. gratiæ, cap. 4, § ult., ubi ait, illa eadem verba, *Eritis sicuti dii, scientes bonum et malum*, fuisse occasionem superbiæ tam viro, quam fœminæ, nam sicut præceptum non comedendi solus vir a Deo audiverat, et per illum explicite et distincte fœminæ promulgatum est, ita e contrario, tentationis verba promissoria sola mulier a serpente audivit, et per illam in notitiam Adæ pervenerunt. Atque hic modus dicendi videtur insinuari ab Augustino, lib. 11, Genes. ad litt., c. 30, dum ait de Eva, *Sumpsit de fructu ejus, et manducavit, et dedit etiam viro suo secum.* Fortassis etiam cum verbo suasorio; quod Scriptura tacens intelligendum reliquit. Deinde videtur hæc opinio per se satis verisimilis, quia cum mulier fuisset illis verbis mota et inducta, et maxime cuperet virum imitatorem sui habere, credibile est, ei proposuisse motivum et rationem, quæ illius existimatione fortissima erat. Neque ipsa cogitare potuit Adamum ex verbis illis potuisse sumere occasionem, fraudem aliquam suspicandi, cum ipsa nihil tale suspicata fuisset, et nihil jam de veritate promissionis dubitaret, et præsertim cum jam esset experta ex esu fructus vetiti mortem non fuisse secutam, neque aliquod aliud malum in se animadvertisset. Et præterea nulla est ratio ad credendum, consulto, voluisse mulierem illud secretum marito celare, cum non celaret factum, et aliquam rationem reddítura esset, ob quam ausa fuisset de ligno vetito comedere. Unde nulla est causa existimandi, dæmonem consuluisse mulieri, eamve instigasse, ut promissiones illas viro non revelaret: nam per hoc potius se exponeret periculo turbandi ipsam Evam, et incidendi in suspicionem fraudis ac deceptionis; eo vel maxime, quod etiam dæmon sperare potuit illa verba per fœminam dicta animum viri ad appetitum tantæ excellentiæ movere et inducere potuisse: ergo verisimilius est etiam dæmonem cooperatum fuisse ad illum modum tentandi Adam. Quia quocumque modo illum tentasset, semper timere potuit, ne resisteret et constans esset, et ideo hæc generalis ratio non erat sufficiens, ut modum illum tentandi per dictas promissiones impediret. Et alioqui vero similius est in ipsa prima tentatione aliquid miscere voluisse, quod superbiam, et excellentiæ appetitum excitaret, quia optime sciebat, nullum fuisse medium, quo facilius posset homo in illo statu ad peccandum induci.

10. *Suadetur præterea ex Scriptura.* — Deinde a posteriori hoc sumitur ex Scriptura et Patribus, quatenus sentiunt, etiam Adamum peccasse per superbiam, appetendo similitudinem Dei. Hoc probatur primo ex verbis Dei ad Adam, Genes. 3: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.* Quæ verba ironice dicta fuere, ut omnes Patres af-

firmant. Augustinus 11, Genes, ad litt., c. 39, ait, illa verba fuisse Dei insultantis Adamo, quia non solum non fuerit factus, qualis fieri voluit, sed neque illud quod factus fuerat conservavit. Idem fere habet lib. 2, de Genes., contra Manich., c. 21, et l. 1, contra adversarium legis et Prophetarum, c. 15, et Chrysostomus, homil. 18, in Genes., late idem docet, et inter alia ait: *Vult Deus per hæc verba in memoriam referre, quomodo decepti fuerint a diabolo per serpentem, et quod spe potiendæ divinitatis cibum hunc sumere ausi sunt.* Ubi de utroque loquitur, et postea specialiter applicat verba Dei ad Adamum hoc modo: *Propter hoc contempsisti mandatum meum: Ecce quod expectasti factus es: imo non quod expectasti, sed qualem te fieri dignum erat.* Et homil. 31, in Matth., ironice etiam verba illa exponit, et in homil. 6, in varios Matthæi locos, prius ait: *Et his primus homo expectationibus a diabolo inflatus, præcipitatusque est, sperans enim esse Deus, etiam quod habebat amisit.* Et deinde hoc probat ex citatis verbis Dei. Quæ eodem modo intellexit Theodoretus, quæst. 40, in Genes., et Gregorius Nissenus in Fragmentis, seu in libro de Cognit. Dei, parum a principio in tom. 3, Biblioth. et Albinus, quæst. 80, in Genes.

11. *Deinde ex Patribus.* — Præterea in aliis locis docent Patres, eamdem superbiam, quæ prostravit Evam, Adamum etiam dejecisse, ita repetit Augustinus 14, de Civit., cap. 13. Ubi de utroque ait: *In occulto mali esse cœperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur.* Et statim declarat, illud initium fuisse superbiam, ex qua factum esse dicit, *ut vel illa* (scilicet mulier) *verum crederet, dixisse serpentem, vel ille* (scilicet vir) *Dei mandato uxoris præponeret voluntatem*, etc., et in Dialogo 65, quæstionum ad Oros., quæst. 4, de primo homine dicit: *Elatus superbia, suasioni serpentis obediens, præceptum contempsit.* Quod non potest de fœmina explicari, quia statim subdit: *Et ab illo uno homine omnis humana natura vitiosa, atque peccato obnoxia facta est.* Et allegat testimonia Pauli, quæ de Adamo manifeste intelliguntur. Verum est illud opus inter incerta Augustini opera recenseri. Idem vero Augustinus, in id Psalm. 68: *Quæ non rapui, tunc exolvebam,* inquit, *sed quid rapuit? Adam.* Et infra *rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem.* Et concione 2, in Psalm. 70, circa illa verba, *Deus, quis similis tibi:* dicit, Adam, quia perverse voluit esse similis Deo, miserum factum esse. Idem docent Prosper, lib. 2, de Vita contemplat., cap. 19, et Fulgentius, lib. de Incarnat. et gratia, cap. 22. Et Gregorius, lib. 4, Moral. cap. 9, aperte ait, dæmonem promissione sua lucem obtulisse, et tenebras peccati induxisse, et videtur tam de Adamo, quam de fœmina loqui. Et idem sentit Bernardus, in serm. 1, Adventus, et in 2 serm., in octavam Paschæ, Leo papa, serm. 5, de Nativit., et Basilius, in Orat. *Quod Deus non sit auctor malorum.*

12. *Concluditur ex dictis, peccatum Adami ejusque objectum quale fuerit.* — Ex his ergo satis probatum manet, Adamum superbiendo peccasse, et consequenter Evam, cum illum ad peccandum induxit, aliquod objectum ei proposuisse, quod illum ad superbiam excitaret. Nullum autem aliud objectum probabiliter cogitari potest ab Eva propositum, nisi illudmet, quod sibi fuerat a serpente promissum: ergo probabilissima est conjectura, quod Eva non solum petendo et rogando, sed etiam promissionem serpentis referendo, virum ad peccandum induxerit. Ex quo ulterius concluditur assertio intenta, juxta D. Thomæ sententiam, nimirum primum internum peccatum Adæ, sicut etiam Evæ, fuisse superbiam. Hoc satis jam est auctoritate probatum; et quod de primo peccato Evæ supra adduximus, idem confirmat. Nam supposito dicto fundamento, quod idem objectum superbiæ mulieri a serpente immediate propositum, per illam viro etiam patefactum fuerit, facile credi potest, idem fuisse initium peccandi in Adamo, quod fuerat in Eva. Et hoc etiam confirmat ratio supra adducta ex D. Thoma, quod in eo statu prima deordinatio voluntatis, moraliter loquendo, esse non poterat circa objecta sensibilia, et ideo credibile est fuisse circa spiritualia, nimirum per inordinatum appetitum excellentiæ in scientia, seu similitudine Dei.

13. *Ad primum pro Scoto in n. 1.* — Atque hoc magis confirmabitur respondendo ad motiva Scoti. Primum sumebatur ex verbis excusationis Adæ: *Mulier, quam dedisti mihi sociam,* etc., Genes. 3. Ad quod imprimis dicimus, non esse verisimile, voluisse Adamum, unum peccatum alio peccato excusare: hoc enim modo magis seipsum accusaret. Non ergo ex nimio amore, sed ex naturali societate occasionem excusationis sumpsit. Unde Gregorius, lib. 22, Moral., cap. 13, alias 9, in hoc reprehendit specialiter Adam, quod in ipsum Deum videtur voluisse refundere causam suæ ruinæ. *Qui fœminam sibi in sociam dederat,* simulque amorem quasi naturalem erga illam

indiderat, quæ fuit occasio audiendi verba ejus cum simili affectu, ex quo provenit, ut facilius per ea ad consentiendum sociæ induceretur, Deus autem, respondendo Adæ, *Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti,* imprimis tacite rejicit excusationem, quia etiamsi esset uxor, seu persona alias diligibilis, seu amica, postulans aliquid divino præcepto contrarium, audienda non esset, ut notavit Augustinus 14, de Civitate, cap. 14. Deinde significavit Deus, Adamum non solum peccasse comedendo, sed etiam audiendo uxorem, utrumque enim distincte reprehendit. In quo autem constiterit illud peccatum audiendi uxorem, infra magis explicabitur: certum autem est, non fuisse in substantia actus, sed in modo, quia nimis remisse et indulgenter, et sine ulla reprehensione illam audivit. Quod quidem peccatum sive commissionis, sive omissionis externum fuit, et consequenter (juxta ea, quæ de Eva diximus) illud fuit indicium animi jam interius deordinati, utique per excellentiæ appetitum, ac superbiam.

14. *Ad secundum in num.* 1. — *Explicatur Augustinus.* — Ad secundum sumptum ex Augustino, respondetur, ex iliis verbis Augustini ad summum colligi priusquam Adam consentiret in esum cibi prohibiti, jam peccasse per inordinatum amorem uxoris, quod verum est, ut in puncto proximo præcedente declaravi. Quoties ergo Augustinus ait, Adam peccasse, *Ne uxori displiceret, et sciens, ac prudens,* et similia, non loquitur de primo peccato Adæ, sed de peccato comedendi de ligno vetito, ante quod jam præcesserat peccatum superbiæ. Quod ex eisdem locis colligi potest: nam in lib. 11, Genes. ad litt., cap. 39, dicit, illa verba, *Ecce Adam factus est, sicut unus ex nobis,* etc., fuisse, *Dei deterrentis cæteros ne ita superbirent;* et in cap. 42, circa finem ait: *Virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum internorum serutatorem latere non poterat, aliqua experiendi cupiditas solicitavit, cum mulierem videret, accepta illa esca non esse mortuam;* et lib. 14, de Civitat., post verba citata ex cap. 11, in cap. 13, adjungit, in utroque præcessisse superbiam tanquam initium omnis malæ operationis. Et sic etiam locum habet, quod in eodem capite Augustinus dixit potuisse Adam falli, reputando venialem transgressionem ex uxoris affectu commissam. Quia jam præcesserat superbia, per quam jam amiserat homo privilegium ne posset decipi: sicut de Eva diximus, et in capite sequenti magis de Adamo explicabimus.

15. *Ad verba Augustini ibid.* — *Ordo tentationis, et ruinæ Adami.* — Neque obstat, quod in cap. 42, lib. 11, Genesis dicit Augustinus de Adamo, *non carnis victum concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabili benevolentia deliquisse.* Nam responderi potest, vel illam amicabilem benevolentiam prout præcessit inobedientiam non fuisse culpabilem, sed fuisse ipsummet amorem naturalem, a quo interdum aliqua occasio peccandi accipi solet, sicut respondet Cajetanus 2, 2, quæst. 163, art. 4. Vel certe dicendum est (ut jam indicavimus) quando ille amor cœpit esse peccaminosus, jam præcessisse superbiam, et consequenter Adamum prius amisisse justitiam originalem, quamvis nondum sensisset legem fomitis in membris suis, de qua loquitur Augustinus. Sicut etiam supra de Eva diximus illam prius amisisse originalem justitiam, quam concupiscentiæ motus sentiret exterius. Et utrumque pro aliquo tempore verum invenietur, si ordo tentationis, et ruinæ Adami consideretur. Nam cum primum mulier accessit ad tentandum virum, illam ex naturali amore benigne suscepit, et sine resistentia audivit, quod facere potuit sine culpabili excessu in amore, quia nondum adverterat periculum, aut occasionem peccandi, nec etiam obligationem resistendi, aut reprehendendi uxorem. Imo priusquam Adam inciperet ita obligari, potuit inculpabiliter verba uxoris audire integre, quia prius debuit factum Evæ plene cognoscere, quam cogitare posset, illam esse reprehensione dignam, aut in verbis ejus tentationem et inductionem ad malum contineri. Auditis ergo verbis uxoris cum deberet contra illam insurgere, potius elatione animi, et appetitu excellentiæ per verba uxoris sibi repræsentatæ deliquit. Et inde factum est, ut circa benevolentiam uxoris excedere inciperet, nimium illi indulgendo, vel, ut Augustinus ait, *timendo eam contristare.* Qui excessus inchoari jam potuit ex inferiori appetitu sensitivo, quia originalis justitia jam erat amissa, quamvis ipse Adamus fortasse non animadverteret novitatem, ut sic dicam, illius inordinationis, nec unde proveniret. Atque ita ex amore uxoris jam culpabili ad externam, et apertam inobedientiam progressus est.

16. *Locus Augustini obscurus.* — *Arguitur primo.* — *Arguitur secundo.* — *Respondetur ad hoc posterius.* — *Respondetur ad illud prius.* — Sed adhuc obscurum est, quod Augustinus ait Adamum consensisse petitioni Evæ. *Nolens illam contristare, et ne discordia, et dissen-*

sione animorum contabesceret. Nam in statu innocentiæ non poterat esse tristitia, aut inordinata dissensio animorum: ergo non potuit Adam hæc mala timere si constanter resisteret, et suum statum conservaret. Et declaratur, nam vel Adam quando timuit contristare Evam, cognoverat illam peccasse : vel nondum hoc intellexerat. Si hoc posterius dicatur, non potuit timere aliquod malum pœnæ, ubi nullam agnoscebat culpam : si autem Adam conscius jam erat peccati Evæ, simulque cognoscebat, quod rectitudinem originalis justitiæ jam amiserat, profecto multo magis periculum proprium, quam tristitiam uxoris veritus fuisset : imo ex damno alterius, illi in crimine sociari timuisset. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, longe verisimilius esse, Adam non cognovisse, vel saltem actu non considerasse factum Evæ sub ratione culpæ, vel saltem gravitatem ejus non ponderasse : itemque multo minus cognovisse mutationem factam in Eva per peccatum. Quod satis significat Scriptura, quia non nisi post utriusque peccatum, dicit, *Aperti sunt oculi amborum.* Et Augustinus dicit Adam per se fuisse inductum ad comedendum, quia videbat uxorem comedendo non fuisse mortuam. Sub quo tacite intelligit, non vidisse aliquid pœnale in ipsa, nec aliquam mutationem in ejus statu esse factam, quia si aliquid hujusmodi expertus esset, multum profecto a simili manducatione deterreretur : non potuit ergo timor contristandi uxorem ex tali cognitione, seu experimento oriri. Unde ad priorem partem duobus modis responderi potest. Prior est Augustinum supponere, fieri potuisse, ut Adam non cognosceret omnes prærogativas, et privilegia status innocentiæ. Unde cum alias sciret hominem naturaliter contristari, quando voluntas ejus non impletur, potuisse timere, ne forte uxor contristaretur : ad hunc enim timorem illa nescientia sufficere poterat sine positivo judicio falso, quod in illo statu posset esse tristitia. Vel secundo dici potest, non loqui Augustinum cum tanto rigore de tristitia, aut simili animorum perturbatione, sed locutum fuisse modo nobis usitato ad explicandam nimiam benevolentiam Adæ ad uxorem, propter quam voluit cavere, ne inter ipsos esset dissensio voluntatum, seu morum dissimilitudo, quæ justitiam et perturbationem, quantum est ex se, inducit, illam enim Adam in statu etiam innocentiæ fugere potuit.

17. *Ad tertium pro Scoto in num.* 3. — Ad rationem Scoti concedimus, superbiam esse quemdam nimium amorem benevolentiæ sui : nam idem appetitus excellentiæ simul est concupiscentia excellentiæ, et benevolentia sui, quia sibi amat superbus illam excellentiam. Negamus autem consequentiam, scilicet hunc amorem sui non posse esse primum peccatum, quia nihil est, quod impediat, quominus voluntas hominis primo feratur inordinate ad excellentiam sibi appetendam, seu concupiscendam. Sicut in Eva ostendimus, et idem in superiori tractatu de Angelo diximus. Nec obstat differentia, quam inter hominem, et Angelum Scotus meditatus est : nam ad summum probat non ita posse hominem ex prima cognitione sui ad superbiam moveri. Sicut motus est fortasse Angelus ex prima cognitione suæ naturalis excellentiæ. Vel etiam probabiliter suadet illa differentia non ita facile potuisse hominem sine suasore extrinseco ex se, ab intrinseco, ad superbiam elevari, sicut potuit primus Angelus. Hoc tamen non obstat quominus primum objectum extrinsece propositum Adæ, et efficacius ad excitandum illum ad aliquem inordinatum affectum fuerit objectum superbiæ. Atque ita comparando personam Evæ (ut sic dicam) ad verba ejus, efficaciora fuerunt verba ad provocandum Adamum ad superbiam, quam ipsamet Eva sua præsentia fuerit potens ad inclinandum illum ad sensibilem, ac inordinatum sui amorem. Unde ad confirmationem negatur antecedens : nam optime potuit primum peccatum Adæ esse ex amore proprii commodi, vel potius in excessu talis amoris. Nam appetitus excellentiæ amor proprii commodi, est : et in illo prima inordinatio esse potuit, ut ostensum est. Imo quanto Adam magis seipsum amabat, quam uxorem, tanto facilius potuit prius peccare ex amore proprii commodi, quam ex amore benevolentiæ et commodi suæ uxoris.

CAPUT IV.

UTRUM ADAM PER INFIDELITATEM PECCAVERIT, VEL QUÆ PECCATA POST SUPERBIAM COMMISERIT.

1. *Primum punctum an peccaverit Adam per infidelitatem.—Pars negans suadetur primo ex Paulo.* — Tria sunt in hoc capite explicanda. Primum, an primus homo post superbiam infidelis fuerit. Secundum, an tanta fuerit infidelitas ut etiam fidem amiserit. Tertium, post superbiam quot peccata, et quo ordine commiserit. Ratio vero, et fundamentum totius dubitationis est illa sententia Pauli 1, ad Tim. 2. *Adam non est seductus, mulier au-*

tem seducta in prævaricatone fuit. Nam juxta hoc Pauli testimonium necessarium videtur dicendum, Adam nullam infidelitatem commisisse, quia alias nullum esset discrimen, quod inter ipsum et Evam Paulus constituit. Probatur sequela : nam vel consideratur Adam priusquam in superbiam elevaretur, et sic verum est non fuisse ante seductum, et consequenter neque infidelitatem. In hoc autem æqualis est illi Eva : nam ut supra probavimus, non per errorem, sed per inconsiderationem superbiendo deliquit. Unde quoad hoc eodem modo, seu cum eadem proportione lapsus Adæ per superbiam explicandus est. Nam si non de errore speculativo, sed de practica deceptione sermo sit : ita deceptus est Adam superbiendo, sicut Eva. At vero si Adam consideretur post peccatum superbiæ pro illo tempore, vel quasi statu, erit necessario constituendum discrimen inter ipsum, et Evam, quod Paulus intendit. Diximus autem tunc fuisse seductam Evam, et in aliquam infidelitatem incidisse : ergo juxta mentem Pauli etiam tunc non fuit seductus Adam, et consequenter per infidelitatem non peccavit.

2. *Suadetur secundo ex Augustino.* — Accedit secundo, quod D. Augustinus multis in locis ita hæc Apostoli verba interpretatur, præsertim libr. 11, Genes. ad litt., cap. 42, ubi quærit : *Si tam spiritualis erat Adam, quamvis mente, non corpore quomodo credere potuerit, quod per serpentem dictum est,* etc. Et infra in virtute respondet : *Ideo Apostolum dixisse mulierem seductam esse, non virum.* Affirmat enim Apostolus virum per mulierem prævaricatum esse, non vero seductum : quia non credidit vera esse, quæ serpens mulieri narraverat, scilicet, *quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset.* Et ideo idem Augustinus 14, de Civitat., cap. 11, dicit, diabolum ideo prius accessisse ad fœminam, *quia non existimavit virum facile credulum, nec errando potuisse decipi, sed tum alieno cedit errori.* Quod statim confirmat dictis verbis Apostoli. Et inde infert, quod Adam sciens, prudensque peccavit. *Nam hos,* inquit, *seductos intelligi voluit, qui id, quod faciunt, non putant esse peccatum : ille autem scivit, alioqui quomodo verum erit, Adam non est seductus.* Unde in fine capitis concludit : *Quid ergo opus est pluribus? Et si credendo non sunt ambo decepti : peccando tamen ambo decepti sunt.*

3. *Tertio suadetur ex conjectura.* — Tertio addi potest conjectura sumpta ex verbis Adæ et Evæ : nam cum mulier interrogaretur a Deo, *Quare hoc fecisti?* respondit, *serpens decepit me,* Adam autem non est confessus deceptionem sicut Eva, sed tantum dixit : *Mulier dedit mihi et comedi :* ergo signum est Adam non fuisse deceptum, sed solam Evam. Dices ex illa collatione verborum solum colligi deceptionem Evæ positive, ut sic dicam, ex verbis ejus probari : deceptionem autem Adæ non ita probari, quamvis minime etiam probetur inde, quod infidelis non fuerit, seu deceptus. Sed contra, quia ex eo, quod non probatur deceptus, saltem colligimus, nos non posse affirmare illum fuisse deceptum, aut in errorem incidisse. Quia crimen, quod non probatur, non est alicui tribuendum : hoc autem crimen Adami in Scriptura non probatur, quia secluso illo loco nullus est, unde probetur : et seclusa Scriptura, nulla relinquitur talis criminis probatio : imo nec etiam præsumptio. Nam si aliqua esset, maxime quia Adam peccavit per superbiam, appetendo, esse ut Deus : sed hunc appetitum habere potuit sine deceptione : aut positivo errore, quasi speculativo, ut supra ostensum est, etiam in Eva : ergo ex superbia non infertur, quod præcesserit error. Multo vero minus potest inferri, quod fuerit subsecutus, quia non ex omni superbia sequitur deceptio per hæresim, vel errorem, et Adam potuit postea comedere non ex incredulitate verborum Dei, sed ex affectu complacendi uxori, vel ad summum in hoc seduci potuit, quod existimavit venialem fore culpam, quam propter benevolentiam uxoris committeret : vel in hoc etiam, quod cum videret Evam non incurrisse mortem comedendo, existimare sine infidelitate potuit, Deum in aliquo sensu sibi occulto pœnam illam comminatum fuisse, posseque illam evitare, etiamsi comederet sine mendacio verborum Dei.

4. *Pars affirmans multorum Patrum.* — Nihilominus contrariam sententiam multi antiqui Patres docuerunt, simpliciter docentes Adam fuisse seductum deceptione fidei contraria. Ita sentit Ignatius, Epistol. 5, ad Trallianos, dicens : *Excogitate artes serpentis illius, qui omnis mali primus auctor est, qui per mulierem decepit primum generis nostri parentem Adam.* Præmiserat autem, *fugite omnes hæreses.* Unde videtur de hujusmodi deceptione loqui. Idem docuit Tertullianus, lib. 2, contra Marcion., cap. 2, ubi ausus est dicere. *Quis dubitavit ipsum illud Adæ delictum hæresim pronunciare :* et infra : *Confessus est seductionem : non occultavit seductricem.* Similiter Irenæus, lib. 3, cap. 37, dicit : *Adam fuisse se-*

ductum sub occasione immortalitatis. Et inferius, quod *Deus odivit serpentem, quia seduxit hominem.* Et Cyrillus Alexandrinus, libr. 2, in Joan., cap. 3, de Adam inquit : *Postea quam diabolica fraudes eductus Dei præcepta contempsit,* etc. Deinde Cyprianus, lib. de unit. Ecclesiæ, dicit, quod *dæmon ab initio statim mundi fefellit, et verbis mendacibus blandiens rudes animas incauta credulitate decepit.* Clarius docuit hoc Prosper contra Collatorem, cap. 19, ubi de Adam ait : *Perdidit primus fidem, perdidit charitatem.* Et infra : *Impie altiora sectando veritatis scientia, et pietatis obedientia dejectus est :* et cap. 21 : *Perdidit boni scientiam, quia perdidit bonam conscientiam, humilitatem superbia destruxit, infidelitas rapuit fidem.* Similia fere repetit lib. 2, de Vita Contemplat., cap. 19, ubi inter alia de primis hominibus dicit, *quod se fieri posse, quod Deus est, crediderunt.* Et ad excerpta Genuensis, dub. 3, sic contra obtrectatorem doctrinæ Augustini argumentatur. *Quid est, quod eidem naturæ solam fidem non vult esse præreptam, quam nisi primum amisisset cæteris bonis omnibus non careret. Credendo enim Adam diabolo, non credit Deo,* etc. Simili modo loquitur Fulgentius, lib de Incarn. et Grat., cap. 22, dicens de primo homine : *Diabolica persuasione dejectus perdidit humilitatem, perdidit finem, perdens autem fidem perdidit divinam protectionem.* Innuit etiam Hilarius, can. 3, in Matth., dicens de dæmone : *Adam pellexerat, et in mortem fallendo traduxerat.* Et iterum infra dicit : *Adam tertio divini nominis ambitione corrupisse, diis futurum similepollicendo.*

5. *Accedere videtur Augustinus.—Item Epiphanius.*—Præterea Ambrosius, lib. de Parad., cap. 4, *Mulier,* inquit : *prior dicepta est, et virum ipsa decepit,* et similia repetit, cap. 12, dicens, mulierem prius errasse, *Viro enim mulier, non mulieri vir auctor erroris est :* et statim citat verba Pauli. Idem lib. de Elia et Jejunio, cap. 4, expendens verba illa : *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis,* ait : *Irridens utique Deus, approbans dicit, hoc est putabas te similem fore nostri,* ubi dicendo, *putabas,* deceptum esse dicit, et lib. 5, Exaem., c. 7, expresse dicit : *Adam per Evam deceptus est.* Et idem fere habet lib. 3, de Virg. versus finem, et lib. 2, Epistol., epist. 13, ad Marcell., sororem, ubi non dicit, *deceptum,* sed *supplantatum.* Addit vero statim, *Agnoscis esse te nudum, quia bona indumenta fidei perdidisti.* Et in Præfat. ad Psalm., dicit : *Adam fuisse uxoria persuasione deceptum, et Deum prævidisse locum eum errori daturum,* et super Psalm. 39, circa illa verba : *In capite libri,* etc., *Adam* (inquit) *ut caderet a serpente deceptus est.* Et iterum infra : *Adam cum Christo non fuit, quando deceptus est.* Et similia repetit Psalm. 72, in fine. Idem in dicat Leo papa, serm. de Nativit., dicens : quod *gloriabatur diabolus hominem sua fraude deceptum :* et serm. 3. Illa, inquit, *quæ deceptor invexit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium.* Et serm. 4, cap. 2, ait : *Invido et deceptori temere, atque infeliciter credidit, et superbiæ consiliis acquiesciens repositum honoris augmentum occupare maluit, quam mereri.* Interdum etiam videtur Augustinus consentire. Nam Psal. 68, circa illa verba : *Quæ non rapui tunc exolvebam,* ait : *Quis rapuit primo ? Ille qui seduxit Adam.* Et lib. 14, de Civit., cap. 17. Utrique parenti tribuit *infidelitatem, et inobedientiam,* et alibi ait, utrumque divinitatem appetivisse 11, Gen. ad litt., cap. 34 et 39. Et similiter Epiphanius, hæres. 38, contra Cainos, *Diabolus,* inquit, *per mendacium decepit Evam, et Adam alio pro aliis dicens.*

6. Hæc autem Patrum sententia non est contraria Paulo, et ideo Apostoli sententia variis modis ab ipsis explicatur. Primo, quia putant verbis Pauli addendam esse hanc particulam *primo,* ita ut sensus sit, Adam non primo seductus fuit, sed Eva. Ita Œcumenius, Glossa, et nonnulli alii in Paulum, et allegatur Epiphanius, hæres. 49, contra Quintillianos, seu Pepuzianos, quia verba Pauli ita refert, *Adam non est deceptus, sed Eva prima decepta in transgressione fuit.* Apostolus enim non habet illam particulam *prima,* unde videtur ab Epiph. addita ad illam interpretationem indicandam.

7. *Patres adducti ne Paulo repugnare videantur varie ipsum exponunt.*— Secundo alii addendum putant in illis prioribus verbis, *Adam non est seductus,* hanc particulam, *per serpentem.* Ita habetur in commentario Ambrosio attributo in illum locum : et sequitur Haymo. Præterea citatur Hieronymus, lib. 1, contra Jovinianum, quia verba Pauli sic refert, *Adam non est seductus; mulier autem seducta facta est in prævaricationem,* ac si dicere voluerit, Adam non est ita seductus, ut fuerit uxori causa errandi : sicut Eva seducta marito fuit causa erroris et prævaricationis. Sic etiam sentit Augustinus, lib. 11, Genes. ad litter., cap. 42, exponit enim dici mulierem seductam in prævaricatione, quia per illam etiam vir prævaricatus est : statim vero declarat, Adam

nihilominus per fœminam non fuisse seductum, et id probat, Paulumque ita exponit. Magis videtur indicare illam expositionem Ambrosius, in dicto, cap. 12, libri de Paradiso: nam post illa verba, *Viro mulier, non mulieri vir auctor erroris est,* subjungit: *Unde et Paulus ait, Adam non est deceptus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Et eodem modo legit Chrysostomus, homilia nona, in primam ad Timotheum, tamen paulo aliter exponit, Adam non tam graviter fuisse seductum, quia, *Par,* inquit, *non est ab ea, quæ sibi generis societate jungeretur decipi, et a bestia, quæ servituti hominis fuisset adducta : illud igitur seductio potius ac verius dici potest. Ad comparationem ergo mulieris dicit illum non fuisse seductum.*

8. Tertio exponunt alii, Adam dici non fuisse seductum, quia in Scriptura non legitur seductio ejus, sicut de Eva legitur : nam illa deceptionem suam confessa est: non autem vir. Sicut ad Hebr. 7, dicit Paulus : *Melchisedech fuisse sine patre, et sine matre,* non quia illis caruerit, sed quia in Scriptura non leguntur : ita indicat Theophylactus ibi, et refert Œcumenius, et sequitur Hugo de Sancto Victore, quæst. 16. Ultimo addunt aliqui sensum esse mulierem fuisse deceptam proprie, et formaliter a serpente, quia ex intentione fallendi et decipiendi serpens illam seduxit: mulier vero non ita decepit virum, sed quasi materialiter credens, verum esse, quod illi suadebat. Hanc expositionem legi in Pererio, et in nullo antiquiore illam reperio : ipse vero dicit indicari ab Augustino, in dicto, cap. 42. Sed certe in alio sensu locutus est Augustinus, ut paulo post dicam. Alii citant Nazianzenum, Orat. 41, quæ est prima de Resurrectione, quia dicit : *Victa est mulier dolo, et arte dæmonis, postea victus est vir per mulierem.* Sed hæc verba, et parum ad rem faciunt, quia non dicit virum fuisse deceptum, sed victum et in Nazianzeno formaliter non reperiuntur. Nam in illa Orat. 1, de Resurrectione nihil dicit : in Orat. autem 2, in Pascha, quæ est 42, et in Orat. 38, de Nativit., sic inquit : *Postquam diaboli invidia, et mulieris insultu, quem ut mollior passa est, accepti mandati oblitus, ab acerbo illo gustu victus est,* ibi tamen non dicit deceptum, sed victum, et ideo ex illis verbis nihil ad rem præsentem colligi potest.

9. *Allatæ expositiones probabiles ob auctoritatem Patrum, per se vero non satisfacit. — Id ostenditur de expositione prima.* — Hæ omnes expositiones probabiles quidem sunt propter Patrum auctoritatem; mihi tamen, ut verum fatear, non satisfaciunt. Nam priores eo ipso, quod particulam aliquam addendam, vel subintelligendam censent, suspectæ sunt, quia, ut Juristæ dicunt, expositio, quæ aut aliquid addit textui, quando ex illo non evidenter colligitur, aut omnino necessaria non est, misera est : at vero omnia, quæ ex illis expositionibus adduntur, neque necessaria sunt, nec ex textu colliguntur. Hoc imprimis patet de illa particula, *primo,* quam aliqui ex textu colligunt, quia Paulus prius dixerat, *Adam primus formatus est.* Unde inferunt etiam in altera sententia, *Adam non est seductus,* subintelligendam esse particulam, *prius.* Sed revera potius esset contrarium inferendum : nam illæ duæ sententiæ non sunt connexæ, neque una pendet ab alia in suo sensu, et veritate, et ideo non est, cur illa particula addita in priori sententia subintelligatur in secunda, ubi non est posita : imo potius inferendum esset consulto fuisse omissam in posteriori parte, quia ibi non erat necessaria. Unde illa additio multum derogare videtur simplici locutioni, et veritati textus : alias etiam dicere Paulus potuisset, Adam non peccasse, sed Evam, quia non primus peccavit. Denique ad intentionem Pauli non multum conferebat, quod Adam non fuerit primo deceptus, si tandem deceptus fuit : nam propter solum ordinem non ostenditur vir prudentior, aut sapientior, quam fœmina.

10. *Ostenditur etiam in secunda expositione.* — Atque conjecturæ æque procedunt de altera additione *per serpentem,* quia multo minus habet hæc additio fundamentum in Paulo, qui non negat effectum ex tali causa processisse : sed simpliciter negat factum esse talem effectum, seu deceptionem. Non licet autem tam facile mutare sensum loquentis, proprio arbitrio, dictionem aliquam addendo. Et præterea etiam hæc additio parum juvat intentionem Pauli, quia non minoris imprudentiæ, vel levitatis fuisset decipi a fœmina, quam decipi a dæmone per serpentem, quia non potuit fœmina rem credibiliorem facere, cum tota ejus suasio, quantum ad intellectum pertinet, in sola narratione verborum serpentis niteretur. Denique tertia particula, scilicet, *in prævaricationem,* non habetur in textu sacro, neque in vulgata Latina, nequæ in Græcia; sed utrobique legitur, *in prævaricatione,* et ita etiam legunt Græci Patres, ut apud Chrysostomum, Theophylactum et Theodoretum videre licet, et ita etiam legit Ambrosius, imo et Au-

gustinus in citato loco, quamvis in margine alia lectio adjungatur. Hac vero lectione supposita, nihil ex illa colligi potest ad Pauli sententiam limitandam, nam simplex sensus est, *in prævaricatione,* id est, in lapsu generis humani Adam non fuisse seductum, sed Evam : Deinde etiamsi legamus, *in prævaricationem,* violenter exponitur conjungendo illam particulam cum priori parte sententiæ, scilicet, Adam non fuisse ita seductum, ut fuerit mulieri causa prævaricandi : sicut e contrario mulier seducta fuit causa prævaricationis viri : nam hic sensus nec contextui verborum, nec intentioni Pauli consentaneus est. Nec Hieronymus, aut Chrysostomus, vel Augustinus ita exposuerunt. Simplex ergo sensus etiam illa electione retenta, est Evam per seductionem, et artem dæmonis in prævaricationem inductam esse, Adam autem non ita fuisse inductum in prævaricationem, quia seductus non est. Quæ est expositio Augustini, in eodem loco lib. 11, Gen. ad lit., cap. ultimo.

11. *Ostenditur idem in tertia.—Denique in expositione quarta ostenditur.* — Altera vero expositio, quod Paulus dixerit, Adam non fuisse seductum, quia in Scriptura non legitur : imprimis est contra generalem regulam explicandi Scripturam absque necessitate, vel auctoritate. Nec propter alium locum Pauli ad Hebræos septimo extendenda est expositio, quia ibi ex materia, et ex ipso contextu, et modo dicendi facile colligitur ille sensus quasi metaphoricus : nam erat ibi necessarius, et ita expositio illa communis est omnium. In præsenti vero loco, quem tractamus, talis proprietas locutionis necessaria non est, imo videtur contraria intentioni, et rationi Pauli, nam si in reipsa Adam seductus est, sicut Eva : quod illud non sit de utroque scriptum, parum refert ad ostendendam in fœmina minorem doctrinæ capacitatem, quam in viro, quod Paulus intendebat. Loquitur ergo Paulus de re ipsa, et eadem fere ratione rejici potest ultima expositio fundata in rigore verbi, *seducendi,* seu *decepiendi,* scilicet quod proprie includat intentionem decipiendi. Nam hoc etiam nihil referebat ad institutum Pauli, quia intentio loquentis, vel decipientis, parum vel nihil refert ad dijudicandum inter eos, qui facile sinunt se decipi, quis eorum levior, aut incautior fuerit. Eo, vel maxime, quod licet in verbo, *decipiendi,* active sumpto, id est, ex parte ejus, qui decipit, illa consideratio locum habeat, nihilominus passive, id est, ad eum, qui decipitur, non bene applicatur. Nam, qui facile credit falsa dicenti, non minus decipitur, id est, non minus errat, nec minus ostendit animi levitatem, inconstantiam, vel imprudentiam, sive alter loquatur ex intentione fallendi, et sciens se dicere falsum, sive ex ignorantia credens, verum esse, quod suadet ; sicut si fidelis credat prædicanti errorem, non minus decipietur, et erit hæreticus, sive prædicator putet, esse verum, quod docet : sive consulto doceat falsum ex intentione fallendi : ergo illa differentia ad explicandum locum Pauli impertinens est.

12. *Augustini tandem expositio proponitur et præfertur.* — Igitur expositio Augustini cæteris præferenda videtur : nimirum Evam fuisse seductam credendo aliquid contrarium verbis Dei : utique existimando non fuisse malum edere de ligno scientiæ boni et mali. Adam autem non fuisse ita seductum, sed sciendo illud esse peccatum ductum amore fœminæ comedisse. Hæc est sententia Augustini, in dicto libro undecimo Geneseos ad litteram, cap. 42, et lib. 14, de Civitate, capite undecimo et sequentibus, et probatur ex dictis, quia nulla alia expositio satisfacit sententiæ Pauli : et nulla est necessitas detorquendi verba ejus ad aliquem improprium sensum, eo vel maxime, quod talis deceptio Adæ, neque alibi legitur in Scriptura sacra, ut quædam expositio assumebat, neque ipse Adam illam confessus est, sicut fecit Eva, neque ex aliis factis ejus, neque ex circumstantiis personæ ejus probabiliter præsumi potest, ut recte Augustinus ponderavit ; neque denique in verbis Dei loquentis ad ipsum Adam talis deceptio indicatur. Non enim desunt, qui ex illa Dei irrisione : *Ecce Adam sicut unus ex nobis factus est,* deducere nitantur deceptionem Adæ. Verumtamen licet inde colligatur Adam appetivisse similitudinem Dei : non tamen colligi potest fuisse deceptum, neque comedisse, quia crederet, ex pomi esu excellentiam scientiæ boni et mali se fuisse consecuturum. Nam prius quam omnino deciperetur per superbiam elatus Dei similitudinem appetiit, in quo etiam Eva illi similis fuit, nam prius fuit superba, quam decepta, ut supra cum Augustino et D. Thoma diximus. Hoc autem satis esse potuit ad illam irrisionem, seu exprobrationem Dei. Quod autem postea comederit ex falsa existimatione consequendi scientiam per cibum, et per se est parum credibile, et nullo indicio in Adamo ostensum est, sicut in Eva. Nam ille, supposita deordinatione facta per peccatum superbiæ, habuit peculia-

rem occasionem, et incentivum comedendi, quod non habuit Eva, scilicet, ejusdem uxoris affectum et importunitatem. Unde non de illo, sicut de ipsa legitur, quod lignum aspexerit, et quod bonum ad vescendum, pulchrum oculis, aspectuque delectabile visum fuerit, et ideo de fructu ejus tulerit : sed solum, quod fructum arboris a fœmina oblatum, et quasi intrusum acceperit; non est ergo fundamentum ad asserendum Adam fuisse deceptum. Cur ergo a plano, simplici, et proprio sensu verborum Pauli recedemus?

13. *Instatur ex variis testimoniis ejusdem Augustini.* — Sed instari potest, quia Augustinus *in eisdem locis* docet Adamum in multis deceptum fuisse. Primo, quia veniale esse credidit contra præceptum Dei, comedere de ligno vitæ propter amorem mulieris, qui error non parvus, sed fidei contrarius est. Id autem docet Augustinus, libro quarto de Civit., cap. 11 et 13. Secundo, quia credidit, se non moriturum etiamsi comederet de ligno, quia viderat uxorem non esse mortuam. Ita habet Augustinus, lib. 11, Gen. ad litter., c. 30, et indicat in capite ultimo. Tertio, quia credidit, vel saltem dubitare cœpit, an futurus esset sicut Deus cibum illum comedendo. Nam hoc etiam significavit Augustinus, dicto cap. ult., lib. 11, Genes. ad litteram, dicens : *Virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit aliqua experiendi cupiditas. Experiendi* nimirum qualis esset virtus illius cibi, et an posset scientiam conferre, sicut serpens promiserat: ergo signum est cœpisse saltem dubitare, an vera essent verba serpentis, et consequenter existimasse falsum subesse potuisse verbis Dei, vel fieri potuisse, ut Deus ex invidia esum illius, cibi prohibuisset, aut possibile fuisse, se fieri similem DEO, et nulli subjectum : quæ omnia gravissimos errores continent.

14. *Hæc Augustini testimonia quamvis plane concedantur rem non conficiunt.*—*Ad primum tamen respondetur.* — Respondeo, licet ista omnia concedantur eo modo, quo proposita sunt, nihilominus *simpliciter* verum esse, quod Apostolus ait, Adam non fuisse seductum. Nam seducere proprie est, alium in errorem inducere, et e contrario seduci est arte, et circumventione alterius a veritate averti, et decipi, quomodo decepta est Eva, non autem Adam. Nam si illis modis deceptus Adam fuit, non propter serpentis promissionem, nec propter fidem, quam verbis ejus, aut uxoris adhiberet, sed propter propriam conjecturam, adjutam partim elatione superbiæ, partim inordinato affectu erga uxorem in eas falsas cogitationes inductus est. Quia ergo non circumventus ab alio, nec per astutiam alterius erravit, si erravit, ideo negatur fuisse seductus. Deinde ad singula respondendum est. Et primum quidem Augustini dictum est probabile propter ejus auctoritatem, et conjecturam : nam majorem certitudinem, nec ex Scriptura, nec aliunde habet. Existimo tamen non esse intelligendum de peccato veniali proprie, et in rigore sumpto, ut distinguitur a mortali, nam fuisset crassissimus error, qui non poterat tam facile cadere in mentem sapientis viri, ut erat Adam : neque nos fundamentum habemus, ut hoc de illo suspicemur. Vocavit ergo Augustinus veniale id, cujus venia de facili speratur, et ita exposuit Augustinum D. Thomas 2, 2, quæst. 163, articulo quarto, ad 3, dicens : *Adam inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, id est, de facili remissibile.* Hæc autem credulitas in hoc sensu non continet errorem contra fidem, neque deceptionem ex astutia alterius, sed ex nimia passione, et facilitate credendi ex illa redundante.

15. *Ad secundum.* — Et juxta hoc facilis est responsio ad secundum : nam licet Adam crediderit se moriturum non fuisse propter experimentum Evæ, quod videbat, ut Augustinus conjectat : nihilominus non est verisimile, id credidisse in sensu contrario verbis Dei, seu existimando, quod perinde est, Deum falsum dixisse. Nam imprimis Adam tantum fuerat expertus Evam non statim fuisse mortuam : non vero quod non esset postea moritura, seu quod non facta fuisset mortalis : ergo ex vi illius experientiæ solum inducebatur, ut crederet se etiam non fuisse statim moriturum, hoc autem non erat contra verba Dei in vero sensu intellecta, ut constat. Deinde etiamsi speraverit Adam, vel crediderit nunquam fuisse moriturum, quamvis comederet : nihilominus potuit id sperare, et possibile credere ex indulgentia, et remissione Dei, quæ etiam non erat contraria verbis, et comminationi DEI, ut per se constat : ergo etiam hic lapsus mentis Adæ non fuit per circumventionem erroris fidei contrarii, sed per nimiam, et imprudentem fiduciam ortam ex affectu ad uxorem inordinato.

16. *Ad tertium.* — Quod vero attinet ad tertiam deceptionem, ego apud Augustinum illam non invenio, quin potius ubique negat Adam, *jam,* ut inquit, *spirituali mente prædi-*

tum, nullo modo credere potuisse, quod Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset, id est, ut prius dixerat : *Quod ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciret eos si comedissent, velut Deus futuros tanquam eis divinitatem inviderет, qui eos homines fecerat.* Ubi cum ait, *nullo modo credere potuisse*, profecto insinuat non potuisse credere ita esse factum, neque esse possibile, nec in aliquam illius existimationem, vel suspicionem incidere potuisse : nam hoc totum probat illa ratio: *Si jam spirituali mente prœditus erat*, et confirmatur hoc ex his, quæ lib. 14, de Civit., cap. 11, idem Adam *sciens prudensque peccavit*, et non potuisse ita seduci, ut crederet, comedendo potuisse a peccato excusari. At vero si aliquo modo credidisset in Deum potuisse cadere invidiam, et ex illa prohibitionem facere, et se posse Deo similem fieri, vel a subjectione Dei liberari per esum cibi, profecto facilius dici posset, credendo se non peccaturum, etiamsi de illo cibo comederet.

17. *Confirmatur proxima responsione ad locum Augustini.*— Tandem non minus excludit hujusmodi deceptionem, vel dubitationem illa ratio Augustini, quod Adam, *jam spirituali mente prœditus erat :* quia tam crassi sunt hujusmodi errores, ut vir sapiens non magis potuerit de illis dubitare, quam illos credere, et ideo existimo non solum non credidisse Adam Deum falsum dixisse, aut ex in vidia prohibuisse esum illius fructus, aut comedendo de illo cibo, et futurum omniscium, et ab omni subjectione liberum : verum etiam nec de his erroribus dubitasse, quia nec propter dictum serpentis, aut uxoris ad hoc inductus est, ut ex Pauli sententia colligitur : nec aliquam verisimilem causam talis dubitationis habuit. Augustinus autem cum dixit aliquam cupiditatem experiendi solicitasse Adami animum ad comedendum, non loquitur de appetitu experiendi, an essent vera verba Dei, vel serpentis, qui appetitus incredulitatem et dubitationem fidei contrariam sine dubio supponeret; sed loquitur Augustinus de appetitu experiendi, quidnam lateret in eo fructu, quem Deus sibi prohibuerat : et quid ex illius esu consecuturum esset. Quam curiositatem sine dubitatione de veritate verborum Dei habere potuit. Solum videtur cupiditas illas involvere dubitationem de effectu mortis, quam Deus comminatus fuerat. Tamen non oportuit hanc dubitationem fuisse de veritate verborum Dei, sed de sensu illorum, an immutabilem sententiam ex absoluto decreto continerent, vel potius viam aliquam, et spem malum illud evadendi relinquerent, etiamsi ex cibo comederet, et hanc fuisse mentem Augustini manifestum est : nam statim addit illam cupiditatem experiendi ex eo fuisse ortam, *quod viderat Evam, sumpta esca, non fuisse mortuam.*

18. *Ex dictis eruitur conclusio bipartita qua duobus simul punctis n. 1, prœpositis satisfit.* — Ex his ergo concludimus, secundum Adæ peccatum non fuisse infidelitatem, non solum propriam, quæ est cum pertinacia, et hæresi, verum etiam, nec minus propriam, quæ est per errorem absque pertinacia, quamvis non sine culpa, per negligentiam et ignorantiam culpabilem, vel temeritatem in judicio ferendo de rebus ad fidem pertinentibus. Prior pars sufficienter probatur ex supra dictis de infidelitate Evæ. Diximus enim probabilius esse illam non commississe similem infidelitatem formalem : ergo idem est multo probabilius in Adamo, propter majorem ejus sapientiam, prudentiam, et alias animi dotes, quas indicavit Augustinus, dicens, quod jam erat spirituali mente prœditus. Denique pars hæc prior ex posteriori a fortiori colligitur. Posteriorem autem mihi sufficienter probat testimonium Pauli, prout explicatum est, et auctoritas Augustini quam satis etiam jam ponderavimus, et aliæ rationes, et conjecturæ, quas adduximus.

19. *Patres aliquot ex allatis n. 4, quo modo accipi possunt.*—Ad Patres vero, qui seductionem et infidelitatem videntur Adæ tribuere, imprimis respondeo, fortasse non omnes in eo sensu locutos fuisse, sed plures eorum loqui de deceptione, seu errore practico, seu operis, quo omnis peccans dicitur errare, vel sicut concupiscentia, vel superbia dicitur hominem seducere, juxta illud ad Rom. 7 : *Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me, et per illud occidit*, et illud ad Gal. 6 : *Qui se existimat aliquid esse, cum nihil sit, seipsum seducit*, et illud Dan. 13 : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*, et hac ratione dixit Augustinus, d. l. 11, Gen. ad lit. *Adam postquam de ligno prohibito seducta mulier manducaverat, eique dedit, ut simul ederent, noluit eam contristare*, et infra : *Ergo alio quodam modo etiam ipse deceptus est, non dolo illo serpentino*, etc. Nam alius modus non fuit, nisi practicæ deceptionis. Unde ibidem comparat Adamum Salomini, qui practice seductus est a mulieribus, et ad colendum idola inductus, quamvis per speculativum errorem deceptus non fuerit, creden-

do idolum esse Deum, vel cultu dignum, et ita possunt facile exponi Hieronymus et Ignatius, Cyrillus et Cyprianus, Leo papa, Hilarius et Epiphanius, imo etiam Ambrosius fere in omnibus locis ex eo citatis.

20. *Ad Ambrosium citatum n. 5.—Ad Prosperum et Fulgentium in n. 4.*—Quod vero idem Ambrosius ait Adam amisisse bona indumenta fidei, de charitate, virtutibus et donis intelligi potest : nam hæc sunt bona indumenta fidei : quod autem ipsam etiam fidem amiserit, non satis aperte affirmat Ambrosius. De Prospero vero et Fulgentio id negare non possumus, quamvis autem eorum sententia probabilis sit, eam sequi non cogimur. Nec video cur de Adam dixerit Prosper quod, *nisi fidem amisisset, cæteris bonis omnibus non careret :* cum possint cæteræ gratiæ amitti non amittendo fidem. Ut in nobis certum est : et in illo statu non est cur repugnaret, cum nec in Angelis repugnaverit. Nec inde sequitur fidem esse naturalem, ut videbatur sentire ille, contra quem Prosper scribit, quia etiam habitus, vel actus aliquis infusus potest manere in peccatore. Tangit autem quæstionem Prosper quomodo filii Adæ sine fide concipiantur, si Adam sibi illam non perdidit; sed hoc in materia de peccato originali tranctandum est, et infra forte attingetur.

21. *Ad Tertullianum ibid.* — Ad Tertullianum prior responsio applicari potest. Cum vero dicit delictum Adæ fuisse hæresim : aliqui respondent sumpsisse vocem *hæresis* in primæva, et generali significatione, prout pravam electionem ex proprio arbitrio profectam significat. Qua expositione admissa, cum dicit, confessus est seductionem, de practica seductione facile potest exponi. Cui expositioni non parum favent antecedentia et subsequentia verba. Nam prius inquit : *Quod si a primordio homo animalis non percipiens, quæ sunt Spiritus, stultitiam existimavit Dei legem.* Quod profecto non potest intelligi de existimatione speculativa, sed practica, et ideo subdit, *ut quam observare neglexit :* facto ergo legem Dei stultitiam reputavit, non judicio; et infra etiamsi Adam vocasset *rudem hæreticum* subjungit *: Non obaudivit, non tamen blasphemavit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem a primordio sui bonum et optimum invenerat.* In quibus verbis non contemnendam conjecturam indicat, quia post peccatum, audita voce Dei, statim Adam fidelem se ostendit, et Deum, ut supremum Dominum, et legislatorem cognovit : ergo verisimile est Adam semper retinuisse fidem ejus, et cum illa, quamvis sine charitate, de Paradiso exiisse.

22. *Ad Augustinum in num.* 5. — Alia vero loca Augustini, quæ ibi citavimus, non solum non contradicunt : verum potius confirmant generalem expositionem datam. Nam Augustinus non est sibi contrarius, et ubi ex professo rem tractat, declarat, Adam non per errorem infidelitatis, sed alio modo fuisse deceptum : ergo quando in Psalm. 68, dicit, quod Lucifer seduxit Adam, loquitur de alio modo practicæ seductionis. Cum vero 14, de Civit., capit. 17, generatim, seu in plurali dicit, *primos parentes expertos esse, quid infidelitas et inobedientia nocerent :* non idcirco tribuit utrumque defectum utrique parenti, sed hoc relinquit explicandum juxta doctrinam, quam prius tradiderat, unde cum partitione accommodata intelligendum est. De appetitu autem similitudinis Dei jam dictum est potuisse sine infidelitate haberi. Unde obiter constat falsum esse quod quidam dixerunt Adamum peccatum idololatriæ commisisse : nisi metaphorice id dictum intelligatur. Illa enim sententia tribuitur Augustino in libro Quæst. novi et veteris Testamenti, qui Augustini esse non creditur : sed quicumque fuerit auctor illius operis videtur per quamdam metaphoram sumpsisse illam sententiam ex Augustino, Conc. 2, in Psal. 70, circa illa verba, *Deus quis similis tibi?* dicente, Adam voluisse sub nullius potestate esse : et ita fieri sicut Deus. Hoc enim non formaliter voluit, neque pro Deo coli, aut adorari concupivit : et ideo non commisit speciale peccatum idololatriæ : licet per metaphoram dici possit id commisisse eo modo, quo Paulus ad Philip. 3, dixit : *Quorum Deus venter est.*

23. *De tertio puncto in num.* 1, *post superbiam alterum Adæ peccatum fuit inordinatus amor uxoris.*—Ultimo colligitur ex dictis quodnam fuerit secundum Adæ peccatum. Jam enim ostensum est, non fuisse infidelitatem, neque peccatum habens malitiam proprie contrariam fidei, aut præcepto ejus : relinquitur ergo, ut secundum ejus peccatum fuerit inordinatus amor ad uxorem. Ita sumitur ex Augustino, in d. lib. 14, de Civit., c. 11, et l. 11, Gen. ad lit., cap. 42, ubi ait, Adam comedisse de ligno ut complaceret uxori : ergo præcessit nimia benevolentia uxoris antequam de ligno comederet, et hanc sententiam a fortiori amplexus est Scotus : nam quia in Adamo peccatum superbiæ non agnovit, ideo dixit primum peccatum Adami fuisse inordinatum amo-

rem uxoris. Secundum est autem inordinationem talis amoris satis intelligi, aut explicari non posse, nisi per aliquem effectum alteri præcepto contrarium. Nam amor uxoris de se bonus est : supponimus enim non fuisse ex aliquo pravo motivo, sed ex naturali debito ad uxorem, ut sociam a Deo datam, et ex propria carne formatam, et multis naturalibus donis a Deo ornatam : ille ergo amor de se non erat inordinatus. Nec etiam per solam intensionem inordinatus fuit, quia si actus est bonus, intensio ejus non est mala, nec alicui præcepto divino contraria.

24. Tunc ergo amor uxoris nimius, et inordinatus ostenditur, quando est causa, aut ratio transgrediendi voluntatem Dei, ne uxor contristetur, quia tunc jam diligitur uxor appretiative magis quam Deus. Sic ergo Adam nimium dilexit uxorem, quando ex affectu uxoris aliquam naturalem, seu divinam obligationem transgredi cœpit. Prima obligatio Adami postquam Eva illum ad comedendum invitavit, fuit gravissime illam reprehendere, eo quod ausa fuerit fructum arboris contingere, et quod verbis serpentis fidem adhibuisset, et quod se ad peccandum invitare auderet. Tenebatur ergo, et ex officio tanquam caput ejus, et ex charitate Dei, et ipsius uxoris illam corrigere, et ad pœnitentiam, ac emendationem delicti exhortari. Hoc autem facere omisit, in quo primum cœpit ostendere inordinationem amoris circa illam. Unde dici potest secundum peccatum Adami quoad propriam, et formalem militiam fuisse omissionis debiti officii erga uxorem, quia (ut dictum est) illam non correxit : imo ita blande et remisse cum illa se gessit, ut ejus delectum approbasse videretur. In hoc ergo sensu dicimus inordinatum amorem uxoris fuisse secundum peccatum Adami, non solum internum, sed etiam externum, quod et a peccato superbiæ, et ab inobedientia comedendi de ligno vetito distinctam malitiam habuit.

25. *Tertium Adami peccatum.* — Unde tertium peccatum Adæ recenseri potest, quod de ligno vetito comedit : et hoc quasi per antonomasiam lapsus Adæ vocatur, quia per illud totum genus hamanum cecidit : et ita de illo specialiter loquitur Apostolus ad Rom. 5, cum dicit : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt,* et similiter inferius nomine inobedientiæ illud peccatum intelligit, cum dicit : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi : ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* In illo autem peccato plures malitiæ distingui solent, ut gulæ, furti, inobedientiæ, de quibus supra diximus. Et licet probabile sit illam inobedientiam non fuisse formalem, id est, ex directa intentione non obediendi Deo, nec ex proprio contemptu præcepti ejus : nihilominus censeo illam fuisse specialem malitiam distinctam ab aliis, quia ex principali intentione Dei præcipientis illa prohibitio posita fuerat ad subjectionem profitendam, et quasi per modum tributi impositi in recognitionem divini dominii. His addit S. Augustinus, in Ench., cap. 45, malitiam homicidii, *quia homo semetipsum præcipitavit in mortem, et fornicationis spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est,* et avaritiæ, *quia plusquam illi sufficere debuit appetivit.* Sed hæc sunt partim metaphorice dicta, partim vero declarant circumstantias, quæ potuerunt peccatum illud notabiliter aggravare intra eamdem speciem, quia sint generales, quamvis probabile sit illam de homicidio fuisse specialem.

26. *Peccatum aliud notatur in Adamo, et quomodo intelligendum.* — Præter hæc peccata solent alia Adamo tribui. Unum est in eo quod illud peccatum existimavit esse veniale, ut ex Augustino diximus. Sed si per *veniale* nihil aliud intellexit nisi esse aliquo modo excusabile apud Deum, ac propterea aliquo modo venia dignum, seu facile remissibile, ut supra explicuimus : non fuit illa magna culpa, quamvis audacia peccandi sub illa specie peccatum ipsum aggravare potuérit : si autem proprie, et rigorose de peccato veniali intelligatur, et talis error (de quo non constat) in Adamo admittatur, esse potuit error humanus sine lapsu in fide, existimando materiam esse levem, et ex circumstantia complacendi uxori fieri leviorem, ac proinde potuisse a mortali culpa excusari.

27. *Item aliud.* — Aliud Adæ peccatum fuisse creditur dubitasse de sensu comminationis Dei, eo quod videret uxorem per esum ligni non fuisse mortuam. Et fortasse hoc vocavit sacrilegium Augustinus, in dicto c. 45 Enchiridii dum ait : *In illo peccato uno fuisse sacrilegium, quia Deo non credidit.* Non enim videtur in verbo *non credendi* propriam infidelitatem intellexisse, quia hoc non consonat doctrinæ ipsius in aliis locis, ut vidimus : ergo sacrilegium vocare videtur, quia noluit verba Dei simpliciter, sed in sensu suo accipere, ut

licentiam peccandi assumeret. Verumtamen de hac circumstantia idem, quod de præcedenti sentio, quia non oportet (ut supra dixi), ut Adam dubitaverit de veritate : imo nec de proprietate verborum Dei, sed de tempore, et modo executionis eorum, et an irrevocabilis, vel irremissibilis esset, vel si existimavit illud peccatum esse proprie veniale, potuit etiam sine errore contra fidem, credere non fuisse dignum morte, nec de illo fuisse Deum locutum, sed de tali manducatione, quæ, et gravior esset, et minus esset excusabilis. Atque ita in illo objecto per se spectato, nec sacrilegium, nec alia malitia specialis apparet, quamvis illa cogitatione, vel fiducia uti, ad licentiam peccandi sumendam, non parum augere potuerit peccandi modum, et inobedientiam intra speciem suam. Unde fortasse Augustinus in generali, et quasi metaphorica significatione nomine *sacrilegii* usus est. Vel certe (quod pro aliis locis etiam aliorum Patrum notari potest) ibi loquitur Augustinus simul de peccato Adæ et Evæ, sub nomine, seu collectione unius primi peccati : et ita illud qualecumque sacrilegium non credendi propter Evam, et non propter Adam adjungi potuit. Sicut ibidem Augustinus ait integritatem mentis humanæ serpentina suasione fuisse corruptam.

28. *Item aliud quod tamen expenditur. — Ultimum peccatum quod in Adam notatur. — Quid de illa sententia. — Si Adam non se excusasset, a Paradiso non exulasset. — Non est Augustinus. Nec Laurentius Justinianus.* — Aliud peccatum Adami fuisse dicitur nimia cupiditas et curiositas experiendi, quid lateret, in fructu prohibito. Tamen hoc etiam non apparet speciale peccatum. Nam si illa cupiditas consideretur, ut præveniens consensum liberum per motum aliquem provenientem a fomite jam inordinato per peccatum superbiæ, sic non fuit novum peccatum. Si autem illa curiositas spectetur, ut consummata per consensum, sic non fuit consummata, nisi per liberam voluntatem comedendi ex ligno prohibito : et consequenter non fuit distinctum peccatum, sed ad summum, addit peculiare motivum ejusdem peccati, quod potuit quidem aliquantulum illud aggravare, non tamen addere novam speciem malitiæ saltem gravem. Tandem additur aliud peccatum ab Adamo commissum, quando peccatum suum excusavit, quod aliqui ita exaggerant, ut scelera tam et impiam excusationem vocent, eo quod Deo imputare voluerit, quod ei dando sociam, occasionem peccandi præbuisset. Et Gregorius quidem, libr. 4, Moral., cap. 28, alias 25, et libr. 22, cap. 9, alias 13, indicat illam excusationem ex superbia fuisse, et per illam atrociorem fuisse factam priorem culpam. Et Augustinus 14, de Civitat., cap. 14, ostendisse, dicit, Adam superbiam, *quia voluit culpam suam in mulierem referre.* Unde indicat excusationem illam fuisse indicium gravioris, et adhuc permanentis superbiæ, ac subinde fuisse culpabilem, quatenus est ex superbia profecta. Et ita non videtur novam speciem peccati addidisse, sed primum peccatum superbiæ auxisse, et quodammodo iterasse. Referri tandem solet ex Augustino hæc sententia, quod *Si Adam non se excusasset, sed potius se accusasset, a Paradiso non exulasset,* quæ habetur in quodam sermone, qui olim erat 19, de Sanctis, nunc autem rejectus est in appendicem, estque septuagesimus quintus, quia non creditur esse Augustini. Tribuitur etiam illa sententia Laurentio Justiniano, in libr. de Triumph. Christi agone, cap. 21, sed immerito, et in rigore non est solida sententia illa, quia si Adam in Paradiso pœnitentiam egisset, et se accusasset, licet recuperasset gratiam, non tamen originalem justitiam, et consequenter nec intra Paradisum habitare permitteretur.

CAPUT V.

QUIS GRAVIUS PECCAVERIT, ADAM, AN EVA.

1. *Quadruplex comparatio inter peccata Adami et Evæ proponitur. — Quoad quartam comparationem communior resolutio.* — Hæc comparatio fieri potest primo inter singula peccata ejusdem speciei, quæ illi homines commiserunt, quis eorum in tali specie gravius peccaverit : secundo in peccatis specie diversis, quis turpius deliquerit : tertio in numero peccatorum, quis plura peccata commiserit : quarto denique absolute et simpliciter, omnibus pensatis, quis eorum gravius peccaverit. Et in hoc posteriori sensu solet hæc quæstio tractari. In qua communior sententia est Evam gravius peccasse Adamo. Ita docet D. Thomas 2, 2, quæst. 163, art. 4. Inclinat Scotus, in 2, distin. 21, quæst. 2, artic. 3, licet distinctione utatur. Plures vero adhibet Bonaventura in 2, distin. 22, art. 1, quæst. 3. At vero Richardus, artic. 1, quæst. 3, diserte dicit, quod omnibus pensatis, mulier gravius peccavit. Et idem habet Ægidius, quæst. 1,

art. 3, consentit Pererius, lib. 6, in Genes., disput. de Gravit., peccati primorum parentum, quæst. 2. Et principalis auctor hujus sententiæ videtur fuisse Chrysostomus; nam homil. 7, ad pop., versus finem, ita ponderat verba illa Dei, *Adam ubi es? Considera quia non Evam vocavit, non vocavit serpentem : sed qui omnium levissime peccaverat, hunc ad judicium primum accersit, ut ab eo incipiens, qui aliqua potest venia potiri etiam in eam, quæ multum peccaverat mitiorem ferat sententiam,* etc. Similem sententiam habet Epistol. 3 ad Olympiadem, ait enim, Evam majori mœrori addictam fuisse, quia gravius peccaverat : *Et quidem,* inquit, *usque eo gravius, ut Adæ peccatum cum hujus peccato collatum, ne peccatum quidem existimetur.* Et rationem reddit, *quia vir non est seductus, sed mulier, quæ in fraudem impulsa fuit, ac Dei legem violavit, et sibi, et marito venenatum poculum temperavit.* Idem fere repetit super Psal. 6, non longe a principio.

2. *Oppositum sentit Cajetanus et Bellarminus.*—Nihilominus contrariam sententiam docuit Cajetanus, Genes. 3, circa illa verba, *Tulit de fructu arboris, et comedit,* ubi plus justo peccatum Evæ extenuat. Eademque sententia longe aliter, et melius explicata placuit Bellarmino, lib. 3, de amissione Gratiæ, cap. 9. Et movetur imprimis auctoritate Ambrosii, libr. de Institution. Virginis, cap. 4, ubi multis titulis præfert, et exaggerat paccatum Adæ. Primo, quia vir erat fortior fœmina, et ideo minorem excusationem habet. Secundo, quia mulier ab altiore creatura seducta est, scilicet a dæmone per serpentem, vir autem ab inferiori, scilicet fœmina. Tertia, quia Adam gravius punitus est, nam ei dicitur, *Terra es, et in terram ibis,* uxori autem, *In dolore paries filios,* etc. Quarto, quia Adam immediate a Deo ipso præceptum acceperat, uxor vero per virum, et alia similia considerat, quæ moraliter magis, quam rigorose dicta sunt, et hujus sententiæ fuit etiam Anastasius Synaita, l. 19. Exaemeron, circa medium, ubi plures alias conjecturas adducit non magni momenti. Verumtamen ad ferendum absolutum judicium in hac causa oportet prius sigillatim discurrere in particulari per tres comparationes in principio propositas : nam ex variis opinionibus circa illas, et ex judicio illarum pendet totius negotii absoluta resolutio.

3. *Fit comparatio quoad primum peccatum.* — Primum ergo peccatum utriusque parentis in specie, et objecto similitudinem habuit : in circumstantiis vero potest excessus, et defectus utrinque considerari : et ideo in hoc primo peccato præcise, æqualitas fuisse videtur. Ita significavit Augustinus, lib. 11, Gen. ad litt., cap. 35, dicens : *Evam peccasse impari sexu, pari facto,* id est, pari superbia, utique quantum ad speciem peccati, et quoad similitudinem Dei, ac excellentiam ab utroque concupitam, ut idem Augustinus declarat, cap. 34, et indicat lib. 14, de Civit., cap. 11, 13 et 14. Quoad circumstantias vero et modum appetendi illam excellentiam, mutuus excessus secundum diversas rationes intervenisse videtur. Nam utriusque parentis superbia considerari potest, vel præcise, ut in utroque fuit primum peccatum, in primo signo per inconsiderationem commissum ante propriam deceptionem, et omnem aliam pravam affectionem. Atque hoc modo culpabilior videtur fuisse superbia Adami ; tum quia majore erat præditus cognitione et virtute, et ideo facilius potuisset resistere et attendere ; tum etiam, quia majori obligatione tenebatur, cum esset caput, et ratione etiam sexus deberet esse constantior ; tum denique, quia quoad superbiæ motum vehementior fortasse fuit, quia major etiam fuit persuasio, et inductio fœminæ per tentationem immediate a dæmone visibiliter factam, quam Adami per mulierem. At vero si superbia illa consideretur, ut perseverans in progressu peccandi, videtur tandem multo gravior in Eva fuisse, ut ex sequenti puncto patebit.

4. *Quoad secundum peccatum.* — Secundum peccatum in Eva fuit infidelitas, ut supra vidimus, quæ si fuit formalis per propriam hæresim, ut multi volunt, illa sufficit ad ostendendum simpliter gravius peccasse Evam, quam Adamum, de quo multo probabilius est in talem errorem non incidisse. Verumtamen etiamsi absque propria hæresi culpabiliter decepta fuerit Eva credendo verbis serpentis, illud peccatum per se est satis grave, et ex illo ulterius colligitur auctam fuisse superbiam Evæ. Quia excellentiam, quam simplici affectu prius appetierat, post illam credulitatem cœpit efficaciter intendere : nam propter illam consequendam divinum præceptum transgredi voluit. Atque ita D. Thomas, in 2, dist. 22, quæst. 1, art. 3, inde colligit gravitatem peccati Evæ : *Quod ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit.* Sic ergo tam in primo, quam in secundo peccato gravius peccans invenitur Eva, quam Adam. In primo quidem, quia ille excessus in modo superbiendi pejor fuisse videtur, et majoris inordinationis in Eva, quam

in Adamo: unde etiam auxit inobedientiam ejus, ut statim videbimus. In secundo item peccato plane excessit, quia in viro non fuit illa deceptio per quam verba serpentis vera esse crediderit, ut jam ostendimus. Unde secundum peccatum Adæ, quod in nimio amore uxoris cum defectu corripiendi illam positum fuit, ut diximus, comparatum ad falsam Evæ credulitatem multo levius fuit; tum ex specie sua, et objecto, ut per se constat, tum etiam ex modo peccandi, quia majori concupiscentia, et quasi connaturali inductus fuit Adam, Eva vero ex sola superbia cum negligentia valde culpabili seducta est. Et præterea etiam in ipsa Eva nimius amor viri considerari potest, ideo enim ipsum ad comedendum invitavit, quia eum valde diligebat. Nam ob eam causam voluit fructum illum cum ipso communicare. Quia vero illa in hoc, ex errore procedebat fere sine ullo excessu in amore viri, potuit illam ad comedendum invitare, et ideo in hac parte multo major excessus viri, quia sciens et videns, ut Augustinus ait, propter amorem uxoris Deum offendit.

5. *Quoad tertium peccatum.* — Tertium utriusque peccatum fuit inobedientia comedendi ex fructu prohibito, ut supra declaratum est. In quo etiam invenitur inæqualitas in objecto, et specie peccati, tam in specie gulæ, quam in specie furti, seu rapinæ, si in illo actu secundum propriam et specificam malitiam fuit, et idem est de malitia inobedientiæ: nam præceptum sub eadem ratione, et æqualiter utrique impositum fuit, et quod DEUS immediate illud promulgaverit soli Adæ, Evæ autem per Adamum, non refert ad augendum, vel minuendum peccatum, quia respectu utriusque erat præceptum mere divinum, et æquali certitudine tenendum. Nihilominus tamen illud peccatum ex generalibus circumstantiis dictis, in Adamo gravius fuit, quia ob virilem conditionem, et majorem sapientiam poterat, et debebat esse constantior, et quia caput et gubernator erat, majori obligatione ad id tenebatur. Nam licet idem præceptum ex parte Dei, vel Ecclesiæ, verbi gratia, Prælato, et subditis æque proponatur: nihilominus ex conditione, seu ex capacitate personæ potest unam magis obligare, quam aliam.

6. *Progreditur comparatio quoad idem tertium peccatum.*—Aliunde vero hoc ipsum peccatum ex motivo peccandi gravius fuit in Eva, quam in Adamo: nam Eva comedit ex motivo consequendi excellentiam, quam appetebat: Adam vero non ex intentione superbiæ, sed solum ex passione et fragilitate animi, ut uxori condescenderet, comedit. Unde colligit divus Thomas supra, etiam hoc peccatum fuisse simpliciter gravius in Eva, quia peccatum magis aggravatur ex motivo, quam ex aliis circumstantiis: quia finis potissima circumstantia est moralium actuum. Conjectari etiam potest, Evam cum majori libertate et voluntate comedisse, quia non ita ferebatur ex passione sensibili, sicut Adam. Nam iste fere coactus timore displicendi fœminæ: illa vero valde voluntarie ex solo affectu superbiæ, et ex cæcitate mentis, quam inde contraxerat, præceptum transgressa est. Dicere autem potest aliquis, Evam etiam fuisse ductam ex sensibili concupiscentia gustandi fructum, qui jam pulcher oculis apparuerat. Verumtamen hoc per comparationem ad Adamum parum potuit diminuere culpam, cum potuerit eadem concupiscentia in Adam inveniri; sicut etiam e contrario aliqui ponderant in peccato Adami majorem gravitatem ex motivo curiositatis, quam habuit experiendi, quid in illo fructu lateret. Sed non est, cur credamus, Evam in similem curiositatem non incidisse: imo fortasse illam habuit deteriorem: nam illa cupiebat experiri, quod non credebat: Adam vero quod ignorabat, vel ad summum de quo dubitabat, seu dubitare potuit sine infidelitate, aut errore, ut jam dictum est.

7. Ultra hæc vero considerari potest in hoc peccato, quædam circumstantia personæ Adami, quæ in Eva inventa non est. Nam Adam comedendo peccavit, non tantum, ut privata persona: sed etiam ut caput generis humani: Eva vero solum ut privata persona comedendo deliquit, et ideo peccatum Adæ totum genus humanum infecit, et gratia Dei, justitia originali, immortalitate corporis, aliisque bonis privavit. Eva autem sibi soli nocuit: nam licet ipsa peccasset, posteri eorum bona illa non amitterent, nec peccatum originale incurrerent, ut in propria materia latius dicetur. Ex hac ergo parte videtur peccatum Adæ fuisse multo gravius, quam Evæ, quia ex nocumento proximi peccatum aggravatur, illud autem nocumentum gravissimum fuit, et quodammodo infinitum: unde videri potest peccatum Adæ ratione illius circumstantiæ non solum illud unum peccatum Evæ, sed etiam omnia ejus peccata simul sumpta excessisse.

8. In hoc vero duo consideranda sunt: unum est nocumentum non aggravare peccatum, nisi sit prævisum. Incertum autem est utrum Adam præsciverit nocumentum illud,

quod toti posteritati imminebat, si ipse peccaret, quia non est certum, an præsciverit pactum, seu conditionem in illis verbis : *In quacumque die comederis, morte morieris*, inclusam, non solum ipsius personam, sed etiam in ipso omnes ejus posteros comprehendisse, et ideo incertum etiam est an ex illa circumstantia peccatum Adæ gravius fuisset. Nos autem in superioribus diximus probabilius esse habuisse Adam notitiam divini pacti, et status, ac conditionis personæ suæ, ideoque non dubitamus, quin ex eo capite peccatum Adæ multum fuerit aggravatum, et ita loquuntur communiter doctores eam circumstantiam numerantes, inter eas, quæ peccatum Adæ gravius reddiderunt, quod indicavit D. Thomas, 2, 2, q. 163, art. 3, ad 2, et 3 part., quæst. 2, art. 2, ad 2, et Bellarminus, lib. 3, de Amission. Gratiæ, cap. 9, et Pererius, dicto lib. 6, quæst. 1, de hac re. Nihilominus tamen ex hoc inferri non potest, Evam minus peccasse, quia non fuit ipsa ab eadem gravitate immunis. Nam licet ipsa sua propria transgressione, et comedendo de ligno vetito posteritati non nocuerit : nihilominus inducendo Adamum, ut comederet, fuit causa ejusdem nocumenti, quia fuit causa peccati Adæ, et fortasse non minus, vel paulo minus, quam Adam malitiam illam participavit. Nam licet Adam efficacius, et propinquius nocumentum illud nobis intulerit, nihilominus ipsa prior causa, et sub ea ratione principalior illius nocumenti fuit, propter quod dicitur Ecclesiastici 25. *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur*. Sicut Augustinus, in Psalm. 63, dixit Judæos non minus peccasse occidendo Christum lingua, petendo a Pilato, ut crucifigeret eum, quam ipsum Pilatum, vel alios præcepto, et opere crucifigentes ipsum : igitur in hac ipsa gravitate parva est, vel nulla differentia.

9. *Quoad quartum peccatum.* — Quarto loco inter peccata Evæ supra posuimus peccatum scandali, quod invitando et inducendo virum ad comedendum commisit : in quo non est dubium, quin gravissime peccaverit : et in hac gravitate videtur simpliciter excedere ipsum Adamum, quia ille nec aliud illi simile, nec etiam dissimile, et æquivalens commisisse videtur, quo possit illa gravitas compensari, ut ex numeratione peccatorum utriusque parentis supra facta, facile intelligi potest. Sed forte quis dicet, huic peccato Evæ comparari posse peccatum Adæ, quod comisisse diximus non corripiendo, neque instruendo Evam, prout ex charitate et officio tenebatur : nam ejusdem fere malitiæ est, non corripere proximum, cum quis tenetur, et illum ad peccandum inducere, eo vel maxime quod Adam etiam suo exemplo scandalum Evæ intulit, eamque in suo peccato, et malo proposito confirmavit. Respondemus, probabiliter quidem hoc dictum esse : nihilominus tamen, et longe gravius fuisse scandalum Evæ, quia causa fuit omnium peccatorum Adæ, et ita totam illorum gravitatem participavit, et quodammodo suam fecit, et præterea facta illa comparatione inter illa duo peccata, relinquitur infidelitas Evæ, in qua tota superavit Adamum : nam si quæ fuit in Adamo deceptio, vel non fuit peccatum a reliquis distictum, vel fuit levissimum comparatione deceptionis Evæ, ut præcedenti capite satis declaravimus. Denique se excusando uterque aliquo modo deliquit, et in hoc non solum similes, sed etiam æquales fuisse videntur. Nam inæqualitas, quæ consideratur ex parte Evæ, quia planius confessa est suum peccatum, dicens : *Serpens decepit me*, parvi momenti mihi esse videtur : quia per illa verba noluit ipsa confiteri speciale peccatum, sed aliud excusare : nam deceptionem tunc non credebat esse accusandam, sed potius esse excusatione dignam. In illo ergo peccato vel nulla, vel parva fuit diversitas.

10. *Concluditur pro communiori resolutione n. 1, posita, discurrendo per comparationes initio capitis notatas.* — Quapropter pensatis omnibus, Evam gravius peccasse invenimus. Quia in numero peccatorum plura peccata principalia, ut sic dicam, et omnino distincta comisit Eva, quam Adam : nam Eva quatuor, vel quinque commisit, scilicet superbiam, infidelitatem, inobedientiam, scandalum, quibus etiam addi potest excusatio : nam si quæ alia numerantur, vel non sunt peccata, ut illa omnia, quæ superbiam antecessisse putantur, ut supra declaravi : vel in prædictis continentur, ut gula et similia. In Adamo vero juxta ea, quæ circa testimonium Pauli diximus, tantum possunt quatuor numerari peccata, scilicet, superbia, nimius amor uxoris, inobedientia et excusatio peccati : nam licet aliqui plura ei imponant, aliqua immerito ei tribuunt, ut infidelitatem, vel idololatriam : alia a prædictis non sunt distincta, ut curiositas, læsio proximi, aut siquid est simile, ut satis jam explicatum est. Igitur casus Evæ quoad numerum peccatorum major fuit, quam lapsus Adæ, et hinc ulterius concluditur, omnibus pensatis, gravius deliquisse. Nam in peccatis similibus in

specie, ut fuerunt superbiæ, inobedientiæ et excusationis quoad circumstantias invenitur, vel æqualitas, vel parva differentia, in qua plura sunt, quæ aggravent peccata Evæ saltem quoad superbiam, ut declaratum est. Inter peccata vero specie differentia, ut infidelitas, vel excessus in amore uxoris, multo gravior fuit Evæ culpa: et ultra hæc addit Eva inductionem mariti, quæ proprium et gravissimum peccatum ejus fuit: ergo simpliciter illa gravius peccavit. Atque ita sententia Chrysostomi et D. Thomæ simpliciter præferenda est. Sententia vero Ambrosii tantum secundum quid, seu juxta aliquas circumstantias, et peculiarem considerationem interpretanda est.

CAPUT VI.

UTRUM PECCATUM PRIMORUM HOMINUM FUERIT OMNIBUS GRAVIUS.

1. *Responsio D. Thomæ bipartita.* — Hanc comparationem proponit divus Thomas 2. 2, quæst. 163, art. 3, et in summa respondet, peccatum primorum parentum simpliciter non fuisse gravissimum: quia in aliis hominibus fuerunt peccata in speciebus suis graviora. Majora enim peccata sunt odium Dei, hæresis desperatio, formalis contemptus Dei, vel superbia (ait D. Thomas) qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia, vel inobedientia primorum parentum. Secundum quid autem, seu ex circumstantiis ait D. Thomas, peccatum primorum parentum habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Quæ resolutio communiter recepta est ab interpretibus D. Thomæ, et ab scholasticis in 2, disp. 21, ubi specialiter Richardus, art. 3, q. 2, illud comparat cum peccato Luciferi, et cum peccato Judæ, et utrumque horum putat fuisse gravius simpliciter, licet secundum quid peccatum Adæ excesserit, et idem fere habent Bonaventura, art. 3, quæst. 3, et Ægidius, quæst. 2, art. 2, Scotus et Durandus, aliique, et Alensis, 2 part., quæstion. 103, membr. 3.

2. *Contra primam partem responsionis objicitur.*—Verumtamen circa utramque partem aliqua notanda sunt: circa primam de gravitate specifica, seu essentiali, non est dubium quin peccata primorum parentem non attigerint supremam speciem malitiæ, quæ in actibus humanis esse potest, imo plura alia peccata esse in speciebus suis graviora, ut evidenter probant exempla supra posita, supposita doctrina, quam de peccatis primorum parentum tradidimus. Potest tamen hic moveri dubium, quomodo hinc concludat D. Thomas, quod licet peccatum Adæ fuerit secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter. Nam ad judicandum de gravitate simpliciter alicujus peccati non est tantum species ejus consideranda, sed adjunctis, et ponderatis simul omnibus circumstantiis. Unde fieri potest, ut peccatum levius in malitia specifica simpliciter sit gravius secundum moralem æstimationem, quam peccatum gravioris speciei, propter varias circumstantias, ut adulterium contra personam regis majus peccatum est, quam homicidium vulgaris hominis: ergo quamvis peccatum Adæ in specie non fuerit gravissimum, potuit nihilominus ex circumstantiis ita crescere, ut non tantum secundum quid, sed etiam simpliciter excesserit omnia alia peccata, etiam in suis speciebus graviora.

3. *Occurritur objectioni, juxta quamdam doctrinam.*—Hæc objectio pendet ex alia quæstione, quæ tractatur 1, 2, quæst. 73, et aliquo modo philosophiam attingit, scilicet, an individuum inferioris speciei, propter differentiam individualem, et accidentia possit esse melius, vel gravius quam individuum perfectioris speciei: vel etiam utrum possit species contenta sub inferiori genere, et in eo magnam perfectionem habens esse perfectior quam infima species supremi generis. Partem enim negantem aliqui probabiliter defendunt, juxta quorum sententiam objectio expedienda est, negando assumptum, et consequenter dici potest D. Thomam, in loco citato, prædictæ favere sententiæ, et secundum illam fuisse locutum. Quia vero nunc nolumus de illa opinione ferre judicium, nec illam quæstionem definire, sed in materiam de peccatis remittere, ideo respondemus aliter D. Thomam interpretando. Nam particula illa, *simpliciter*, duos potest habere sensus: unus est, ut significet omnibus pensatis, omne peccatum esse, vel non esse simpliciter gravius. Alius est, ut solum significet tale peccatum in potissima malitia sua, eique maxime propria et essentiali, quæ veluti per antonomasiam dicitur malitia ejus simpliciter in ea esse, vel non esse gravissimum. D. Thomas ergo in hoc posteriori sensu dixit peccatum primi hominis non fuisse gravissimum simpliciter, id est, in potissima, et essentiali malitia sua, respectu cujus accidentalis malitia ex circumstantiis sumpta secundum quid dicitur. An vero illud peccatum pensatis omnibus fuerit gravissimum, nec ne, utique in

ordine ad demeritum, seu meritum pœnæ, non videtur D. Thomas tractasse, aut definiisse, quia res valde occulta est, in qua vix potest etiam per conjecturam ferri judicium, ut sequenti puncto amplius patebit.

4. *Circa secundam partem responsionis divi Thomæ recensentur, imprimis sex circumstantiæ peccatorum in Adamo et Eva.*—Circa alteram vero partem de gravitate ex circumstantiis sumpta, non est dubium, quin multæ conditiones aggravantes peccatum in persona Adæ, (et idem est cum proportione de Eva), concurrerint, quas sub perfectione status D. Thomas comprehendit. Distinctius autem magisque in particulari eas considerat Augustinus variis in locis. Primo ex parte intellectus Adæ, quia erat sapientissimus, et decipi ante peccatum non poterat, cum tamen considerare, quidquid ad non peccandum necessarium erat, vel utile, facillime posset. Secundo ex parte voluntatis, quia magna libertate, et sine passionum perturbatione consensit. Tertio ex parte materiæ, quia præceptum Dei erat de re facili, et quæ absque ullo incommodo custodiri posset, ut late expedit Augustinus 14, de Civit., cap. 12 et sequentibus. Quarto ex divinis beneficiis, quibus homo in eo statu fruebatur. *Quanto enim homo magis fruebatur Deo, tanto majori impietate dereliquit Deum*, ut dicit Augustinus 21, de Civit., cap. 12. Quinto hinc accessit illi peccato magna ingratitudo, quam ponderat idem Augustinus, lib. 14, de Civit., cap. 15. Sexto ponderat ibidem temeritatem quamdam et nimiam audaciam in peccando, ubi magna erat inobedientiæ pœna proposita. *Nam quis*, inquit, *explicet quantum malum sit non obedire in re facili, et tantæ potestatis imperio, et tanto terrendi supplicio*. Quibus omnibus addi solet circumstantia magni nocumenti universo generi humano illati, de qua in superiori capite satis dictum est.

5. *Dictæ circumstantiæ non æque applicantur illis peccatis.* Non est ergo dubium, quin hæc omnia adjuncta essentiali malitiæ peccati Adæ illud longe gravius reddiderint. Sed considerandum est in Adamo plura fuisse peccata specie diversa, præcipue tria, quæ supra declaravimus, circumstantias autem dictas, non omnibus æqualiter accommodari: nam priores, in quibus perfectio intellectus et immunitas ab omni passione præcipue ponderantur, in primo peccato superbiæ considerari debent: nam post illud statim rectitudo justitiæ amissa fuit, et inordinata concupiscentia cœpit obscurare intellectum et inclinare voluntatem, et inde potuerunt aliquantulum diminui sequentia peccata: e contrario vero tertia et sexta circumstantia maxime ad transgressionem præcepti non comedendi de ligno prohibito accommodantur, et maxime propria gravitas illius est, quæ ultimo loco ex magnitudine nocumenti proponitur. Quarta vero et quinta, quæ fere in unam ingratitudinem coincidunt, in omnibus peccatis inventa est, et quo plura multiplicabantur peccata, eo magis in posterioribus peccatis ipsa ingratitudo crescebat.

6. *Ex proxime notatis difficilis esse noscitur secunda pars dictæ resolutionis.*—Unde intelligi potest difficillimum esse in prædicta comparatione absolutum judicium ferre: quia non potest certo sciri, an in omnibus dictis circumstantiis, primi parentes omnes alios superaverint, neque etiam nobis constat quantum, ex aliis circumstantiis, lapsus ille primorum parentum diminui potuerit, ut, verbi gratia, quanta fuerit illorum inconsideratio, quæ consensum in primum peccatum antecessit, vel quantus fuerit conatus in ipso affectu peccandi; potuit enim esse remissus, quod multum peccatum diminuit, vel denique quantum ex parvitate materiæ intra latitudinem peccati mortalis potuerit illud peccatum allevari.

7. *Auctoris resolutio, si peccata primorum parentum cum peccatis Angelorum conferantur.* — Nihilominus tamen conjectura utendo dicere possumus si comparatio illa fiat inter peccatum hominum et Angelorum, simpliciter fuisse gravius Angelorum peccatum quam hominum, quia in specie superbiæ convenerunt, et in eo circumstantiæ fere omnes fuerunt in Angelo graviores, scilicet, materia ex parte excellentiæ concupitæ, sapientia et libertas ex parte personæ : præsertim in primo Angelo, qui nullo extrinseco suadente peccavit. Item ingratitudo post recepta majora beneficia. Major conatus in peccando, locus dignior, et quodammodo etiam tempus, quia Angelus citius peccavit : ac denique damnum magis irreparabile. Accessit etiam peccatum invidiæ, quod ex suo genere gravissimum est, et in Angelis, non vero in primis hominibus inventum fuit. Denique etiam in Angelis peculiaris inobedientia non defuit, et contra præceptum longe gravius. Quæ omnia ex supradictis de peccato Angelorum clara sunt. Unde sive singula peccata cum singulis similibus, vel æqualibus, sive una peccatorum collectio in multitudine et gravitate cum alia conferatur, semper lapsus Angelorum invenietur simpliciter major. At vero conferendo peccatum cum

peccatis aliorum solum dicere possumus, illud peccatum parentum fuisse adeo grave, ut regulariter ordinaria peccata hominum superet. Nihilominus tamen addendum est primo multos alios fuisse majores peccatores saltem propter multitudinem peccatorum. Secundo in aliquibus hominibus aliqua peccata simpliciter graviora fuisse, ut præcipue credi potest de Juda, et de peccato principum Judæorum Christum crucifigentium, ut ex Bernardo notavimus ad 3 par. div. Thomæ, quæst. 47, art. 6, in Comment. Et idem aliqui credunt de obstinatissimis hæreticis, ut Arrio, Luthero et similibus, quod mihi valde verisimile est.

CAPUT VII.

AN CONVENIENTER PRIMI HOMINES FUERINT A DEO PUNITI PROPTER SUUM PECCATUM.

1. *Enumeratio pœnarum primorum parentum et serpentis.* — Explicata culpa primorum parentum, dicendum breviter est de ipsorum pœnis, quæ Gen. 3, per difinitivam sententiam Dei, ejusque propriis verbis impositæ sunt. Cum enim in capite secundo unicam tantum pœnam Deus Adæ comminatus fuisset, scilicet pœnam mortis, dicens : *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.* Postea in cap. 3, post transgressionem plures pœnas ei imposuisse videtur, et quod magis mirandum est, non solum homines, sed etiam serpentem visus est Deus punire, et ipsis hominibus prius sigillatim imposuit distinctas pœnas, et postea unam communem utrique prædixit, scilicet mortem, et aliam intulit et executus est : nimirum perpetuam e Paradiso relegationem. Quæ omnia breviter explicanda a nobis sunt, quod non potest commodius fieri, quam singulas Dei sententias percurrendo et explicando.

2. *De pœna serpentis primum dubium. — An ipsi bruto vel dæmoni per illud tentanti inflicta sit. — Prima sententia.* — Primo ergo dixit Deus ad serpentem : *Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animalia, et bestias terræ, super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ. Inimicitias ponam inter te, et mulierem, et semen tuum, et semen illius, ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Circa quæ verba imprimis explicandum est, utrum ad ipsum animal visibile dicta sint, ita ut de ipso sint ad litteram intelligenda, vel potius de diabolo, ad quem ex intentione Dei loquentis dirigebantur. Prima sententia est verba illa pertinere ad verum animal serpentem, et illum fuisse a Deo maledictum in detestationem et abominationem peccati, cujus instrumentum suo modo fuerat, licet ipse non peccasset. Sicut etiam Deus maledixit terram propter peccatum Adæ. Ita indicat Didymus apud Lypomanum in Caten. Gen. 3, et Moyses Barcephas, lib. de Paradiso, par. 1, cap. 27, refert Ephrem idem docuisse, qui consequenter asseruit serpentem fuisse intelligentia præditum, et addit non fuisse animal reptile, sed pedes habuisse, et quadrupedem fuisse, sed propter peccatum illis fuisse privatum, et in reptile commutatum, virtute illorum verborum, *Super pectus tuum gradieris.*

3. *Improbatur hæc sententia, si ut verba sonant accipiatur.* — Sed hæc sententia in hoc sensu intellecta, quod Deus verba illa ad ipsum serpentem tanquam intelligentem dixerit, improbabilis est, quia brutum animal non erat capax intellectus, ut supra dictum est. Præterea improbabile est, Deum per illam maledictionem mutasse naturam illius animalis, aut mancum, et monstrosum illum effecisse : ita ut nunc non sit naturale serpenti carere pedibus, et super pectus reptare, sed esse effectum contra naturam ejus ex hominis peccato provenientem. Hoc enim, et a recta ratione, et a sincera fide alienum est. Quod vero dixit Didymus, serpentem licet haberet pedes, virtute dæmonis erectum ad loquendum cum muliere accessisse, et ideo jussum esse, ut in pectus, et ventrem caderet : quoad priorem partem accidere quidem potuit, sed incertum est : verumtamen illo etiam dato, probabile non est propter illam causam Deum dixisse, *super pectus tuum gradieris.* Quia si verba illa dirigerentur ad serpentem, nullum effectum, vel pœnam in eo habere potuissent, quia serpens tam ante, quam post peccatum habuit hanc naturalem conditionem super pectus gradiendi, et similiter virtute dæmonis non minus post peccatum, quam antea potest ad malefaciendum erigi, si a Deo permittatur. Nec enim per illa verba Deus privavit dæmonem naturali potestate, quam habet ad movendum localiter hæc animalia præter eorum naturam.

4. *Secunda sententia.* — Est ergo secunda sententia docens Deum per illa verba directe, et ex intentione locutum esse ad dæmonem, quamvis per quamdam metaphoram, seu accommodationem ad naturales proprietates veri serpentis miserum dæmonis statum explicaverit. Hæc est sententia D. Thomæ 2, 2, q. 165,

art. 2, ad 4, quam ex Augustino sumpsit, quem refert ex lib. 2. in Gen. contra Manich., cap. 17 et 18, et lib. 2. Genes. ad lit., cap. 36. Eamque sequuntur Beda in Exaem. et Rupertus, lib. 3, in Gen., cap. 18, et Hugo de Sancto Victore in Annot. in Genes., suo cap. 3, ubi inter alia ait : *Non serpens, sed qui in serpente latebat diabolus maledicitur : vocatur tamen nomine ejus, quia eum quasi tunicam induxerat ;* et infra : *et vocando eum attribuit ei illa, quæ sunt serpentis, et est historia metaphorica :* et eamdem sententiam communiter sequuntur expositores in Genesim. Solus Pererius, lib. 6, in Gen., disp. de Serpente, q. 4, in fine, aliqua ex parte contradicit. Ait enim maledictionem illam secundum historicum sensum ad verum serpentem pertinuisse : in sensu autem mystico, et a Deo principaliter intento ad diabolum esse referendam. Sed fortasse non re, sed in modo loquendi differt : opinor enim sensum illum de dæmone non esse dicendum mysticum, sed proprie litteralem, seu historicum, quamvis (ut dixit Hugo) sub metaphorica significatione fundata magna ex parte in proprietatibus veri serpentis, quas verba illa secundum corticem litteræ (ut sic dicam) proprie significant. Quod non obstat, quominus alter sensus a Spiritû sancto intentus litteralis sit, ut est vulgare in materia de sensibus Scripturæ.

5. *In gratiam prædictæ sententiæ explicantur verba, maledictionis ad serpentem.*—Et imprimis declaratur hoc ex initio ejusdem tertii capitis Genesis, *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ.* Nam illa verba in sensu proprio, et litterali de diabolo intelliguntur, ut supra diximus cum Augustino, lib. 11, Gen, ad lit., cap. 29. Quamvis secundum primam significationem verborum serpens proprie significet verum animal, quod propriam etiam calliditatem naturalem habet, quæ potuit etiam significare astutiam diaboli, qui, ut ait Augustinus, *In illo, et de illo agebat dolum :* et ideo propter diaboli astutiam serpens astutissimus dictus est, tanquam organum malignissimi dæmonis : sicut lingua dicitur prudens, quam vix prudens movet, et simili modo, quod ibi additur, *qui dixit ad mulierem* in eodem sensu ad dæmonem referendum est, ille enim erat, qui principaliter loquebatur, serpens autem tanquam lingua ejus : et similiter cum adjungitur, *cui respondit mulier,* relativum cui dæmonem principaliter refert, nec enim serpens verba intelligere poterat : nec credibile est Evam hoc existimasse, ut supra docui. Loquitur ergo Scriptura de dæmone, quasi vestito serpente : seu de serpente quasi informato pravo spiritu tanquam de uno supposito : sicut loquitur in aliis locis de viris, qui apparuerunt Abrahæ, Loth, et similibus. Igitur omnia, quæ de illo serpente, vel ad illum tanquam ad intelligentem dicuntur, in sensu proprio primario et historico intelliguntur dicta ad dæmonem sub illo latentem, quamvis allusionem aliquam, seu metaphoram contineant secundum materialem, ut ita dicam, significationem verborum, quæ in verum serpentem convenire potest.

6. *Deinde applicantur dæmoni.* — Sic ergo illa maledictio ad dæmonem facile refertur. Nam proxime ante illam præcessit responsio Evæ dicentis ad Deum, *Serpens decepit me:* quæ certe non intellexit verum animal serpentis ipsam decepisse, sed dæmonem : ergo cum subdit : *Et ait Dominus Deus ad serpentem, quia fecisti hoc, maledictus es,* etc., in eadem significatione ad serpentem locutus est. Non enim verus serpens : sed dæmon sub illo fecit illud, quod fuit maledictionis causa : ergo ad illum relata est principaliter, vel etiam omnino maledictio ; nec obstat, quod solum fit comparatio ad cætera animantia irrationalia : sic enim dixit Deus : *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ.* Nam hoc pertinuit ad dæmonis confusionem, quia servata proportione miserabilior et infirmior est quam bestiæ terræ, non in dignitate, seu potestate naturæ suæ, sed, ut in dicto lib. 2, contra Manich., dixit Augustinus, cap. 17, in conservatione naturæ suæ, ut D. Thomas legit, vel ut habetur in Plantini editione : *In conversationem naturæ suæ. Quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam.* Unde colligit per illam maledictionem, nullam novam pœnam dæmoni fuisse impositam, sed miserum ejus statum in reprehensionem et confusionem ejus ei fuisse objectum et commemoratum. Nam cum ei dicitur, *Quia fecisti rem hanc,* non significatur, causam damnationis, vel, ut ita dicam, essentialis maledictionis dæmonis fuisse, quod Evam deceperit. Nam ille actus in statu damnationis commissus non erat meritorius novæ essentialis pœnæ, fuit tamen dignus divinæ objurgationis et ostensionis perpetuæ inimicitiæ cum hominibus, quæ pœnam accidentalem non parum augere potuit. Addit vero Augustinus eam pœnam dæmonis esse indictam illis verbis, *Qua nobis cavendus est. Pœna enim* (inquit) *ejus est, ut in potestate habeat eos, qui Dei*

præcepta contemnunt. Hanc enim potestatem datam ei tunc esse Augustinus sentit, dum subdit: *Hoc enim explicatur his verbis, quibus in eum profertur sententia, et inde major pœna est, quia de hac tam infelici potestate lætatur.* Quomodo autem per illa verba hoc explicetur, Augustinus non declarat. Possumus autem dicere, dæmonem desiderando imperium et potestatem supra homines, eos ad peccandum induxisse, Deum autem ei maledicendo illi indicasse illam potestatem, et peccantium hominum societatem ad majorem ejus pœnam et ignominiam fuisse futuram, quia etiam hominibus abominabilis et horribilis factus est, plusquam omnes feræ et bestiæ terræ. Denique sic etiam verba illa secundum corticem litteræ accommodata serpenti, optime per metaphoram litteraliter ad dæmonem transferuntur. Nam serpens revera nihil fecerat propter quod propria maledictione dignus esset: tamen quia dæmon illo, tanquam instrumento usus fuerat per metaphoram dicitur maledictus inter bestias terræ, id est, horribilis et maxime fugiendus inter illas, quibus miser status dæmonis, et malitia ejus, ac potestas ad notandum significantur, ut explicatum est.

7. *Reliqua maledictionis verba dæmoni similiter accommodantur.* —Atque ad eumdem modum cætera subsequentia verba interpretanda sunt. Addit enim Deus : *Super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ.* Quæ verba materialiter ad verum serpentem applicata, satis per se clara sunt : nam, ut ait ibi Theodor. q. 34 : *Serpens nullum inde damnum accepit, cum hanc motus speciem a natura habeat.* Idemque cum proportione est de alimento terræ : neutrum ergo serpenti accessit ex peccato hominis ut propterea quasi in pœnam ipsius serpentis id dictum fuerit. Dictum est ergo ad significandum per illam metaphoram abjectam conditionem, et miserum dæmonis statum : dicitur enim : *Super pectus tuum gradieris. Quod in colubro animadvertitur* (ait Augustinus). *Et ex illo animante visibili ad nostrum invisibilem inimicum locutio figuratur.* Nomine *pectoris,* dicit, significari superbiam, *quia ibi dominatur impetus animi.* Hieronymus vero in quæst. Hebraic. dicit nomine *pectoris,* significari calliditatem, et versutias dæmonis. Nam in pectore veluti servantur fraudes et doli. Unde significatum est omnes gressus dæmonis esse nequitias, et fraudes. Quod vero additur : *Terram comedes omnibus diebus vitæ tuæ,* facilem, et quasi patentem habet metaphoram, vel quia dæmon vitiosis, et terrenis cogitationibus, et pravis actibus, ac peccatis hominum pascitur vel etiam quia homines peccatores, quasi cibus, et alimentum sunt ipsius dæmonis : nam et Petrus dixit : *Quia adversarius vester diabolus circuit quærens, quem devoret* 2, Petri 5. Homines autem peccando terra, et cinis quodammodo facti sunt. Sic exponit Greg. in Ps. 4. Pœnitenti., et consequenter de tempore hujus vitæ, usque ad consummationem sæculi exponit sequentia verba : *Omnibus diebus vitæ tuæ.* Quod etiam Augustinus, dicto c. 18, ita declarat, *id est, Omnibus diebus, quibus agis hanc potestatem ante ultimam judicii pœnam.* Hoc enim tempore dæmon quodammodo vivit, quia in hoc aere caliginoso libere quodammodo agere, et quasi officium Serpentis facere permittitur tentando, et spiritualiter occidendo homines, et ita aliqua ex parte nondum consummatam mortem secundam obtinuit, donec post diem judicii in infernum detrudatur.

8. *Verborum sequentium inimicitias ponam, etc., prima expositio. — Secunda expositio.* — Altera vero pars illorum verborum : *Inimicitias ponam inter te, et mulierem,* varias habet expositiones. Et imprimis secundum corticem litteræ de vero serpente accepta, significant illum esse infestum, et perniciosum hominibus, *et insidiari calcaneo,* quia cum in altiores partes non se erigat, in inferioribus, et terræ propinquioribus mordet : homo autem potens est caput ejus pede conterere, aut baculo si animadvertit. Qui sensus potuit quidem quasi obiter intendi, vel potius supponi : tum ad indicandum hoc etiam genus belli, seu inimicitiarum inter hominem, et nociva animalia ex peccato esse ortum ; nam antea omnia fuissent homini mansueta et subjecta ; tum etiam ad fundandam figuratam, seu metaphoricam locutionem. Nihilominus tamen, ut dixi, alius sensus altior fuit ad litteram, et principaliter intentus. Potest autem esse multiplex, unus est, ut nomine, *mulieris,* ipsa Eva intelligatur. Hunc indicat Hugo in adnotationibus ejusdem loci, dicens ibi insinuari, *quod Eva resipiscens pœnitentiam egerit.* Nam Eva per gratiam Dei pœnitentiam agendo , sicut in Dei amicitiam rediit, ita novas inimicitias cum dæmone contraxit, caputque ejus contrivit, idest, superbiam, vel pravas suggestiones et deceptiones ejus, licet dæmon calcaneo ejus, id est, omnibus vestigiis, vel finibus actionum illius insidietur.

9. *Proxima esposilio extenditur.* — Et hic quidem sensus est probabilis, si ad solam

Evam non limitetur, sed cum proportione ad quamcumque sanctam animam extendatur. Nam hoc exigunt illa verba : *Et inter semen tuum, et semen illius* nam semen diaboli, id est, Luciferi dici possunt reliqui dæmones, quos inductione sua, quasi in peccato genuit, vel intelligi possunt homines mali, vel pravi conceptus, quos in hominem immittit, cum illum tentat : semen autem mulieris dicuntur omnes filii Evæ, ex quibus multi sancti caput dæmonis conterunt, et licet ipse semper insidietur illis ab inferiori animæ parte, id est, appetitu sensitivo inchoando, tandem contra illum victoriam reportant. Et ita ipso Lucifero, ac sociis ejus invitis, homines sedes gloriæ, quas ipsi amiserunt, obtinebunt. Unde nomine *mulieris* recte etiam potest humana natura, seu genus humanum intelligi. Nam ex quo homo peccavit, inimicitiæ et bellum immane inter dæmonem, et hominem orta sunt, in quo bello nobilior pars hominum de potestate dæmonis triumphat, ejusque caput conterit, cum ipse semper insidietur calcaneo ejus. Nomine autem mulieris, potius quam viri humana natura significata est : *Quia homines non tentantur a dæmone, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine ostendit,* ut Augustinus dixit, quem divus Thomas secutus est.

10. *Tertia expositio probabilis et pia.* — Alia illorum verborum expositio mystica fortasse, sed valde pia, et probabilis est, ut per mulierem beatissima Virgo prædicta fuerit, quæ inter puros homines perpetuas, ac maximas inimicitias cum dæmone habuit, illiusque caput ipsa contrivit. Quia licet dæmon calcaneo Virginis, id est, omnibus vestigiis ejus ab initio conceptionis ipsius insidiatus fuerit, semper victus, et prostratus ab illa discessit. Quem sensum optime prosequitur Rupertus l. 3, in Gen., c. 19 et l. 2, de Vict. verb. et illum ex Patribus tractavi in 2, t. 3, p. disp. 3, sect. 5, et Ystella in Gen. hunc sensum litteralem esse censet, et Leonem papam et Serapionem in illius confirmationem allegat. Pereira etiam notat communem Patrum sententiam esse, Christi (qui solius mulieris, et non viri semen, seu fructus fuit) victoriam contra dæmonem in his verbis Geneseos fuisse ab initio mundi prædictam : imo et ab Adamo sub illis verbis fuisse intellectam.

11. *Corollarium, per explicatam maledictionem nec serpenti, nec dæmoni, nec hominibus novam pœnam indictam esse.* — Ex dictis circa serpentis maledictionem constat, nec ipsi serpenti, nec dæmoni novam pœnam fuisse a Deo impositam per verba prædicta, nec etiam hominibus. Non quidem serpenti, quia neque proprie capax illius erat, neque fundamentum pœnæ, quod est culpa in eo locum habebat. Nec etiam dæmon, nisi forte quoad aliquam objurgationem et accidentalem pœnam, quia jam non erat in statu merendi augmentum substantialis pœnæ, ut dixi. Neque denique ipsis hominibus, quia Deus nec illis maledixit, nec verba illa ad ipsos direxit. Imo si attente aliqua ex illis verbis considerentur, licet aliqua ex parte miserum statum, in quo homines inciderunt, indicent, quatenus vel rebellionem animantium bestiarum contra homines, vel inimicitiam, et pugnam perpetuam cum dæmone multo acriorem quam in Paradiso futura esset, aliquo modo significavit, nihilominus magis proprie consolationem aliquam eisdem hominibus præbuerunt, et fiduciam consequendi victoriam contra dæmonem, si legitime pugnaverint, per semen alterius mulieris, quod est Christus, præcipue obtinendam.

12. *Observatio pro pœnis primorum parentum post illam maledictionem adjectis.* — Quia vero Dei opera sunt misericordia et veritas, ideo post hanc promissionem, sententiam contra ipsos homines protulit : circa quam imprimis observandum est, Deum nullam fecisse mentionem spiritualium pœnarum, sed earum tantum, quæ ad corpus aliquo modo pertinent, fortasse quia homines per peccatum deordinati, et animalibus brutis similes effecti, illis pœnis magis commoveri poterant, easque evidentius experiri. Præcipua vero pœna, et cæteras omnes virtute complectens, fuit privatio justitiæ originalis, quatenus corpus animæ, et appetitum inferiorem superiori, et superiorem Deo perfecte subjiciebat. Quam pœnam ipso facto (ut sic dicam) et ante omnem declaratoriam sententiam incurrerunt, ut prius significatum fuit illis verbis, *Et aperti sunt oculi amborum,* etc., ut supra explicata sunt : et ideo forte hac pœna prætermissa, quæ jam inerat, et per effectum sentiri poterat, Deus alias calamitates commemorat. Ex quibus, quædam fœminarum, aliæ virorum propriæ sunt ; aliæ vero sunt utrisque communes, quæ suo ordine pronunciantur, initio a fœmina sumpto, cujus tres pœnæ declarantur.

13. *Prima pœna mulieris.—Objectio prima.—Secunda.— Tertia.— Ad primam.*— Prima continetur illis verbis, *Multiplicabo ærumnas tuas, et conceptus tuos.* Circa quam statim occurrit objectio, quia fœcunditas fœminæ

magis ad Dei beneficium, quam ad pœnas pertinet : cur ergo tanquam specialis pœna a Deo pronunciatur. Item quia etiam in statu innocentiæ fœminarum conceptus multiplicarentur : ergo non est pœna peccati. Item quia pœnæ illæ prout communes sunt aliis fœminis in omnibus inveniri debent, sed non omnes fœminæ sæpius concipiunt : imo aliquæ nunquam patiuntur ærumnas fætus, quia nunquam concipiunt. Ad principalem objectionem respondet D. Thomas, d. q. 164, a. 2, ad 2, non conceptionem ipsam secundum substantiam suam : neque quoad fructum ejus inter pœnas computari, sed quoad modum, quia est cum ærumnis, id est, cum angustia, tædio, et aliis incommodis, quibus fœmina dum fœtum in utero portat affligitur. Ita ut duæ illæ particulæ, *ærumnas, et conceptus*, conjunctim exponantur : scilicet, *multiplicabo ærumnas, etiam in conceptibus tuis,* et ita ærumnas patiuntur etiam virgines, quia licet actu non concipiant ex propria conditione sexus, et ex materia ad conceptionem a natura ordinata, multa incommoda, et interdum tædia et dolores, ac ægritudines patiuntur. Quæ omnia in non virginibus majora sunt : nam licet steriles esse contingat, ærumnis, et tædiis non carent : præterquam quod ipsa sterilitas pœna est, et tædium auget, ut indicat D. Thomas supra ad 3. Multum vero augentur hujusmodi ærumnæ in his, quæ concipiunt, et eo amplius, quo sæpius concipiunt. Et ita multiplicatio conceptuum ratione talis modi specialis fœminæ pœna esse dicitur. Addit denique Rupertus, l. 3, Gen., c. 22, multiplicationem conceptuum in natura lapsa, quatenus per illos multi reprobi generantur, vel quatenus plures ex eis, suis vitiis, et flagitiis parentes affligunt, vel quia sæpe monstrosi nascuntur, et interdum menstrui exeunt : sæpissime vero sunt immutari, aut post nativitatem brevi extinguuntur : vel denique aliquando plures sunt, quam ut a parentibus sustentari possint, sicque ad pœnam ex peccato manantem primorum parentum pertinere, in sterilibus ipsa sterilitate compensatur.

14. *Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Et ita patet responsio ad secundam : nam in statu innocentiæ esset quidem humana conceptio, et filius portaretur in ventre a matre tempore a natura præscripto : quamvis contrarium sine fundamento Oleaster dixerit (de quo infra redibit sermo) sed tamen divina providentia fieret, ut fœminæ sine ulla afflictione, vel tædio omnia sustinerent : et ideo nunc modus ille conceptionis pœna est peccati. Ad tertiam etiam jam declaratum est, quomodo illa pœna omnibus fœminis communis sit, major autem, aut minor juxta conditionem status, vel etiam complexionum diversitatem. Nam, ut recte notat D. Thomas, in d. q. 164, a. 1, ad 4, hæ pœnalitates non sunt pœnæ per se, ac directe impositæ tanquam a judice taxatæ, in quibus semper æqualitas cum proportione ad legem, et ad delictum servatur : sed sunt pœnalitates consequentes ex illa primaria pœna privationis justitiæ originalis, quæ est veluti radix cæterarum : unde per accidens contingere potest, ut in diversis fœminis inæquales sint, etiamsi peccatum originale in eis idem, seu æquale sit.

15. *Secunda pœna mulieris.*—Secunda pœna fœminæ illis verbis declaratur, *In dolore paries filios,* quæ nova explicatione non indiget, idem enim judicium est de hac pœna, quod de morte : nam per se spectata pura natura humana, conditio naturalis fœminæ est cum dolore parere : tamen quia in statu originalis justitiæ, mulieres ab hujusmodi malo divina virtute præservarentur : ideo in hoc statu pœna est peccati, quam Deus illis verbis declaravit. Quomodo autem in statu innocentiæ esset partus sine dolore, infra declaraturi sumus. Ubi etiam exponemus talis doloris causam : et quomodo in statu illo impediretur.

16. *Tertia pœna.*—Atque eodem fere modo tertia pœna explicanda est : *sub viri potestate eris.* Ut enim notavit Augustinus, lib. 11, Gen. ad lit., cap. 37, subjectio uxoris ad virum bona, et naturalis, ac necessaria est, unde in statu innocentiæ fuisset : imo vero jam fuit : nam ante peccatum Eva subjecta fuit Adæ, quia in illius adjutorium creata est, et sine subordinatione, ac debito ordine non poterat inter eos pax, et perfecta societas subsistere. Nihilominus tamen ex privatione justitiæ originalis per peccatum inducta, provenit, ut in hoc statu illa subjectio habeat rationem pœnæ, quam antea non habuit. Quia in priori statu vis tantum directiva in viro erat necessaria, quia fœmina in vi justitiæ promptissima esset ad parendum, nihilque inordinate concupiscere posset directioni viri contrarium : et similiter vir propter eamdem rectitudinem, honeste, ac suaviter, sine ulla perturbatione sua potestate uteretur. Nunc autem subjectio fœminæ pœnalis est, aliquando quidem ex parte ipsius, quia immoderate aliquid concupiscit, propter quod, vel non sine tristitia viro obedit, vel correctione indiget, in qua subest marito

quoad vim coercivam : aliquando vero ex parte ipsius viri, qui vel inconsiderate, aut etiam inique imperat, aut injuste vel immoderate punit. Et hoc per illam particulam, *sub potestate,* presse intellectum indicatam est. Et per alteram particulam, *et ipse dominabitur tui* magis declaratur, ut notavit Rupertus, l. 3, in Gen., capit. 21. Quia verbum dominandi, vel majorem potestatem, vel usum ejus liberiorem, vel vehementiorem indicat. Divus Thomas autem, dicta quæstion. 164, artic. 2, ad 1, unico verbo respondet, nunc subjectionem fœminæ esse pœnalem, quia sæpe necessarium illis est contra propriam voluntatem, viri voluntati parere.

17. *Pœna viri tripartita.—De prima parte quæ est,* maledicta terra in opere tuo, etc., *dubium.—Responsio.*—Tandem contra virum pronuntiat Deus sententiam, dicens : *Quia audisti vocem uxoris tuæ,* etc. Et tres etiam pœnas, vel tres ejusdem pœnæ partes exprimere videtur : una est, *Maledicta terra in opere tuo, in laboribus comedes ex ea omnibus diebus vitæ tuæ.* Alia est, *Spinas, et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terræ.* Tertia est, *In sudore vultus tui vesceris pane tuo donec revertaris in terram de qua sumptus es,* etc. Circa primam statim occurrit interrogatio, qualis illa maledictio terræ esse potuerit. Quia sicut divina cujuscumque rei benedictio, nihil aliud significare potest, nisi fœcunditatem ejus, ut supra dictum est, de benedictione data viventibus ad crescendum, et multiplicandum. Ita e contrario maledictio terræ non nisi sterilitatem indicare potest. Deus autem non reddit sterilem terram propter hominis peccatum, quia non immutavit naturam ejus, nec aliquas qualitates, seu dispositiones pravas in illam immisit : quid ergo contulit terræ illa maledictio, aut quo bono illam privavit? Respondeo sicut de doloribus, et ærumnis diximus, secundum se quidem esse naturales : nunc vero esse peccati pœnam : ita de sterilitate terræ dicendum esse, per se spectatam naturalem esse, seu ex cursu naturalium causarum consequi : nunc autem esse pœnam peccati. Quia si status innocentiæ duraret, homines non sentirent defectum sterilitatis terræ, quia vel ad suam sustentationem peculiari terræ cultura non indigerent, sed ex spontaneis arborum fructibus sufficienter alerentur : vel si aliquid operis in cultu terræ ponerent, et illud sine labore, aut defatigatione perficerent, et ex illo abundantes fructus sine ullo sterilitatis incommodo perciperent. Quia vel intra Paradisum habitarent, cujus tota terra fœcundissima erat, vel si aliqui extra Paradisum viverent, ita per divinam providentiam gubernarentur, ut nullibi sterilitatem terræ sentirent.

18. *Verborum* in opere tuo, *unus sensus.*—At vero post peccatum ejectus est homo de Paradiso, et extra illum privatus est illo peculiari beneficio specialis providentiæ Dei, et ideo dicitur terra maledicta, quia propter peccatum suæ naturali conditioni, et sterilitati relicta est, ut licet homo impense laboret, vix reddat illi necessarium fructum. Unde quod addit, *in opere tuo,* duobus modis potest intelligi : primo, *in opere tuo,* id est, in peccato tuo, seu propter peccatum. Et ita exponit Hieronymus, in quæst. Hebraicis super Genesim, cum Aquila et Theodosio : et favet Paraphrasis Chaldaica, quæ vertit, *Maledicta terra propter te :* estque probabilis sensus, quem multi sequuntur. Alter vero sensus est, *In opere tuo,* non præterito, sed futuro, id est, in cultura, et defatigatione tua. Qui sensus est satis consentaneus litteræ juxta vulgatam editionem, et magis juxta Septuaginta, qui vertunt, *in operibus tuis.* Item quadrat contextui, quia Deus jam dixerat : *Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti,* etc., *maledicta terræ,* etc. Jam ergo satis declaraverat maledictionem illam propter peccatum indici. Ergo satis verisimile est, addendo, *in opere tuo,* voluisse sterilitatem declarare et exaggerare : quia licet homines multum laborent colendo terram, illam maledictioni et sterilitati subjectam experiuntur. Quod amplius Deus explicat, dum addit, *In laboribus comedes ex ea omnibus diebus vitæ tuæ.* Quia ut victui necessaria tribuat, magno labore, et sudore opus est : quæ necessitas (ut dixi) in statu innocentiæ minime fuisset.

19. *Circa secundam partem pœnæ,* spinas et tribulos germinabit *dubium resolvitur.*—Altera pars hujus pœnæ illis verbis explicatur, *Spinas et tribulos germinabit tibi.* Circa quæ verba occurrebat quæstio, utrum non interveniente peccato, terra spinas et alias herbas inutiles, vel noxias produceret. Sed hanc in superiori libro, capite 7, tractavimus. Diximusque futuras fuisse spinas et tribulos in terra, etiamsi homo non peccasset. Sed tunc non essent pœnales homini, quia neque illum pungerent, aut dolorem inferrent, neque terræ fœcunditatem homini convenientem impedirent. Nunc autem inter pœnas primi peccati ponuntur, quia et mortale corpus pungunt et affligunt, et magna ex parte sterilitatem terræ et laborem in cul-

tura illius augent, ut notum est. Et ideo addit Dominus, *Et comedes herbam terræ*, ac si diceret, ut herbas utiles habere possis ad vescendum, spinas et tribulos evellere, non sine labore et dolore tibi necessarium erit.

20. *Tertia pars pœnæ.* — Tertia pars ejusdem pœnæ illis verbis explicatur, *In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es*, ubi nomine, *panis*, omnis cibus ad vescendum aptus comprehenditur, ut est frequens usus Scripturæ. Et fortasse per antonomasiam (ut sic dicam) id specialiter in pane declaratum est: tum quia inter omnes cibos panis est maxime ad vitæ sustentationem necessarius: tum etiam quia plures operationes laboriosæ ad illius præparationem obire necesse est, quam in cæteris cibis, aut fructibus: nimirum, arando, seminando, metendo, triturando, et plures alias exercendo, quæ ad panem conficiendum necessariæ sunt. Nihilominus tamen ibi etiam tacite indicantur omnes labores et sudores, quibus homines in hoc statu mortalis vitæ in illa sustentanda, defatigantur. Quod si quis objiciat, non omnes homines hanc pœnam sentire, quia sine ullo labore suo panem in deliciis comedunt, de quibus illud accipi potest, *In labore hominum non sunt; et cum hominibus non flagellabuntur*, Ps. 72. Respondet D. Thomas, dicta q. 164, art. 2, ad 3, imprimis satis esse ad hujus pœnæ veritatem, quod homines in hoc statu sine labore et sudore sustentari non possint, etiamsi hic labor non ab omnibus individuis specialiter sentiatur, sed ab iis, qui agriculturam et alia similia opera exercent. Deinde ait D. Thomas etiam alios non comedere panem sine labore, quia ut laboribus aliorum fruantur, alios labores pro republica sustinent, regendo, militando, etc.

21. *Exponuntur verba*, donec revertaris, etc., *ad eamdem partem attinentia.*—Præterea in illis ultimis, *donec revertaris*, etc., declaravit Deus, hanc pœnam usque ad mortem esse duraturam, quia toto tempore vitæ indiget homo alimentis, quibus sine labore non vescitur. Et hujus occasione iterum renovat, seu prædicit pœnam mortis per peccatum contractam, dicens: *Quia pulvis es et in pulverem reverteris.* In qua causali locutione notari potest, indicasse Deum ex ipsa hominis natura, et ex materia, ex qua est formatus, quasi intrinseca necessitate consequi, ut homo in pulverem per mortem et corruptionem revertatur: nihilominus tamen simul declarat mortem subsecutam esse ex peccato, quia sine illo non fuisset, ac proinde esse pœnam peccati, ut supra in capite 14, libri 3, late declaratum est. Et ex hac pœna consequens etiam fuit, ut homines extra Paradisum ejicerentur, de qua ejectione et modo, quo facta est, dicendum superest, nonnulla vero attigimus in capite proxime allegato, et prius in capite sexto, qui est de Paradiso.

CAPUT VIII.

QUANDO FUERIT ADAM E PARADISO EJECTUS, QUANTOQUE TEMPORE IN ILLO PERMANSERIT.

1. *Quot explicanda.* — *Qua hora conditus Adam opinio nonnullorum.—Auctoris judicium.* —Quæstionem hanc usque in hunc locum distuli, ut simul tempus, in quo primi homines peccarunt, et in quo puniti sunt, quantoque tempore Paradisum incoluerint, explicarem. Nam hæc tria valde inter se connexa sunt ut est per se manifestum. Ante omnia vero supponendum est, Adamum fuisse in sexto die extra Paradisum creatum, et postea in Paradisum translatum. Ita dictum est supra, l. 3, c. 5, et colligitur ex narratione Gen., cap. 1 et 2, ibi tamen non explicatur hora creationis ejus, unde certo sciri non potest. Dixerunt vero aliqui, fuisse creatum prima hora illius diei post Solis ortum in nostro horizonte, seu in Paradiso, quæ hora dici potest prima diei artificialis, quæ fuit septima inchoata, seu decurrens diei naturalis in tempore æquinoctii, in quo mundus creatus est. Sed licet hoc probabiliter dictum sit, non potest esse certum, quia in Scriptura non dicitur, nec alia via est revelatum, neque sufficienti conjectura ostendi potest. Præsertim, quia eodem die sexto creavit Deus animalia bruta, priusquam hominem : unde fit verisimile, in prima illa hora ea creasse : nihilominus tamen, ut l. 3, cap. 4, dixi, inter hominis creationem, cæterorumque animalium, non oportuit multum temporis intercedere; et ideo potuit creari Adam in prima hora, vel parum post illam, quia bruta prope Solis ortum fieri potuerunt, et homo orto jam sole. Denique satis est, quod homo in principio illius diei creatus fuerit, sive in prima, sive in secunda hora, in hoc enim non est scrupulose immorandum, neque ad id, de quo nunc agimus, est necessarium.

2. *De intervallo temporis inter Adæ creationem et translationem in paradisum opinio quorumdam.—Probabilior opinio.* —Similiter incertum est, quantum temporis inter creationem Adæ, ejusque translationem in Paradisum, in-

tercesserit : quia hoc etiam non est revelatum. Unde non defuerunt qui dixerint, quadragesima die post creationem fuisse Adam ingressum in Paradisum, ut refert Anastasius Synaita, l. 9 Exaem., versus finem. Sed longe probabilius est, eodem die 6, translatum esse. Nam ostendimus, in dic. c. 4, Evam fuisse creatam in illo die : et, in cap. 5, probavimus creatam esse in Paradiso: ergo necessarium fuit, ut Adam in illum jam translatus fuisset, cum Eva ex ejus costa formata, et statim ac producta est, ipsi Adæ præsentata, et matrimonio conjuncta fuerit. Unde tandem supponimus, omnia, quæ Gen. 2, circa plasmationem Adæ et Evæ, eorumque in Paradiso conversationem, facta narrantur, in sexto die creationis mundi perfecta fuisse. Ita non ex contextu illius capitis manifeste colligitur. Difficultas igitur in præsenti superest, an tentatio serpentis, et hominum lapsus in eodem die sexto contigerit.

3. *Opinio affirmans Adamum ipso sexto die peccasse.*— Multorum opinio fuit, satisque antiqua, affirmans Adamum in eodem die, in quo creatus est, peccasse. Ita docet Irenæus, l. 5, cont. hær., cap. 23, dicens : *Factum est vespere, et mane dies unus. In hac ipsa die manducaverunt, in ipsa autem et mortui sunt.* Et infra dicit, propterea Christum in eadem die, id est, feria sexta mortuum esse. Quam sententiam, et ejus allegoricam rationem late prosequitur Anastasius Synaita, Anag. contemplationum in Exaem., l. 7, in princ. Et, quod mirandum est, prius dicit : *Vespere sexti diei in horto, et Paradiso factus est Adam*, etc., et nihilominus postea subdit : *Has vesperas sexti horæ fecit Christus propter illum hominem, qui in Paradiso eversus fuerat in illa vespera.* In quibus verbis imprimis subsistere non potest, quod ait Adam factum esse in Paradiso ; nam contrarium docet Scriptura, et ipsemet dixerat in l. 4, post medium. Deinde parum verisimile est, in ejusdem diei sexti vespere factum, et lapsum fuisse. Pro illa vero sententia, quod eodem die, quo factus est Adam, peccaverit, refertur in catena Lypomanus, in Gen., circa id, *De omni ligno Paradisi vescimur.* Diodorus Tarsiensis, citantur etiam Cyrillus et Epiphanius, quorum loca non inveni. Denique Pererius, l. 6, in Gen., disp. de hac re, pro eadem refert : Moysen Barcepha, lib. de Paradiso, allegantem etiam pro illa Philor., in oration. de Arbore vitæ : et Jacobum quemdam in oratione de Passion. Domini. At ego apud Mosen Barcepha solum inveni hanc opinionem cum aliis relatam, in 1 p., de Parad., c. 28, satis a medio : ipse vero subdit : *Sed nos hæc inferius, Deo volente, explicabimus dilucidius.* In reliquis vero partibus ejus operis nihil amplius invenio. Atque hanc sententiam secutus est Abulensis, Gen. 3, q. 14.

4. *Prima congruentia pro hac opinione. — Secunda congruentia.* — Congruentiæ pro hac sententia sunt, imprimis allegorica tacta ab Irenæo, quod Adam in sexta feria creatus est, et in eadem, vel simili die, seu feria mortuus, vel spiritualiter secundum animam, vel quoad corpus inchoative (ut sic dicam) quia ex illo die cœpit mori : sed non est sic mortuus in alia sexta feria : ergo in eadem prima, in qua conditus est. Major solum suadetur, quia ob hanc causam voluit Christus in sexta feria mori. Minor autem probatur : tum quia non est verisimile, fuisse Adamum in Paradiso per dies octo, ut statim ostendetur : tum etiam, quia non haberemus fundamentum historicum, ut sic dicam, ad asserendum in feria sexta peccasse. Unde formari potest secunda conjectura ex historia Gen., nam in cap. 2, narrantur translatio Adæ in Paradisum, et nominum animalium impositio, et Evæ formatio cum verbis, Adamus ad uxorem locutus est. Et statim, in c. 3, incipit Moses tentationem serpentis enarrare. Ergo signum est, brevissimum tempus interpositum, ac subinde eodem die post paucas horas dæmonem ad tentandam Evam accessisse. Fitque hoc verisimile, quia dæmon ardebat invidia, et desiderio privandi homines felicitate illius status : et ideo credibile est, quam primum potuit ad tentandum homines accessisse. Præsertim, quia timere potuit, ne homo per temporis moras, vel meditationem divinarum rerum vel divinis illustrationibus cautior factus, difficilius vinci posset.

5. *Tertia conjectura.*—Tertia ratio fit, quia homines ante lapsum de fructibus Paradisi nihil gustarunt, nec comederunt quidquam : ergo non fuerunt per integrum diem in Paradiso, neque in illo moram aliquam fecerunt; quia non est verisimile per integrum diem, et noctem nihil comedisse. Antecedens colligi potest ex verbis illis serpentis. *Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis ex omni ligno Paradisi ?* Id est, ex nullo ligno, quod non fuisset ausus dæmon dicere, si ex aliquo fructus illos comedentes vidisset. Unde Moses Barcepha, in dic. c. 28, ex quodam Theodoro, et aliis refert, dæmonem non audivisse præceptum a Deo impositum, quia non voce sensibili, sed interna revelatione fuerat factum : et quia cætera animantia videbat pabulum ex terra sumere,

Adamum autem et Evam, licet corpore constarent, nondum vesci, in suspicionem venisse, datam eis fuisse legem, qua certus aliquis modus vescendi illis esset præscriptus. Augustinus etiam, serm. 65, de temp. de Adam ait: *Quamdiu jejunavit, in Paradiso fuit,* significans ante peccatum non comedisse. Accedit, quod si de aliqua arbore gustassent, maxime de arbore vitæ, quia ejus virtutem non ignorabant. At de illa non gustasse constanter tradit Pererius, lib. 3, in Gen., disp. de Arb. vit., q. 5, et l. 4, circa illa verba: *In quacumque die:* ergo.

6. *Prædicta opinio non repugnat Scripturæ, est tamen incerta et parum verisimilis.* — Et hæc quidem sententia nihil continet vel in se impossibile, vel narrationi Moysis repugnans. Quia, ut ex dictis supra, l. 3, c. 4 et 5, intelligitur, omnia illa, quæ de creatione primorum hominum, in c. 1 et 2, Gen., narrantur, potuerunt in sexto die ante meridianum tempus perfici, et sub meridiem per duas, vel tres horas potuit tentatio serpentis, et lapsus hominis consummari, et sub vesperam hora nona, paulo ante Solis occasum, potuerunt fieri cætera, quæ usque ad ejectionem hominum de Paradiso Moyses narrat. Omnia non colloquia, quæ ibi describuntur, brevissimis morulis fieri potuerunt, et actus interni sufficientes ad consummandum peccatum, fere in momento fiunt: Deus etiam summa velocitate perficere potuit opus suum, tam inquirendo de delicto ab hominibus commiso, et quasi de illo juridice interrogando, veritatemque examinando, quam etiam sententiam proferendo ac denique illam exequendo in fine ejusdem sexti diei, homines utique extra Paradisum ejiciendo. Quod autem hoc totum, quod possibile judicamus, ita factum sit, valde incertum est, et per ea, quæ dicemus, fit saltem parum verisimile.

7. *Secunda opinio bipartita primos parentes ultra diem naturalem in paradiso fuisse, incertum tamen quantum fuerit tempus.*—Unde alii doctores tempus habitationis Adæ et Evæ intra Paradisum, unius diei durationem excessisse opinantur, quamvis in temporis determinatione nec inter se conveniant, nec aliquid certum definiri posse arbitrentur. Et imprimis licet illa omnia, quæ de primis hominibus narrantur Gen. 1 et 2, fuerint in sexto die facta. Nihilominus, quod cætera omnia, quæ in c. 3 addantur, eodem die contigerint, nec in Scriptura habet fundamentum, nec illi est multum consentaneum. Nam, quod post narrationem earum rerum, quæ in formatione Evæ contigerunt, statim fiat transitus ad tentationem serpentis describendam, nullum argumentum est, quod illa tentatio eodem die facta sit, quo Eva est formata. Quia nec Scriptura narrat omnia, quæ facta sunt: nec ex ordine narrationis colligi potest, eodem die fuisse facta cætera, quæ consequenter narrantur. Aliunde vero Gen. 3, dicitur, Deum deambulasse in Paradiso, *Ad auram post meridiem,* quando Adamum interrogavit, *ubi es,* etc., unde probabiliter colligi potest, Adam peccasse ante meridiem, ac subinde non fuisse Evam tentatam in eodem sexto die, in quo fuit creata. Quia consideratis rebus, quæ in antemeridiano tempore illius diei sexti præcesserunt, vix credibile, potuisse statim Evam ante meridiem ejusdem diei solam, et a marito separatam in Paradiso ambulare usque ad locum, in quo erat arbor scientiæ boni et mali, et ibi cum serpente miscere colloquium, consentire, ac comedere de fructu arboris, et postea maritum quærere, et illum invitare, et ad peccandum trahere: ergo credibilius videtur, altero die ante meridiem illum casum accidisse. Scio Hieronymum, in q. Hebr. in Gen., sic interpretari verba illa: *Ad auram post meridiem:* id est, ut *meridiano transacto, refrigerium auræ spirantis ostenderet.* Unde etiam Augustinus, l. 11, Gen. ad lit., c. 33, legit, *Ad vesperam,* et l. 1, Gen. ad lit., c. 10, addit, id est, *cum jam ab eis sol occideret.* Unde potuit in eodem postmeridiano tempore, ante vesperam, sed ante auram, durante adhuc meridiano calore lapsus hominum accidere. Sed non est, cur res tantas et tam graves ad hujusmodi temporis angustias redigamus.

8. *Secundo.* — Præterea conjectura ex nimio affectu dæmonis ad ejiciendum hominem sumpta, per se spectata, nihil suadet, nam licet ex parte dæmonis non defuerit voluntas, nihilominus non constat, occasionem exequendi illam voluntatem fuisse tam cito dæmoni oblatam. Unde potest facile conjectura in contrarium retorqueri. Nam, quo dæmon ardentius cupiebat hominem vincere, eo astutius opportunitatem expectabat, in qua posset cum certiori spe victoriæ hominem aggredi: ergo non est verisimile subito post formationem Evæ, nullis aliis circumstantiis observatis, illam aggressum fuisse. Unde aliqui Patres considerarunt, observasse dæmonem priusquam in specie serpentis cum Eva loqueretur, quia inter cætera animantia, serpens frequentius inter primos homines versaretur: indeque sumpsisse occasionem accedendi sub ejus specie ad ten-

tandum Evam. Ita insinuat Joseph, l. 1, ante c. 2, alias 3, dicens: *Cum per id temporis nullum esset inter animalia dissidium, et serpens familiariter cum Adamo et uxore degeret, invidebat eis*, etc. Expressius id tradit Damascenus, l. 2, de Fide, c. 10, illam familiaritatem et consuetudinem inter homines et serpentem describens: eamque astruit, ante peccatum Evæ præcessisse: et inde accepisse dæmonem occasionem tentandi Evam per serpentem, in quo manifeste supponit, per aliquod tempus Evam in Paradiso habitasse, priusquam a dæmone tentaretur.

9. *Tertio.* — Tertia item conjectura inde sumpta, quod primi parentes de cibis paradisi ante lapsum non gustarunt rem incertam assumit, et fortasse falsam. Nam contrarium docet Augustinus, l. 11 Gen. ad lit., c. 31, dicens, primos parentes credidisse, fructum arboris scientiæ boni et mali fuisse innoxium, quia tale pomum existimarunt fuisse in illa arbore, *cujus generis poma jam in aliis arboribus innoxia senserant,* non quidem solo visu: tum quia per solum hunc sensum non percipitur, an fructus noxius vel innoxius sit: tum etiam, quia per visum æque fructus omnium arborum cognoscebant, nec magis unum, quia alium innoxium esse judicabant. Senserant ergo (ex sententia Augustini) alios fructus esse innoxios ex illis edendo: et nihil mali, sed potius boni ab illis percipiendo. Unde in alio loco non dicit Augustinus Adam abstinuisse ab aliis cibis, quamdiu in Paradiso fuit, sed *jejunasse, servans mandatum,* abstinendo utique a cibo vetito, nam hoc ad præceptum jejunii pertinet. Nec etiam conjectura sumpta ex verbis serpentis quidquam juvat, quia non dixit serpens: *Cur præcepit vobis Deus, ut de nullo ligno Paradisi comederitis?* hoc enim tam apertum erat mendacium, ut non sit verisimile ausum fuisse dæmonem malitiam suam tam aperte prodere. Dixit ergo: *Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno Paradisi?* Quæ propositio juxta dialecticorum regulas particularis est, non universalis: unde potius ex illa indicium sumi potest, solitos fuisse primos homines edere de aliis arboribus, et a ligno scientiæ abstinuisse: et inde sumpsisse dæmonem occasionem interrogandi, cur non de omnibus comederent. Et hoc confirmant verba Evæ respondentis, *De omni ligno Paradisi vescimur*, etc., quod non solum propter jus, sed etiam propter usum, quem habebant, dixisse videtur. Et verbum, *vescimur ex omni ligno,* non unum actum, sed consuetudinem significat: ergo per plures dies ibi extitisse et comedisse, verisimilius est. An vero de ligno vitæ comederint, magis incertum est, quia non est de illo eadem ratio, eo quod non videtur fuisse in commune et ordinarium alimentum destinatum, sed pro certis temporibus opportunis, quanquam licet id affirmetur, nullum inde absurdum colligi possit, quia licet semel, aut iterum de illo fructu comederent: non statim immortales fierent, ut supra dictum est.

10. *Quarto.* — Accedit tandem alia conjectura : quia conveniens fuit primos homines ante peccatum expertos fuisse amænitatem, et delicias Paradisi, quod in brevi parte unius diei facere non poterant : ergo verisimile est, non permisisse Deum, eos tentari et cadere, antequam dictum experimentum caperent, quo magis postea de tanto bono amisso dolere possent. Erat autem duplex illius loci amænitas : una spiritualis alia vero corporalis. De priori ait Augustinus, l. 14, de Civit., c. 10: *Amor erat imperturbatus in Deum : atque inter se conjugum fida et sincera societate viventium, et hoc amore grande gaudium*, etc. Quæ verba diuturnitatem aliquam durationis in illo felici statu indicant. Quod latius prosequitur, c. 26, dicens : *Vivebat sine egestate fruens Deo.* Et clarius, l. 20, c. 26, commemorando tempus, in quo primi homines in Paradiso fuerant, adjungit : *Tunc puri, atque integri, absque labe peccati, seipsos Deo mundissimas hostias offerebant.* Et infra de illo tempore, quo vixerunt homines in Paradiso, exponit verba Isaiæ 65, *Secundum dies ligni vitæ, erunt dies populi mei,* indicans fuisse tempus plurium dierum. Unde Gregorius, l. 4 dial., c. 1, dixit : *In Paradiso asseverat homo verbis Dei perfrui beatorum Angelorum spiritibus, cordis munditia, et celsitudine visionis interesse.* De posteriori vero usu Paradisi ad corporis voluptatem, et commoditatem pertinente, etiam idem fit verisimile : tum quia sequitur ex priori, non enim poterat aliquo tempore in deliciis spiritualibus versari, quin corpore etiam aleretur, et optima illius loci temperie recrearetur, et ad exercenda spiritualia disponeretur, ac juvaretur ; tum etiam, ut in ipso sensibili experimento Paradisi, ac felicitatis ejus vel diligentius illum sibi custodiret, vel si negligenter illum amitteret, postea vehementius de tanto bono perdito doleret.

11. *Concluditur ulterius in gratiam ejusdem primæ partis non fuisse Adamum et Evam ejectos quo die habitare cœperunt Paradisum.* — His ergo et similibus conjecturis fit proba-

bilis prior pars proposita, nimirum non eodem die peccasse Evam, quo formata, seu producta est : nec Adam in eodem die peccasse, in quo vel creatus, vel in Paradisum translatus est. Unde consequenter sequitur, non fuisse primos homines de Paradiso ejectos in eodem die in quo eum incolere cœperunt. Ratio est, quia Adam et Eva in eodem die, in quo peccarunt, de Paradiso ejecti sunt : ergo sicut non peccarunt eodem die, quo fuerunt in Paradisum introducti, sed post aliquod tempus, ita nec fuerunt in eodem die inde ejecti, in quo illuc intraverant. Consequentia evidens : et antecedens valde probabiliter colligitur ex contextu Gen. 3. Nam post narrationem lapsus utriusque parentis, additur : *Et aperti sunt oculi amborum, et fecerunt sibi perizomata, et cum audissent vocem Domini Dei ambulantis in Paradiso ad auram post meridiem*, etc. Ex qua verborum serie videtur colligi, omnia illa eodem die contigisse : tum quia ipse contextus, et modus loquendi hoc indicant : tum etiam quia sunt illa omnia moraliter valde conjuncta, et facile poterant, quasi continue fieri; tum præterea, quia vox illa, *post meridiem*, tacite refertur ad eumdem diem, in quo Adam et Eva peccaverant, et videre suam nuditatem, et erubescere, illamque operire cœperant; tum etiam, quia hæc celeritas divinæ admonitionis et castigationis opus fuit magnæ misericordiæ, justitiæ, ac providentiæ. Misericordiæ, ut illi homines a Deo ipso moniti, ac correcti citius ad gratiam redirent. Justitiæ, quia Deus comminatus fuerat eis, quod in quacumque die comederent, essent morituri, id est, mortales efficiendi : ac proinde indigni, ac incapaces illius loci : ideoque ratio justitiæ postulabat, ut ab esu ligni vitæ statim longarentur. Fuit etiam opus convenientis providentiæ, ne forte, si in Paradiso post peccatum pernoctarent, ibi coirent cum voluptate, et fortasse cum nova culpa saltem veniali, quod in loco illo non decebat.

12. *Concluditur tandem prior pars secundæ opinionis in n. 7.* — Unde tandem concluditur, primos parentes, non tantum per sex, vel septem horas, ut aliqui dixerunt vel novem, aut decem, ut alii voluerunt, referturque in addit. ad Petr. Com. in hist. sui c. 24, in Gen., de quo plures opiniones refert Abulensis, Gen. 13, q. 106, et sequentibus, sed plusquam per unum naturalem diem in Paradiso habitasse. Probatur prius de Adam, quia creatus creditur in initio sexti diei circa ortum Solis, et paulo post translatus in Paradisum, ut supra ostensum est, et illo die non peccavit, ut diximus, nec in sequenti est ejectus de Paradiso, nisi prope Solis occasum, ut etiam vidimus. Ergo licet demus, peccasse, et ejectum fuisse altero die post creationem, necessario dicendum est, fuisse in Paradiso, saltem per diem naturalem cum dimidio, vel circiter, et hæc ratio cum proportione de Eva procedit, excepta illa mora, quæ inter Adami translationem et Evæ productionem interposita est, nam tanto tempore fuit diutius in Paradiso Adam, quam Eva. Sed, ut supra dixi, brevis fuit illa mora: et sic etiam concluditur Evam plusquam per diem naturalem in Paradiso fuisse. Et in his concordant Abulensis, in c. 13 Gen., q. 107 et 108, et Pererius, l. 6, in Gen., disp. de hac re, q. 2.

13. *Suadetur etiam prima pars prædictæ opinionis de incertitudine temporis.* — An vero inhabitatio illa Paradisi per plures integros dies duraverit, incertum est, prout in altera parte nostræ resolutionis proposui, quia non possumus cum fundamento affirmare, an secundo, vel tertio, aut quarto die a creationis suæ die primi homines peccaverint. Pererius vero eadem quæstione post quintam propositionem divinat (ut ipse ait) primos homines peccasse prima feria sexta sequente post illam, in qua creati sunt, id est, post octo dies, quos fere totos in Paradiso feliciter vixerunt : et ducitur duplici conjectura : Una est, quia verisimile est, Christum fuisse incarnatum, et mortuum in illo die, in quo Adam peccavit, et ejectus est e Paradiso. Altera est, quia hoc modo salvatur sententia Patrum dicentium Adamum peccasse eodem die, quo fuit conditus : intelligi enim potest, de eodem non numero, sed quasi specie, seu simili in ordine feriarum hebdomadæ. Sed neutra conjectura suadet. Quia satis est, quod Christus eodem die conceptus et mortuus fuerit, propter recreandum hominem, quo die ipse fuit conditus. Et si qui sunt Patres, dicentes Adam peccasse eodem die, in quo creatus est, de eodem numero aperte loquuntur, ut patet ex verbis Irenæi supra citatis, et aliis. Aliunde vero obstat illi existimationi, quo Patres sequenter docent, Adam et Evam in Paradiso virgines permansisse : et specialiter tradit Hieronymus, ep. 22, de Custod. virg. ad Eustoch., et lib. 1, contra Jovinian., et Augustinus, d. serm. 65, de Temp. et in quæstionibus ex veter. Test. illi attributis, q. 8, et lib. 9, Gen. ad lit., cap. 4, ubi rationem reddit : *Quia mox creata muliere, priusquam coirent, facta est illa transgressio, cujus merito de loco voluptatis exierunt.* Quæ ratio

non congruit, si octo dies integros in Paradiso innocentes extiterunt. Quod si dicatur : ideo non convenisse, quia expectabant divinam monitionem, ut ibidem objicit Augustinus. Respondemus imprimis cum eodem Augustino, lib. 11, c. 41, id sine ratione fictum esse. *Nam illud tunc legitimum esset, cum primum fieri potuisset.* Est ergo verisimilius quod Abulensis supra, conjectat, peccasse primos parentes altera die, post creationem, et eodem die fuisse ejectos. Neque obstat quod illa fuerit dies sabbati, quia Deus in eo requievit ab opere creationis, non gubernationis : et ideo merito potuit in eo justum judicium cum misericordia conjunctum exercere.

CAPUT IX.

AN PRIMI PARENTES SUI PECCATI VENIAM CONSEQUI POTUERINT, VEL ETIAM CONSECUTI FUERINT ET ÆTERNAM SALUTEM.

1. *Prima assertio ejusque probationes, quoad potentiam absolutam.* — Quamvis hæc quæstio ad rerum productionem non pertineat, est tamen adeo connexa præcedentibus, ut illis electis, statim sui desiderium excitet : ideoque prætermitti non potuit, præsertim cum breviter possit expediri. Tria igitur puncta in titulo tanguntur, unum de potestate obtinendi peccati commissi remissionem : aliud de facto, quoad gratiæ reparationem : et tertium etiam de facto quoad consecutionem gloriæ. Circa primum duo in peccato distinguenda sunt ; culpa scilicet et pœna : quæ duplex etiam est : una præsentis vitæ, alia vitæ futuræ. Potestas etiam distingui potest, vel in potentiam Dei absolutam, vel in ordinatam. Non est ergo dubium de potentia absoluta. Sic enim non solum fide certum, sed etiam ratione evidens est, peccatum primorum parentum fuisse remissibile quoad omnia, id est, quoad culpam et omnes pœnas. Probatur : tum quia divina bonitas et potentia est infinita, et ex parte effectus nulla repugnantia ostendi potest ; tum etiam, quia Angelorum peccatum fuit hoc modo remissibile, considerata nuda extrinseca potestate Dei, ut supra ostensum est, tum denique, quia *cor hominis,* et Angeli *in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud.* Et alioqui est supremus Dominus, qui omnem pœnam condonare, et omnem ejus reatum auferre potest.

2. *De ordinaria arguitur pro parte negante.* — De potentia vero ordinata potest nonnullam dubitationem facere exemplum Angelorum, quibus nullum peccatum remissum est : quod est judicium, secundum ordinatam potentiam non fuisse illis remiscibile, id est, non fuisse illis concessam viam ad remissionem peccati obtinendam, quia si concessa fuisset, in aliquo ex tanta multitudine factum esset, cum effectus esset contingens. Ergo idem judicandum est de hominibus in statu innocentiæ peccantibus. Probatur consequentia, quia non sunt magnis digni venia homines in tali statu peccantes, quam Angeli ; tum, quia tanta facilitate poterant cavere peccatum, sicut Angeli, tum etiam, quia cum essent inferioris naturæ, per æqualem superbiam, appetendo similitudinem Dei peccaverunt ; tum denique, quia servata proportione, majoribus donis, ac beneficiis Dei præventi fuerant, ad innocentiam custodiendam, quam Angeli.

3. *Assertio secunda de fide quoad dictam potentiam ordinariam probatur.* — Nihilominus de fide certum est potuisse Adamum et Evam secundum ordinariam potentiam et legem a Deo statutam, veniam sui peccati consequi saltem quoad culpam. Hoc probatur ex puncto sequenti. Nam ostendemus hanc peccati veniam datam esse primis parentibus : ergo signum est, potuisse illam de lege consequi. Probatur consequentia, quia non est id factum per miraculum, nec per dispensationem in aliqua lege. Ubi enim talis lex ostendi potest ? Quin potius leges illæ universales : *In quacumque hora ingemuerit peccator,* etc. *Convertimini, et convertar,* etc., non minus primos parentes, quam cæteros homines comprehendunt, cum universales sint de omnibus hominibus peccatoribus. Imo Patres ad Angelos damnatos illas extendunt, quantum est ex parte Dei. De quo dixit Bernardus, in tract. de Gradib. humil., circa primum gradum superbiæ, § *Hæc inquam : Sic temperat in vindicta sententiam, ut si velis resipiscere* (loquitur ad Luciferum) *non neget veniam, secundum autem duritiam tuam, et cor impœnitens, non possis velle, et ideo nec pœna carere.*

Ad argumentum in n. 2. — Et ita satisfit rationi dubitandi propositæ. Nam in hoc Angelus et homo æquiparantur, quod si uterque pœnitentiam ageret, uterque veniam obtineret. Sed differunt, quod Angelo peccanti non est diuturna via concessa ad pœnitentiam agendam, ut vidimus suo loco : homini autem concessa est. Quæ differentia non est in gravitate peccati, nec ex diversa facilitate vitandi illud : nec ex majori, vel minori ingratitudine

ob inæqualia beneficia recepta : quamvis in his omnibus Lucifer Adamum superaverit : sed oritur ex diversa conditione, et capacitate naturæ. Nam Angelus propter proprium cognoscendi et eligendi modum, brevissimam postulat moram ad beatitudinem promerendam, vel amittendam, ut supra visum est : homo autem diuturno tempore suum perficit iter, propter tardiorem modum intelligendi : et majorem voluntatis, et electionis mutabilitatem, et ideo etiamsi status innocentiæ duraret, tempus viæ in hominibus longum, ac diuturnum fuisset, ut in fine libri sequentis, videbimus. Hinc ergo factum est, ut Adam post transgressionem in statu viæ, usque ad mortem relictus fuerit ; et inde consequens fuit ut ad agendam pœnitentiam fuerit adjutus : ac proinde secundum ordinariam legem peccati veniam consequi potuerit.

5. *Prædicta assertio procedit etiam de pœna alterius vitæ.— Quid de pœnis hujus vitæ.* — Hæc autem de remissione peccati quoad culpam dicta sunt, et consequenter de pœnis, quæ in futuram vitam reservantur, verum habet. Nam pœna æterna necessario cum culpa remittitur : temporalis autem pœna licet non ex necessitate simul cum culpa auferatur remitti tamen potest : si peccator velit quantam potest, et debet agere pœnitentiam, vel cum primum de culpa vehementer dolet, vel postea satisfactionem addendo : si remissius conversus fuit. Hæc autem pœnitendi, vel satisfaciendi lex, et potestas non minus in primis hominibus, quam in suis posteris locum habuit : nec minus in prima transgressione, quam in cæteris, si quas postea forte commiserunt. At vero quoad pœnas temporales hujus vitæ, fuit illud peccatum irremissibile secundum ordinationem divinam. Illa enim lex Dei, *In quacumque die comederis, morte morieris,* omnino absoluta fuit, et ab omni conditione, *si pœnitentiam non egeris,* vel alia simili libera : ideoque non obstante quacumque pœnitentia Adæ, tam in illo, quam in posteris executioni mandata est. Idemque est de justitiæ originalis amissione quoad dona propria illius justitiæ ultra gratiam sanctificantem, et ejus dona, et ita non solum transgressione ablata est Adamo justitia, sed etiam propter nullam pœnitentiam illis amplius restituta est.

6. Idem cernere licet in pœna exilii a Paradiso, quia licet Adam in Paradiso sufficienter de peccato doluisset, vel fortasse ad vocem Dei interius doluerit, nihilominus a Paradiso perpetuo relegatus est, ita ut non posset amplius reditum ad illum promereri, quod satis experientia monstravit. Quapropter per exaggerationem, et concionatorum morem existimo dictum ab Augustino, serm. 19, de Sanctis, qui est 3, de Annuntiat., non fuisse Adamum a Paradiso excludendum, si statim magna cum humilitate, et sine excusatione, veniam a Deo postulasset. Hoc enim rigore sumptum, non solum est incertum, quia de tali DEI promissione non constat, sed etiam contra alteram Dei legem, *In quacumque die,* etc., esse videtur. Quia si homo a Paradiso non exularet propter humilem conversionem, per esum ligni vitæ perpetuo vivere potuisset : et sic pœnam mortis per pœnitentiam evaderet, quod (ut existimo) dici non potest. Eo vel maxime, quod sera pœnitentia si in reipsa alteri æqualis sit, non est minus efficax propter solam temporis dilationem : sed per nullam pœnitentiam potuit Adam postea mortem evadere : ergo nec in principio potuisset. Ratio vero omnium est, quia pœnæ hujus vitæ non impediunt viam salutis, et potius deservire possunt ad meritum, et ad majorem de peccato commisso pœnitentiam agendam. Et ideo earum remissio non fuit primis hominibus per pœnitentiam promissa, sicut nec nobis promittitur, ut in proprio tractatu diximus.

7. *Tertia assertio Adamum suæ primæ transgressionis veniam obtinuisse.—Probatur primo ex Sapientia* 10.— Circa secundum punctum, hæretici, qui dixerunt Adamum damnatum esse, præcipuam causam damnationis ejus in primum ejus peccatum retulisse videntur, ut in puncto sequenti videbimus : et consequenter negarunt peccatum illud fuisse remissum Adamo. Aliquid enim ex scriptoribus catholicis antiquis, qui librum Sapientiæ, ut canonicum, non admittebant, rem hanc dubiam et incertam esse dixerunt, quia extra illum librum, nihil de hac re in Scriptura sacra invenitur ; et ita opinatus est Rupertus, l. 1, in Gen., c. 30 et 31. Jam vero certissimum est, Adam suæ primæ transgressionis veniam fuisse assecutum. Probatur, quia id de fide certum est, librum Sapientiæ esse canonicum, ut definit Concilium Tridentini, sess. 4, ut alia antiquiora omittam : sed in cap. 10, ejus libri diserte dicitur. *Hæc* (id est, Sapientia) *illum, qui primus formatus est a Deo Pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo,* id est, a peccato suo illum liberavit, et in gratiam restituit. Non enim aliter homo a peccato educitur. Unde licet ex

hoc loco non evidenter colligatur Adam esse beatum, seu salvum (ut infra ex Augustino et Anselmo, referemus, et rationem reddemus), nihilominus plane convincit, et apud me plenam fidem facit, quod a primo peccato justificatus fuerit. Omnino enim violenta, et improbabilis est expositio Cantacuzeni quam ibi refert Lorinus, quod educere Adamum de delicto suo fuerit illi dare præceptum, quo servato, in peccatum non incideret. Itaque impositionem illius præcepti vocat eductionem a delicto. Sed contra proprietatem verborum, et per metaphoram inusitatam, et adeo impropriam, ut accommodari non possit. Nam præcepti impositio quodammodo est occasio delicti : propter quod Paulus legem veterem legem mortis appellat. Unde (si ita loqui licet) potius inductio, quam eductio delicti dici poterat. Nam multo esse a tali delicto liberior homo, si præceptum ei non fuisset impositum. Denique eductio a delicto supponit delictum in persona, quæ ab illo educitur, et verbum *eduxit* refert opus eductionis, quod vere factum est. At vero impositio præcepti nec supponit delictum, a quo hominem educeret, nec cum effectu præservavit hominem a delicto, ut illo modo illum a delicto eduxisse dici posset. Est ergo clarus litteralis sensus, a quo recedere in tam aperta sententia, erroneum esset.

8. *Probatur deinde assertio ex Patribus.*— Accedit communis sententia Patrum : nam qui de salute æterna Adami testificantur, a fortiori docent fuisse illi peccatum remissum, quia, qui semel peccavit, sine peccati remissione non potest salvari. Et hos Patres in puncto sequenti referemus. Specialiter vero Adamum pœnitentiam illius peccati egisse, et veniam obtinuisse, affirmant Gregorius, l. 6, epist. 31, alias c. 195. *Adam* (inquit) *postmodum per pœnitentiam ad vitam rediit.* Hilarius, can. 8, in Matth. *In Adami* (inquit) *peccato universi gentibus remittit.* Augustinus, serm. 104, de Tempore, *Adam, quia interroganti Domino confessus est peccatum, quod commisit; veniæ redditus est ;* et Irenæus, lib. 3, c. 37, *Intellectus* (inquit) *transgressionis fecit pœnitentiam, pœnitentibus autem largitur benignitatem suam Deus :* et hanc pœnitentiam, dicit, ostendisse Adamum, *Faciendo sibi cinctorium ex foliis ficus, quæ carnem possent affligere.* Tertullianus etiam, l. de Pœnit., in verbis ultimis, *Ipse quoque* (ait) *humanæ, et ostensæ in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in Paradisum suum, non tacet :* et l. contr. Marci., cap. 25, latius expendens locum Gen. 3, dicit, vocasse Deum Adam, eum ad confessionem invitans. *Ut ita nobis conderentur exempla confitendorum delictorum, et ut initiaretur evangelica doctrina. Ex ore tuo justificaberis, et ex ore tuo damnaberis,* et infra dicit Deum non maledixisse Adam, nec Evam, *ut restitutionis candidatos, ut confessione revelatos.*

9. *Adam intra Paradisum imperfecte saltem pœnitere cœpit, ac brevi post abjectionem justificatus est.* — Verumtamen circa hæc dicta Patrum advertere oportet, multo certius esse Adam fuisse consecutum sui delicti veniam, absolute loquendo, et abstrahendo a tempore, sicut sapiens loquitur, quam quod intra Paradisum justificatus fuerit : nam hoc non satis colligitur ex Scriptura. Nam potius multi Patres ex Adami excusatione colligunt, illius pœnitentiam tunc non fuisse perfectam : quamvis enim utilis ex parte fuerit, quatenus suum delictum confessus est: nihilominus non perfecta humilitate suum delictum recognovit : et ideo incertum relinquitur, an tunc veram contritionem conceperit. Non est tamen dubium, quin ex tunc pœnitentiam agere cœperit, in qua postea, et in dies crevisse credendum est. Ac subinde vel antequam de Paradiso exiret, vel non multo post, fuisse justificatum. Rationes autem, vel indicia hujus veritatis sunt imprimis ex parte Dei, qui benignissime tractavit Adamum, et magnam ejus curam gessit : illum ad pœnitentiam provocando, quando illum vocavit, correxit, ac leviter punivit : ut eleganter expendit Chrysostomus, homil. 7, ad pop., sub finem. Secundo, ex parte Christi : cujus fidem jam Adam habebat, ut supra vidimus. Et licet prius non fuerit illi revelatus, ut Redemptor : tamen ex fide, quam de illo habebat, facile intelligere, ac credere potuit, esse sufficientem ad redimendum : quia illum recognoverat, ut fontem suæ gratiæ et justitiæ : et ideo potuit in illo confidere, quod per ipsum posset in Dei gratiam, et justitiam redire. Et præterea satis verisimile est, quod multi auctores dicunt, Adamum post peccatum expressam fidem Christi Redemptoris habuisse, sperasseque ipsius gratia, et efficaci virtute a suo delicto liberari potuisse. Tertio sumi possunt conjecturæ ex circumstantiis personæ sapientis, et optime institutæ : et ex mutatione magna, quam in se fuerat expertus Adam, et aliis, quæ ad pœnitentiam vehementer illum provocare poterant, quæ unusquisque facile considerare potest : et in sequenti puncto aliqua attingentur.

10. *Circa tertium punctum hæresis Tatiani*

Adam et Evam non fuisse salvos. — Superest ergo tertium punctum de salute æterna Adæ, quod sine dubio distinctum est a præcedente. Potuit enim Adam primi sui peccati remissionem consequi, et nihilominus postea damnari: sicut nunc plurimi homines sæpius præcedentium peccatorum veniam obtinent, et tandem postea damnantur, quia cum finali impœnitentia aliquorum peccatorum, vel alicujus ultimi peccati mortalis, moriuntur. In hoc ergo puncto fuit antiqua sententia cujusdam Tatiani, qui dixit Adam et Evam damnatos esse. Ita referunt antiquissimi Patres. Irenæus, l. 1, cap. 31, et l. 3, cap. 39, a quo idem sumpserunt Tertullianus, lib. de Præscript. hæret., cap. ult., et Epiphanius, hæres. 46, et Augustinus, hæres. 25, et Eusebius, lib. 4 hist., cap. 25, et Philastrinus, in catolog. hæresum in 1, sub titulo de hæresibus, quæ post Apostolos extiterunt. Qui omnes non solum dicunt assertionem illam ab homine hæresiarcha, qualis fuit Tatianus, fuisse primum probatam, sed etiam ipsam, ut hæreticam damnare videntur. Et ita illorum Patrum sententiam exponit, et sequitur Castro, verbo Adam, hæresi 1, dicens: *hanc sententiam esse hæreticam ob communem Patrum consensionem, licet ex Scriptura probari non possit clare, sed per quasdam probabiles deductiones.* Quas ibi ex Iræneo adducit, et alias ipse addit, quæ certe ad convincendam de hæresi sententiam illam in sensu dicto, parum efficaces videntur, ut ostendam.

11. *Ruperti sententia bipartiti fundamenti.* — *Secunda pars fundamenti suadetur.* — Hinc ergo Rupertus, lib. 3, in Gen., cap. 31, putat non esse de fide Adam esse sanctum et beatum, tum quia ex nullo testimonio sacræ Scripturæ id colligitur: tum quia nec definitio Ecclesiæ de hujusmodi assertione lata est, hæc posterior pars ostendi potest. Nam quod Castro de communi consensu Patrum allegat, non cogit. Primo quidem, quia non omnes Patres referentes hæreses Tatiani, hanc inter illas numerant. Omiserunt enim illam Hieronymus, in catal. script. eccles. in Tatian. Et Theodoretus, l. 1, hær. fabul. in eodem, et Damascenus, de hæres. Secundo, quia licet Augustinus et alii referendo alias hæreses Tatiani, hanc assertionem addant, non dicunt in particulari esse hæreticam, sed Augustinus simpliciter dicit de Tatiano: *Saluti primi hominis contradicunt.* Tertio, quia Irenæus et Epiphanius qui maxime id significant, in alio sensu loqui videntur, ut statim exponendo eorum rationes, dicam in numero 13. Quia in illo efficaces esse non possunt. Ergo non est cur sententia illa Tatiani ex hac parte possit, ut hæretica, damnari. Et hanc etiam partem confirmat Augustinus, in Ep. 99, ad Evodium, dicens: *Ecclesiam fere totam consentire Christum, cum ad inferos descendit, inde Adamum liberasse,* ubi addens particulam *fere* aperte fatetur, non esse totius Ecclesiæ absolutum consensum. Unde non concludit, esse de fide, sed tantum ait, *quod eam* (id est, Ecclesiam) *non inaniter credisse, credendum est:* significans profecto, tantum esse rem non inaniter creditum, non tamen omnino certam.

12. *Suadetur prior pars.* — Deinde priorem partem de Scriptura probat Rupertus. Quia si aliquis esset sacræ Scripturæ locus, maxime esset ille Sapient. 10. Ille autem non convincit: ergo. Minorem probat ipse, quia liber ille canonicus non est, ut de illum mendacii arguit: quia statim de Adamo dicit: *Deum dedisse illi virtutem continendi omnia,* quod de solo Christo vere dici poterat. Sed jam sententia Ruperti, quoad hanc partem, hæretica est. Nam (ut dixi) definitum est, illum librum esse canonicum. Imo etiam multo ante Ruperti tempora a multis Conciliis, et ab Augustino, aliisque Patribus liber ille inter canonicos habebatur et numerabatur. Et verba illa: *Dedit illi virtutem continendi omnia,* verum et facilem habent sensum, nimirum dedisse Deum Adamo potestatem gubernandi hæc inferiora omnia, et dominandi cunctis animantibus terræ, maris et cœli, ut habetur Gen. 1. Nam verbum *continendi* in Græco idem, quod dominandi significat. Dantur etiam alii sensus illorum verborum, sed necessarium non est in hoc immorari. Quocirca in hoc, quod Rupertus non solum negat probari ex Scriptura salutem æternam Adæ: sed etiam negat probari remissionem peccati, et illius pœnitentiam, multo gravius erat, ut in tertia assertione dixi. Sine errore tamen in fide posset dubitare, an salutem æternam fuerit consecutus: etiamsi fuerit eductus a delicto suo, quia non est certum, postea non peccasse, neque fuisse damnatum. Et videtur significasse Augustinus, in dicta Epist. 99, ubi ad confirmandum æternam salutem Adæ adducit, testimonium illud, solum ut probabile, dicens: *Hoc, quod ibi scriptum est, magis pro hac sententia, quam pro ullo alio intellectu facere videtur.* Quod ego intelligendum puto respectu salutis æternæ, nam respectu remissionis prioris peccati sensus est certus, et omnino necessarius. Ex illo autem colligere æternam salutem, solum est

per conjecturam verisimilitudinem, ut infra deducam.

13. *Quibus aliis Scripturæ locis Irenæi contendat probare æternam salutem Adæ. — Quibus item Castro, sed defectuose.* —At vero Irenæus supra ex aliis Scripturæ locis veritatem dictam confirmare conatur. Dicit enim Paulus 1, Corinth. 15 : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Unde colligit : *Si filii Adæ per Christum liberantur, multo magis ipsum Adam fuisse liberatum.* Nam cum Christus venerit ad expugnandum dæmonem, et quos tenebat captivos, Adamum scilicet et filios suos redimendos, injustum videretur filios Adæ, et non parentem ipsum a captivitate liberare. Deinde, quia si Adam adhuc serpenti subjectus est, res successisset juxta serpentis nequitiam, et non juxta voluntatem Dei : et sic Deus quodammodo esset a serpente victus. Quod videretur esse contra illud Pauli ad Rom. 5. *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Inducit etiam Iræneus, in l. 3, c. 38, illud 1, Cor. 15. *Stimulus peccati, mors : ubi est mors victoria tua? ubi est mors stimulus tuus? Nam solum peccatum Adæ fuit stimulus mortis, et ideo non poterat id juste dici, si non ille liberatus fuit, cui primum dominata est mors, illius enim salus, evacuatio est mortis. Domino igitur vivificante hominem, id est, Adam, evacuata est mors.* Hæc Irenæus. Quibus nonnulla alia addit Castro supra. Semper tamen in hoc deficit, quod non distinguit inter remissionem primi peccati, et consecutionem æternæ salutis; quæ valde diversa sunt, ut declaravi.

14. *Prima pars resolutionis auctoris circa tertium punctum.*—Addo præterea distinctionem aliam esse hoc loco necessariam, ut rationes vim habeant ad confutandum proprium sensum illius erroris, et veritatem catholicam, ut omnino certam ostendendam. Duobus enim modis potest intelligi Adamum fuisse salvatum per Christum, scilicet quoad sufficientiam, vel etiam quoad efficaciam, quorum terminorum significationem, tanquam notam, ex materia de Incarnatione suppono. Tatiani ergo sententia fuisse videtur Adamum neutro modo fuisse a Christo redemptum, ac proinde non solum salvum non esse, verum etiam nec peccati veniam fuisse consecutum. Imo non tantum de facto hoc beneficium non obtinuisse, verum etiam nec potuisse justificari aut salvari. Quod indicasse videtur Tertullianus, d. lib. de Præscript., cap. 52, dicens, Tatiani errorem fuisse, *Adamum salutem consequi non potuisse,* et Irenæus, dum ait : *Eos qui contradicunt saluti Adæ, consequenter dicere, non invenisse Christum ovem perditam.* Hæc enim in alio, quam in prædicto sensu vera esse non possunt. Quia optime potuit Christus redimere genus humanum totum, et consequenter invenire ovem perditam : etiamsi Adam cum effectu nec salvatus esset, nec pœnitentiam egisset. In hoc etiam sensu bona est illatio, quam Epiphanius facit. *Si Adam non salvatur qui est massa subjecta, neque quidquam ipsius massæ salvatur.* Quæ in alio sensu nullius esset momenti : quia licet Adam efficaciter non salvaretur, possent alii salvari, supposita universali redemptione pro omnibus sufficiente. Unde subdit inferius Epiphanius : *Quomodo non salvatur Adam, quem tamen pro desperato habes, quando ipse Dominus noster Jesus Christus, ubi venit in mundum, mortuos suscitat,* etc. Denique in hoc sensu merito inter gravissimas hæreses illa Tatiani numeratur : et ex dictis loci Pauli convincitur efficaciter, et aliæ omnes rationes ad hunc sensum optime accommodantur.

15. *Secunda pars ejusdem resolutionis. — Ostenditur explicando quæ allata sunt ex Scriptura, n.* 12 *et* 13. —At vero supponendo Adamum fuisse a Christo redemptum, et per meritum ejus potuisse salvari : et tractando de solo effectu salutis æternæ, et efficaci applicatione meritorum Christi ad hunc effectum consequendum, sic fateor, nullum esse in Scriptura testimonium, quo possit convinci hæc assertio, ita ut dicere possimus Adamum esse in sacra Scriptura canonizatum tanquam sanctum et beatum. Nam loca Pauli, Rom. 5, et 1 Corint. 15, et similia quæ sunt de universali redemptione Christi, probant quidem salutem Adæ quoad sufficientiam, et quantum ex parte Christi considerari potuit, non tamen quoad efficaciam, quatenus ab ipso Adamo pendet. Locus autem Sap. 10, qui merito censetur unicus in hac materia, licet efficaciter probet justificationem Adæ a prima transgressione sua, non tamen convincit, mortuum fuisse in gratia, quia potuit postea peccare, et non resurgere, ut objectum est.

16. *Tertia pars probatur ex Patribus.*—Sed nihilominus etiam in hoc sensu assertio est certa et contraria, si non est simpliciter hæretica, ad illam proxime accedit, et erronea censenda est. Ad hoc enim sufficit fere communis consensus totius Ecclesiæ, de quo Augustinus testatur. Unde idem Augustinus, l. 2, de Peccat. mort., cap. 34, de primis hominibus ait ;

Post peccatum juste vivendo, merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati, ubi non ait tantum *a suo peccato,* sed *ab extremo supplicio,* et cum dicit, *creduntur,* non de opinione, aut fide tantum humana, sed de fide Christiana loqui videtur. Præterea Hilarius, in Ps. 119, *Adam* (inquit) *veniæ reservatus et glorificatus in Christo est,* et Hieronymus ad Ephes. 4, in illa verba : *Recapitulare omnia in Christo,* dicit, quod *Adam, e Paradiso ejectus, per Salvatorem revocandus erat.* Unde Matth. 20, inter primos Patriarchas illum numerat. Et cap. 16, in fin., dicit : *Adam primum liberatum esse per Adam secundum.* Et Nazianzenus, orat. 31, circa cap. 19 Matth., de Adam et Eva dicit: *Utrumque serpens decepit : utrumque Christus passione sua salute donavit,* et idem fere habet orat. 39, circa fin., et indicat Tertullianus, l. 2, contra Marcion., cap. 10.

17. *Accedunt Leo papa et Anselmus.*—Atque hinc Leo IX, in cap. *Hi duo,* de Consecrat., distin. 1, dixit : *In Christo resurgente, resurrexit lapsus ille Protoplastus :* et Anselmus, l. 2, *Cur Deus homo,* cap. 16, circa medium. *Adam* (inquit) *et Evam ad illam pertinuisse redemptionem, dubitandum non est.* Loquitur autem de redemptione non solum quoad sufficientiam, sed etiam quoad efficaciam, quia subjicit. *Quamvis hoc auctoritas divina aperte non pronuntiet ;* etenim redemptionem omnium, et consequenter etiam parentum primorum, per Christum sufficienter factam, apertissime divina auctoritas pronuntiat : efficacem ergo dicit Anselmus non aperte pronuntiare : quia (ut dixi) licet de remissione peccati Adæ aperte loquatur, non ita de perseverantia in gratia. Subdit tamen Anselmus optimam congruentiam, dicens: *Incredibile quoque videtur, quando Deus illos fecit, et proposuit immutabiliter, facere de illis omnes homines quos ad cœlestem civitatem assumpturus erat, quod illos duos ab hoc excluserit proposito.*

18. *Item Athanasius et alii.* — Idem confirmat late Athanasius, serm. de Passion. et cruce Domini, ante medium, ubi referens antiquam traditionem, quod Adam fuerit sepultus in Calvariæ loco, addit : *Quod si ita se res habet, miror loci proprietatem, congruum enim erat Dominum, cum vellet revocare primum Adam, in eo loco pati,* et infra : *Necesse enim est, resurgente Salvatore, resurgere etiam cum eo, et ipsum Adamum.* Unde omnes Patres qui dixerunt Adamum fuisse sepultum in loco Calvariæ, sentiunt, non sine mysterio esse factum : quia Adam efficaciam sanguinis primus experturus erat, ut specialiter explicavit Epiphanius, hæres. 46, et alios allegavi in 3. p., q. 46, art. 10, in Comment. Et simile mysterium in sepulchris posteriorum Patriarcharum considerat Augustinus, q. ibid. in Gen. Possunt etiam hic addi Patres, qui scribentes de descensu Christi ad inferos, et reditu ejus, primum numerant Adam inter eos, qui cum Domino surrexerunt. Illa enim duo jungit Athanasius ibi : et idem habet Origenes, tract. 35, in Matth., circa cap. 27, aliquantulum ante finem. Et Cyprianus, serm. de Resurrect. Domini; et optime Macharius, hom. 11, et recentiores passim.

19. *Corroboratur tandem eadem tertia pars ponderando amplius citatum locum Sapient.* 10. — Ex quibus omnibus constat, nunc non solum esse verum, quod Augustinus dixit, fere universam ecclesiam ita sentire de salute Adæ, verum etiam, totam Ecclesiam absolute in hanc sententiam jam conspirasse. Addo etiam, dictos Patres tacite interpretari verba illa Sapientis, *Eduxit illum a delicto suo,* ut non solum de eductione ad statum gratiæ, sed etiam ad statum gloriæ intelligenda sint. Et revera est valde consentaneum intentioni Sapientis : concluserat enim in cap. 9 : *Per sapientiam sanctos esse quicumque placuerunt Domino a principio, et in omni præterito tempore.* Et statim in principio cap. 11, incipit numerare ab Adamo. Ex mortuis autem non dicuntur simpliciter placuisse Domino, qui ad tempus aliquod justificati sunt, sed qui in gratia decesserunt : illi enim soli Deo simpliciter placuerunt. Inter hos ergo numerat Adamum : et quia maxime videri posset, ejus saluti obstare posse primum ejus delictum : ideo specialiter declarat per sapientiam ab illo liberatum esse. Additque, *Sapientia custodivit illum,* utique a damnationis malo : propter quod inter sapientes numerari meruit. Denique mihi probabiliter indicatur in illis verbis, Adam, postquam sui delicti pœnitentiam egit, iterum a gratia Dei non cecidisse. Nam loquens Sapiens in singulari, *de suo delicto,* indicat non habuisse aliud, quamvis potuerit etiam per antonomasiam de illo primo peccato singulariter loqui. Denique congruentiæ ad hanc veritatem confirmandam, plures a Patribus afferuntur, eosque referendo satis indicatæ sunt. Neque ulla ratio dubitandi in contrarium occurrit.

20. *Quod de Adamo in hoc secundo puncto resolutum est cum eadem fere certitudine accipiendum de Eva, probatur.* — Solum quæri potest, an idem, et cum eadem certitudine sit

de Eva sentiendum ? Respondeo, idem et *fere* cum eadem certitudine esse de Eva sentiendum. Probatur, quia multi ex dictis Patribus de utroque parente expresse loquuntur. Præsertim Augustinus, d. lib. 2, de Peccat. mort., cap. 34, et refertur in capite *Sicut primi*, de Pœnit., dist. 1. Tertullianus, lib. 2. contra Marci., cap. 25, Nazianzenus, orat. 31, et Anselmus, lib. 2 *Cur Deus homo*, cap. 16, quorum verba supra recitata sunt. Eisque addi potest Ambrosius, lib. de Isaac, cap. 5, ubi specialius de Eva loquitur. Unde quamvis Sapiens de solo Adam expresse loquatur, sub illo Evam comprehendit : quia unum veluti ædequatum principium generis humani extiterunt. Item ad hoc ponderat Hugo Victorinus, Gen. 3, verba illa Dei ad serpentem : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, ipsa conteret caput tuum :* ex iis colligens Evam rediisse in Dei amicitiam, et dæmonem tandem vicisse. Estque probabilis illatio. Nam licet illa verba forte non sint dicta principaliter de Eva in particulari, verisimile satis est, illam non fuisse ab illa spe, ac promissione exclusam. Deinde conjecturæ, quas Patres adducunt, de vocatione Dei, et confessione Adæ, et de signis pœnitentiæ in foliis fici, et de victoria Christi contra dæmonem, in Eva locum habent. Nam decuit Christum eripere de manu hostis illam singularem personam, quam dæmon decepit, et per quam virum etiam superavit. Est ergo hæc etiam veritas satis certa. Dixi autem *fere*, et non simpliciter æque certam, propter locum Sapientiæ : et quia Patres frequentius de Adamo specialiter loquuntur. Et quia aliqualis major ratio de Adamo urget, eo quod ille principium totius naturæ simpliciter fuerit, et quia ipsa Eva fuit illi peccandi occasio : nihilominus tamen valde temerarium esset, salutem vel solius Evæ in dubium revocare, cum nulla sit probabilis conjectura, vel dubitandi ratio. Et quæ adduximus ad moralem certitudinem sufficiant.

FINIS LIBRI QUARTI DE AMISSIONE STATUS INNOCENTIÆ.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI QUINTI

DE STATU, QUEM HABUISSENT IN HOC MUNDO VIATORES, SI PRIMI PARENTES NON PECCASSENT.

LIBER QUINTUS

DE STATU QUEM HABUISSENT

IN HOC MUNDO VIATORES,

SI PRIMI PARENTES NON PECCARENT.



Præsentis libri doctrina non solum curiosa, sed utilis. — Materia hujus libri curiosa magis, quam necessaria videri potest, eo quod sit de re incerta, quæ nunquam fuit, nec futura est, nec nobis est revelata. Nihilominus tamen D. Thomas et alii theologi non omnino illam prætermiserunt, quia licet in se revelata non sit, in revelatis magna ex parte continetur, ex illisque deduci potest. Unde etiam fit, ut illius inquisitio magnam lucem ad cognoscendas pœnas, quas humanum genus, propter peccatum Adæ incurrit, afferre possit. Propter has igitur causas diligenter inquirendum est, quomodo status innocentiæ communicandus esset hominibus ab Adamo procedentibus, ipso non peccante : et quem statum, seu modum vitæ in hoc mundo habere possent, vel etiam habituri essent, quantum ex his, quæ Deus in primis hominibus operatus est, et ex legibus, quas cum eis statuit, investigari potuerit. Ac denique quomodo ex illo statu, ad alium feliciorem transferrentur, explicabimus.

CAPUT I.

QUOMODO MULTIPLICARENTUR, SEU PROPAGARENTUR HOMINES IN STATU INNOCENTIÆ, SI ADAM NON PECCASSET.

1. *Suppositio ad quæstionem expediendam. — Ostenditur primo ex Gen. 1, 2, ex absurdo. — Tertio ex ratione D. Thomæ.* — Supponit hæc quæstio, etiamsi Adam non peccasset, nihilominus genus humanum in plura individua multiplicandum fuisse. Quam suppositionem, tanquam rem certam, omnes theologi admittunt, quia sufficienter ostenditur ex divina benedictione. *Crescite, et multiplicamini*, Gen. 1. Quia illa benedictio data est hominibus, non occasione peccati, sed per se (ut sic dicam) propter bonum talis naturæ : ergo duraret, haberetque effectum non interveniente peccato. Item incredibile est creasse Deum duos homines, ut si non peccarent, illi soli salvarentur : si autem peccarent, multiplicarentur : ergo non est verisimile, perseverantibus in innocentia duobus primis hominibus, illos tantum fuisse futuros : essent ergo plures. Et in hoc sensu dicimus fuisse multiplicandos. Denique D. Thomas, 1 p., q. 98, art. 1, addit optimam rationem quia in humana natura propter perfectionem animæ rationalis, et immortalis, non tantum species, sed etiam singula individua sunt per se intenta ab auctore naturæ : ac proinde in statu innocentiæ plura individua multiplicarentur.

2. *Objectio. — Solutio.* — Ex qua ratione solvitur tacita objectio : quia multiplicatio individuorum solum esse solet in speciebus rerum corruptibilium, quia est necessaria ad speciei conservationem : sed in statu innocentiæ homines essent immortales : ergo multiplicatio plurium individuorum non esset necessaria ad conservationem speciei : ergo simpliciter non esset, quia ejus necessitas cessaret. Respondetur autem primo, naturam humanam de se esse corruptibilem, et ita ex se postulare individuorum multiplicationem, ac proinde non fuisse privandam hoc beneficio, etiamsi per donum justitiæ singula individua perpetuitatem acciperent. Alioqui ne duo individua, sed unum tantum procreandum esset. Deinde dicitur, licet homo sit corruptibilis, animam ejus esse immortalem, et ex hac parte singulas animas esse per se, ac principaliter intentas, multo magis quam species singulas rerum, et formarum corruptibilium, et ita ratione animæ multiplicationem individuorum

non tantum propter conservationem speciei, sed etiam per se, et propter singulorum individuorum perfectionem, et varietatem esse intentam. Unde dico ultimo illam rationem conservationis speciei, non esse adæquatam causam multiplicationis individuorum. In quo est notanda differentia inter res irrationales, ac insensibiles, et res intellectu, aut ratione utentes : quod priores non sunt propter se, sed propter usum et commoditatem hominum et intellectualium rerum : ipsæ vero intellectuales res per se, et propter intrinsecam perfectionem intenduntur et multiplicantur. Unde fit, ut individua specierum aliquarum rerum homine inferiorum non tantum multiplicentur in numero sufficienti ad conservandam speciem, sed in multo etiam majori, quia vel ad sustentationem hominum, vel ad pulchritudinem universi, et delectationem hominum necessaria sunt. Ideoque quando unum ad omnia sufficit, non multiplicantur per se loquendo, ut in elemento terræ, et aliis videre licet. Et idem fortasse est in cœlis, quamvis in eis etiam probabile sit multiplicari individua, licet sint incorruptibilia, si ad usum, vel commodum universi illa varietas individuorum, vel melior, vel etiam sufficiens est. At vero in gradu intellectuali singula individua sunt per se intenta, ut Deo fruantur : nam ad ejus similitudinem sunt, ideoque multiplicantur, quantum juxta divinæ sapientiæ consilium sufficiens judicatur. Unde probabile valde est, (ut supra dixi) etiam in speciebus Angelorum individua multiplicari. Magisque certum id est de specie humana etiam in statu immortalitatis, quia illa multiplicatio personarum ad quamdam pulchritudinem, et decorem totius speciei confert, quatenus per diversitatem plurium individualium perfectionum, totius speciei amplitudo magis relucet. Præterquam quod ad societatem politicam homini valde naturalem, necessaria est.

3. *Arguit primum a triplici incommodo non fuisse propagandos homines per generationem. —Secundum. — Tertium.* — Hoc ergo supposito, quæstio est, de modo multiplicationis, an esset per viam naturalis generationis ex conjunctione maris cum fœmina, necne, ac subinde an esset immediate a Deo, an ab ipsis hominibus. Ratio dubitandi est, quia modus generationis humanæ contra decentiam, et perfectionem status innocentiæ esse videtur : tum quia commixtio maris et fœminæ sine delectatione nimia, quæ rationis usum obtundat, esse non potest : tum quia conceptus prolis sine ruptione et divisione alicujus partis fœminei corporis, non potest perfici, quia non potest viri semen in uterum uxoris intrare : talis autem divisio incorruptioni corporis fœminæ repugnabat ; tum etiam, quia partus fœminæ non poterat esse sine dolore propter nimiam partium dilatationem, quæ ad fœtum emittendum necessaria est : ergo non multiplicarentur homines in illo statu modo adeo imperfecto. Unde videtur sequi non fuisse tunc homines ab hominibus propagandos, sed immediate a Deo : quia non possunt homines, nisi dicto modo alios homines procreare : nec potest homo ab alio, quam a Deo produci, si ab homine non generatur.

4. *Prædictis incommodis Patres alii ducuntur.* — Propter has fortasse difficultates aliqui antiqui Patres docuerunt, multiplicationem hominum in statu innocentiæ non fuisse futuram per naturalem generationis viam, sed per creationem. Ita docuit Gregorius Nissenus, lib. de Opific. hom., cap. 17, et Chrysostomus, hom. 18, in Gen., circa initium cap. 4, et lib. de Virg., c. 17, in fin. Damascenus, l. 2, c. 30, et lib. 4, cap. 25. Favet Augustinus, lib. 1, Gen. contra Manich., cap. 19. Ubi tractans verba illa, *Crescite, et multiplicamini*, ait, *licet nobis ea ita spiritualiter accipere, ut in carnalem fœcunditatem post peccatum conversa esse credatur.* Idem sentit Euthymius, in Psal. 50, et Procopius, Gen. 4. Atque denique Hieronymus, epist. 22, ad Eustochium de Custodia Virginitatis sæpe indicat usum conjugii per peccatum fuisse introductum, et in lib. 1 contra Jovinian., parum post medium, incertam rem esse existimans, in hanc partem magis inclinat. *Si objeceris* (inquit) *antequam peccarent, sexum viri, et fœminæ fuisse divisum, et absque peccato eos potuisse conjungi, quid futurum fuerit incertum est.* Infra vero addit : *Quid nocebat si Paradisus nuptias recipit, et nulla est inter maritatam et virginem diversitas etiam in Paradiso eos sociari.* Ex quo videtur conjecturam facere non fuisse futurum usum nuptiarum in Paradiso, cum in illo non inceperit, *sed a principio conditionis humanæ virginitatem Paradisus, et terra nuptias dedicaverit.*

5. Hoc ergo sit aliud hujus sententiæ fundamentum præter illud, quod in principio positum est. Tertium sit Gregorii Nisseni, quia in statu post resurrectionem non erunt nuptiæ, teste Christo Domino, Matth. 22, quia tunc, *homines erunt sicut Angeli Dei in cœlo*, ut idem Dominus ait, sed homines in Paradiso

etiam futuri erunt, sicut Angeli: imo per resurrectionem recuperabunt statum, quem in Paradiso habituri erant, et peccando amiserunt: ergo etiam in Paradiso non esset futurus nuptiarum usus. Eamdemque rationem indicat Chrysostomus, dicens: *Post Paradisi amissionem nunc primum usus rei venereæ incepit: ante inobedientiam enim angelicam vitam imitabantur, et nullus de re venerea sermo erat.* Et addit: *Quid enim potuit, cum neque necessitatibus corporalibus obnoxii fuerint:* In quo quartam rationem indicat. Nam ab illo statu alienum erat necessitatibus corporalibus inservire: sed una ex majoribus, et vilioribus necessitatibus est, quæ ad prolis generationem, et procreationem pertinet: ergo illum statum non decebat. Quinto argumentatur Damascenus, d. cap, 25. Quia Adam non cognovit Evam, donec audivit: *Terra es, et in terram reverteris.* Ergo ne mors genus humanum obtereret et absumeret, matrimonium assumptum est, ut per liberorum procreationem genus nostrum procrearetur: ergo hac necessitate cessante per innocentiam, etiam usus conjugii non fuisset.

6. *Vera assertio affirmans.—Probatur prima assertio ex Scriptura. — Responsio Nisseni et Damasceni non admittitur.* — Dicendum nihilominus est: quamvis primi homines non peccassent, et status innocentiæ perseverasset, genus humanum per naturalem generationem, et maris ac fœminæ conjunctionem propagandum fuisset. Ita docet D. Thomas, 1. p., q. 98, et reliqui scholastici cum Magistro, in 2, dist. 20. Et oppositum tanquam hæresim Armenorum, et Almerici damnat Castro, verb. Adam., hæres. 3, ex Guidone Carmelita, et Bernardo de Luzenburgo, et Augustino, lib. 31, de hæres., in 3, et illam Adamianis tribuit. Probatur autem assertio primo ex verbis illis Gen. 2: *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi.* De quo adjutorio per anticipationem in cap. 1, dictum fuerat *Masculum et fœminam creavit eos.* Ex qua distinctione sexuum cum similitudine naturæ manifestum est illud adjutorium datum esse Adæ principaliter ad filios procreandos. Ergo futurum esset hoc naturæ officium in statu innocentiæ. Respondent Nissenus et Damascenus Deum præscium futuri peccati creasse homines diversi sexus, ut post peccatum posset genus humanum conservari et propagari. Sed hoc verisimile non est: tum quia Deus dixit, *Non est bonum hominem esse solum,* locutusque est de homine in statu innocentiæ: ergo etiam in illo statu non erat bonum hominem carere tali adjutorio: ergo per se, et non occasione peccati factum est. Tum etiam, quia sexuum diversitas naturalis est homini, et per se illam exigit, et non ratione peccati: ergo per se fuisset in innocentiæ statu: ergo in eo etiam suum haberet usum.

7. *Item probatur primo ex Gen. 1.—Damasceni evasio.— Non satisfacit.*— Secundo confirmatur hoc ex illa benedictione divina: *Crescite et multiplicamini, et replete terram,* Gen. 1, in illa enim non respexit Deus ad mortalem statum, in quem homines per peccatum perventuros esse præviderat, sed per se, et in omni statu multiplicationem hominum per illam benedictionem intendit: tum quia per se spectabat ad universi complementum: tum etiam quia eodem modo benedixit Deus aliis animalibus, similia verba proferens: *Crescite et multiplicamini.* Unde Damascenus, dicto cap. 25, cum negare non posset banc benedictionem, perseverante innocentia fuisse complendam, tacite respondet per ea verba: *Crescite et multiplicamini, non significari illam propagationem, quæ per complexum venereum efficitur: nam Deus alio modo genus nostrum propagare poterat:* Sed hoc satisfacere non potest: nam verba illa non solum passive (ut sic dicam) continent prædictionem aut promissionem, quod homines essent multiplicandi, sed active intelligenda sunt, ita ut per illa Deus imperet hominibus activam productionem et multiplicationem sibi similium: sicut quando aliis animalibus imperavit: *Crescite et multiplicamini*, activam productionem et generationem illis indixit. Nec Deus de modo miraculoso, vel extraordinario, quo posset multiplicare individua, sed de modo naturali locutus est: hanc enim virtutem viventibus naturalem per illa verba significare voluit: illa autem virtus non operatur nisi per ordinarium generationis modum: ergo de illa multiplicatione verba illa intelligenda sunt.

8. *Ulterius probatio ex Gen. 2.* — Tertio hoc maxime confirmatur ex verbis illis Adæ, quæ post formationem Evæ de costa sua dixit Gen. 2: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea,* etc. *Quamobrem relinquet homo Patrem et Matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.* Illa enim unitas inter virum et fœminam per vinculum matrimonii, quasi inchoatur, et per copulam consummatur: quia donec conjuges matrimonium consummant, non fiunt una caro, ut docet Alexander III, in capite secundo, de Conver-

sione conjugator., et specialibus Benedictus, papa in capite *Lex divina* 27, quæst. 2, et in Concilio Lateranensi, p. 6, cap. 27, Alexander III, postquam verba Adami retulit, subjungit : *Quibus verbis innotuit, non aliter virum, et mulierem fieri posse unam carnem, nisi carnali copula sibi cohæreant.* Et sumitur ex Paulo 1, Corinth. 6, dicente : *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur. Erunt enim* (inquit) *duo in carne una.* Ergo priusquam Adam de futura culpa cogitare posset, intellexit sibi fuisse datam mulierem in adjutorium, ut per materialem copulam una caro fieret : ergo licet Adam non peccasset, Evæ commisceretur, fierent una caro, eademque lex sancti connubii in statu illo servanda esset. Nam Adam de obligatione et usu in illo statu servando locutus est, et in verbo illo, *adhærebit uxori suæ,* præcipue videtur locutus de adhæsione per copulam et cohabitationem, ut divus Thomas exposuit 2, 2, q. 26, a. 11, ad. 1.

9. *Probatur etiam assertio ex Augustino.*— Quarto principaliter probatur conclusio ex Augustino, lib. 9, Gen. ad lit., cap. 3, et sequentibus ubi inter alia dicit : *Non video quod prohibere potuerit, ut essent hominibus etiam in Paradiso honorabiles nuptiæ, et torus immaculatus · hoc Deo præstante fideliter, justeque viventibus, et sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore, doloreque pariendi fœtus ex eorum semine gigneretur.* Quod late etiam prosequitur, lib. 14, de Civit., a cap. 21, usque ad 26. Et ita libro primo Retract., cap. 10, emendat, quod lib. 1, de Genesi contra Manichæum dixerat. Et eadem ratione cap. 13, corrigit, quod dixerat, libro de ver. Relig., c. 46, si natura nostra in sua integritate permansisset, non fuisse futuras has necessitudines consanguinitatum, affinitatum, et cognationum. Nam revera essent futuræ, cum futura essent conjugia, et filiorum generationes. Consentit Gregorius, in Psalm. 5, Pœnitent, circa illa verba : *Scribantur hæc in generatione altera,* Rupertus, Beda, Abulensis in Genesim.

10. *Tandem probatur ratione.—Ad primum incommodum in n. 3, respondet Augustinus.* —Ultimo probatur ratione hæc sententia. Primo a priori, quia naturale est hominibus, ut per generationem unius ab alio multiplicentur : sed hic modus servari potuit in statu innocentiæ, salva perfectione illius status : ergo ita fieret. Consequentia est evidens, quia per peccatum non est immutata natura, nisi in his, quæ pœnalia sunt : vel e contrario ante peccatum non est natura privata suis naturalibus actionibus, sed adjuta, ut sine indecentia, vel morali defectu illas exercere posset. Major etiam ex Philosophia nota est. Minorem autem probat Augustinus supra excludendo tres defectus in principio a nobis tactos. Primus erat de nimia delectatione. Respondet autem quod virtute doni innocentiæ seu originalis justitiæ hæc imperfectio cohiberetur. Quia ante copulam non antecederet motus involuntarius, aut impudicus membrorum, sed ex motione voluntatis honestæ, et propter finem optimum, sine ardore libidinis, talis motus fieret. Et similiter in ipsomet actu conjugii Deus excessum libidinis temperaret, et solum delectationem convenientem ad perfectionem actus permitteret : unde talis, ac tanta esset, ut mentem non perturbaret, nec rationis usum perfectum impediret.

11. *Ad secundum idem Augustini quem divus Thomas sequitur. — Opponitur primo contra proximam responsionem.* — Secundus defectus erat ruptio virginalis claustri in ipsa conceptione : de quo etiam ait Augustinus, dicto capite vigesimo sexto, potuisse semen immitti intra uterum fœminæ, et conceptum fieri, salva integritate claustri virginalis. *Sicut* (inquit) *sanguis menstruus emittitur. Nam qua via sanguis egreditur, posset semen virile ingredi.* Et sequitur D. Thomas supra ad 4. Sed hæc responsio difficilis est. Primo, quia non est simile de exitu sanguinis menstrui, et de seminis ingressu : quia sanguinis ille egreditur de corpore fœminæ per venas proprias ad illam purgationem a natura deputatas, quæ in superficie vasis fœminei terminantur, habentque veluti propria orificia, quæ cum ordinarie clausa sint et quasi complicata, debitis temporibus reserantur et quasi dilatantur, ut ille sanguis exeat, quod in virginibus absque ulla læsione, et sine dilatatione claustri virginalis optime fieri potest. At vero longe diversa ratio est de ingressu seminis. Nam imprimis in corpore fœminæ, ut in sua integritate et naturali compositione nascitur, non est aliqua via expedita et aperta, per quam ingredi possit : quia partes fœminei corporis in illa via ita sunt compactæ vel continuæ, ut nihil possit per illas penetrare, nisi inter illas aperiatur via, per quam semen ingredi possit. Accedit quod semen non potest, quasi extrinsecus injici, seu immitti in matricem, qui est locus conceptionis, sed necessaria est commixtio membrorum in fœmineo vase, ut ipsamet naturalis membrorum forma et compositio ostendit. At vero non potest illa commixtio et penetratio fieri

naturaliter, nisi virginale claustrum reseretur, sive per divisionem alicujus membranæ, quæ ante copulam erat continua, et viam illam claudebat: sive per separationem et dissolutionem partium corporis fœminæ, quæ antea erant non solum contiguæ, sed etiam veluti conglutinatæ et inter se copulatæ: ut exponit Fernelius, de Part. corp. descript., cap. 7, in fine. Quia sine hujusmodi veluti locali separatione et distantia partium non pateret naturaliter via ad commixtionem membrorum, quæ in copula conjugali fit, et per quam vir et uxor fiunt una caro.

12. Secundo augetur vis hujus rationis, quia in partu prolis conceptæ multo magis necessarium est claustrum virginale aperiri: nihil ergo obesse posset, quin in conceptione rumperetur. Probatur consequentia, quia si propter vitandum dolorem, vel conservandam virginitatem (ut ita dicam) materialem in conceptione, servaretur illa integritas, esset etiam servanda in partu, quia non minus repugnabant illa incommoda perfectioni status innocentiæ in uno actu vel tempore, quam in alio, vel e contrario, si in partu esse poterat ruptio sine imperfectione contraria statui, etiam in conceptu. Imo si apertio claustri necessaria futura erat, ut proles exiret, profecto suaviori modo, magisque naturali pararetur via in ipsa conceptione, ut facilius possent membra in partu laxari, ut sine dolore fieret. Quod vero saltem in partu virginalis claustri apertio fuerit necessaria, probatur, quia exitus pueri ex virgine integra manente matre, sine grandi miraculo fieri non potest utique aut per corporum penetrationem, aut per transitum corporis ab extremo ad extremum sine præsentia in medio. At vero tale miraculum perpetuum in statu innocentiæ fingere, nec fundamentum habet, neque videtur verisimile.

13. *Durandi effugium evertitur.* — *Commodior responsio ad dictum secundum incommodum.*—Dicunt vero aliqui, potuisse per solam partium et pororum materni corporis dilatationem infantem de utero matris exire sine integritatis ejus diminutione. Quod tradit Durandus, in 2, dist. 20, q. 2, ad 1, et clarius in 4, dist. 44, quæst. 6, ad 1, ubi de virginitate Mariæ in partu eodem modo sentit. Ibi autem ex falso fundamento movetur, quia putat duo corpora non posse simul se in eodem loco penetrare, quod falsum est. Et ideo sententiam illam quantum ad beatissimæ Virginis partum improbavimus in 2 tom., 3 p., disp. 5, sect. 2. In præsenti vero alio utitur fundamento, scilicet, quia divisio claustri non posset fieri sine dolore, dolor autem in statu innocentiæ esse non potest. Sed hoc parum urget: nam etiam post amissam in conceptione corporalem virginitatem, quoad carnis integritatem non potest partus fieri sine dolore naturaliter: et nihilominus in statu innocentiæ sine dolore fieret, ut mox dicemus: ergo etiam a tertio claustri sine dolore virtute divina fieri poterat. Præterea si virginale claustrum per membranam continuam naturaliter clauditur, non posset intelligi exitus prolis per solam dilatationem sine divisione partium, vel penetratione corporum: quia pori non possent adeo dilatari, ut per eos possit corpus infantis exire sine penetratione partium, vel sui corporis inter se, vel cum partibus materni corporis. Si autem corporalis virginitas consistit in contiguitate et copulatione partium, non minus est naturaliter necessaria separatio et distinctio illarum partium, quæ sine magno etiam dolore naturaliter non fit, non solum in primo partu, verum etiam neque in cæteris. Ergo et repugnat dicere partum fuisse futurum per dilatationem partium, et sine apertione claustri virginalis. Et præterea eadem difficultas superest quomodo partus sine dolore futurus esset: nullum ergo est inconveniens divisionem, vel separationem illam in statu innocentiæ admittere tam in conceptione, quam in partu. Et ita tenuit D. Thomas, in 2, dist. 20, ubi Bonaventura, Gabriel et alii id sequuntur. Quomodo autem id fieret sine dolore, jam explico.

14. *Ad tertium incommodum idem quoque Augustinus occurrit.* — *Quid dicendum ad reliqua adducta in n. 4, etc.* — Tertium incommodum erat, quia partus naturalis sine dolore non fit. Ad hoc autem respondet Augustinus, dicto cap. 26, in Paradiso dolorem partus non fuisse futurum. *Quia ad pariendum maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret.* Explicari autem potest in hunc modum, quia sola relaxatio maternorum viscerum, aut viarum corporis dilatatio non causat dolorem, nisi media aliqua alteratione, quæ in partibus illis per nimiam compressionem quarumdam, et aliarum separationem, vel extensionem fit: hanc autem alterationem posset Deus facile impedire, et consequenter etiam dolorem præcavere; imo etiam posset suavi modo partes fœminei corporis per convenientes qualitates ita disponere, ut facile relaxarentur sine doloris sensu. Quod licet esset præter debitum naturæ humanæ absolute spectatæ, esset nihilominus illi statui quasi connaturale, ac debitum, sicut

multa alia privilegia, quæ in superioribus explicavimus. Et per hæc responsum est sufficienter rationibus dubitandi in principio positis, ac fundamentis contrariæ sententiæ. In eis vero peculiaris difficultas attingitur de virginitate, an esset in statu innocentiæ conservanda vel amittenda, quam ex parte, et obiter, ac cursim attingimus: quia vero gravis est et scitu digna, illam integre ac ex professo in capite sequenti tractabimus.

CAPUT II.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ VIRGINITAS PERPETUO SERVANDA ESSET.

1. *Prima sententia ex D. Thoma quam tuetur Capreolus.* —Ratio dubitandi est, quia videtur absurdum, quod durante innocentiæ statu virginitas in omnibus personis foret violanda. alioqui status naturæ lapsæ statum innocentiæ in castitatis perfectione superaret: quod esse videtur, et contra illius status excellentiam, et contra id, quod sancti ponderant, Adam non sine mysterio uxorem non cognovisse, donec e Paradiso ejectus est. In hoc igitur puncto D. Thomas, in 2, dist. 20, q. 1, art. 2, ad. 1, dicit in primo statu non fuisse amittendam simpliciter virginitatem per copulam conjugalem. Quia duplex integritas ad virginitatem necessaria est, carnis videlicet, et mentis, ex quibus prior valde materialis, et accidentaria est, posterior autem est formalis et præcipua. In statu autem innocentiæ solveretur quidem integritas carnis : non autem integritas mentis, et ideo absolute et simpliciter virginitas non amitteretur. Et hanc doctrinam defendit ibi Capreolus conclusione nona, et ad argumenta contra illam.

2. *Secunda sententia extreme contraria præcedenti ex Alensi.* — Alia sententia huic extreme contraria, sumi potest ex Abulense, secunda parte, quæst. 85, art. 4, nimirum in statu innocentiæ virginitatem non fuisse dissolvendam quoad carnis integritatem, quoad mentis autem integritatem necessario fuisse violendam. Quia non potuit generatio tunc fieri sine voluntate coeundi, et sine opere emittendi, commiscendi, ac recipiendi virile semen : sed hoc directe pugnat cum integritate mentis ad virginitatem necessaria, ut statim amplius confirmabitur : ergo in statu innocentiæ necessario fuisset amittenda virginitas quoad formale, licet non amitteretur quoad corporale. Et potest hæc opinio declarari saltem in ordine ad potentiam Dei absolutam. Nam fœminam concipere, vel etiam parere ex viro, voluntario et morali modo sine amissione integritatis carnis per Dei potentiam, seu speciale donum, non repugnat, ut est per se clarum. At vero virginem voluntario, et morali, ac naturali modo coire cum viro retenta integritate formali ejus quoad propositum mentis, involvit apertam repugnantiam; quia integritas mentis consistit in absoluto proposito non coeundi, et perseverantia in illo, repugnat autem voluntarie coire, et habere firmum propositum non coeundi. Nec refert quod talis voluntas coeundi in statu innocentiæ esset licita, quia integritas mentis ad virginitatem necessaria non solum illicitum, sed etiam licitum propositum coeundi excludit.

3. *Duplex quæstionis sensus.— Circa priorem sensum assertio negativa.— Probatur explicando tria requisita ad virginitatem fore violanda in statu innocentiæ.* — Duo possunt in hoc puncto inquiri. Unum est an in statu innocentiæ in eisdem personis simul esse possit virginitas vera cum matrimonio consummato. Aliud est an saltem ex diversis personis reperirentur in illo statu, quædam filiorum procreationi vacantes, et aliæ statum virginitatis perpetuo servantes. Prior sensus ad rem præsentem proprie pertinet. In quo sentio non fuisse futuram in illo statu virginitatem simul cum fœcunditate in eadem persona. Ita sentiunt in 2, dist. 20, q. 2 et 3, Bonaventura, expressius Durandus, quæst. 2, et ibi Ægidius, q. 1, ad fin., in dub. litter., qui aliquid singulare addit, de quo statim dicam. Consentit Richardus, ibi art. 1, quæst. 4, Altissiodorensis, 2 p. Summ., lib. 2, tract. 10, cap. 2, q. 4. Et Pererius, lib. 4, in Gen., disp. de Propagat., etc., q. 4. Et probatur explicando amplius doctrinam D. Thomæ supra relatam de duplici integritate, corporis scilicet et mentis, quæ in virginibus conservari, aut amitti potest. Quam doctrinam exactius declarans idem D. Thomas 2, 2, q. 151, art. 1, in virginibus fœminis tria distinguit, quæ sunt integritas signaculi virginalis, inexperientia libidinis, id est, immunitas a voluntaria resolutione seminis cum delectatione venera, et integritas mentis per propositum abstinendi a tali delectatione et commixtione. Ex quibus ait D. Thomas primum esse per accidens ad moralem virginitatem : secundum vero esse per se, tamen materialiter se habere, quia passiones sunt materia virtutum moralium : tertium autem per

se, ac formaliter complere virginitatem. Dicimus ergo, quoad hæc omnia violandam fuisse virginitatem per copulam carnalem etiam in statu innocentiæ.

4. *Id ostenditur de primo requisito.*—De primo id jam probatum est : nam ostendimus necessario fuisse virginale signaculum reserandum, ut mulier posset ex viro concipere. Et quamvis de potentia absoluta Dei aliter fieri potuisset : non tamen sine magno miraculo penetrationis corporum. Quia sine illa, vel sine apertione signaculi virginalis nullo modo possent vir et uxor fieri una caro per membrorum commixtionem, et unius intra alterum ingressum et seminationem : ostendimus autem hunc modum humanæ generationis tanquam maxime naturalem in statu innocentiæ fuisse futurum. Ergo in illo statu per conjugalem copulam fuisset læsa virginitas quoad corporis integritatem, quæ accidentaria est.

5. Dicit vero Ægidius, et probabile putat Richardus, licet signaculum virginale aperiretur, vel in conceptione divideretur, et partu : non tamen permanenter, sed solum quasi in fieri, quamdiu copula, vel nativitas durarent : illis vero transactis statim partem illam ad suam integritatem fuisse redituram : et ideo simpliciter non fuisse amittendam virginitatem quoad hanc partem. Quia post copulam tam integra mansisset fœmina, quam prius erat, idemque fuisset post partum. Quia partes illas aperiri ad officium naturæ, non esset imperfectio, dummodo statim clauderentur, sicut aperiri, et claudi os, vel pectus dilatari et constringi. At vero ita sejungi, vel scindi partes illas, ut semper manerent disjunctæ, sicut nunc manent, quidam modus corruptionis fuisset illi statui minime consentaneus.

6. In hoc vero imprimis assero, etiamsi totum illud concedatur, negari non posse, quin illa læsio corporalis esset virginitatis amissio quantum ad hanc partem. Nam si quis diceret in partu Christi, dum proles de utero egrederetur virgineum claustrum fuisse divisum, licet adjungeret, statim post partum integritatem claustri plenissime, ac perfectissime fuisse restitutam, hæreticus esset : nam sanctissimæ Mariæ virginitatem negaret et destrueret, saltem in ipso partu : ergo signum est per illam divisionem etiam transitoriam, simpliciter amitti virginitatem. Et ratio est, quia virginitas est, sicut innocentia : nam sicut hæc negat omnem culpam aliquando commissam, ita virginitas negat omnem claustri violationem. Ideoque licet illa divisio semel facta, divina virtute repararetur quoad partium discontinuationem, vel separationem : nihilominus virginitatis integritas reparari non posset, sicut Deus mundans peccatorem non facit innocentem. Addo præterea valde incertum esse, quod dicitur, integritatem virginitatis per apertionem claustri in conceptione, vel partu amissam statim divina virtute fuisse restituendam : id enim naturale non est (ut constat) nec apparet necessitas, aut fundamentum, cur dicamus ex ordinaria lege illius status illud miraculum, seu opus supernaturale fuisse repetendum, quoties nova conceptio, vel partus fuisset futurus. Posset ergo Deus id facere si voluisset : an vero ita factum esset ignoramus.

7. *Ostenditur quoad secundum requisitum.*—De secundo virginitatis requisito, nimirum inexperientia libidinis, clarius est, non potuisse cum carnali copula consistere in statu innocentiæ. Probatur, quia in illo statu necessaria imprimis erat emissio seminis voluntaria, quæ dictæ inexperientiæ directæ opponitur. Deinde illa seminis emissio, commixtio et receptio sine delectatione naturaliter non fit. Dicetur fortasse de ratione virginitatis non esse omnis delectationis venereæ inexperientiam, sed illius, quæ nimia est, et quamdam habet fœditatem et deordinationem, eo quod non ratione imperetur, ac temperetur, sed caloris alteratione nimium excitetur, ita ut rationem absorbeat, vel ejus usum impediat. Hoc autem non ita esset in statu innocentiæ, sed esset moderata delectatio juxta rationis mensuram, et membra corporis etiam pudenda non moverentur primo per caloris alterationem naturalem et involuntariam, sed per rationem, ac voluntatem, teste Augustino, d. l. 14, de Civit., c. 26. At enim licet verum sit carnalem copulam in statu innocentiæ futuram fuisse *sine turbido motu, et spontanea potestate,* ut Augustinus ait, nihilominus non fuisset sine resolutione seminis, nec sine delectatione, quæ et ex illa naturaliter oritur, et ad illius operis perfectionem data est a natura. Imo addunt aliqui, ut Bonaventura et Richardus supra referunt, et indicat D. Thomas, majorem delectationem sensibilem fuisse futuram in statu innocentiæ propter meliorem corporis dispositionem : quamvis minus perturbaret rationem propter majorem illius vigorem et dominatum. Alii autem volunt ipsammet delectationem sensibilem fuisse minuendam, et moderandam per rationis imperium, quod magis Bonaventura probat.

Utroque autem modo voluntaria resolutio seminis, et talis delectationis experientia esset virginitati contraria, quia virginitas non solum excessum, vel inordinatum modum libidinis, aut resolutionis seminis, sed absolute substantiam (ut sic dicam) ipsius libidinosi actus excludit. Ut, verbi gratia, fieri potuit, ut parentes Virginis, verbi gratia, ex privilegio receperint rationis vigorem ad virginem sine immoderata passione, vel mentis perturbatione procreandam; et nihilominus per illum actum virginitatem corporalem et externam amitterent : idem ergo esset in statu innocentiæ.

8. *Ostenditur denique quoad tertium requisitum.* — Unde a fortiori constat, quid de tertio membro, scilicet virginitate mentis dicendum sit, nam sine dubio in illo statu violenda fuisset. Quoniam integra animi virginitas simul cum usu matrimonii etiam in statu innocentiæ esse non potuisset simul. Probatur, quia ille usus voluntarius esset futurus, ut per se notum est: ergo supponeret propositum coeundi, a quo talis usus voluntarius denominatur : at vero hujusmodi propositum formaliter violaret virginitatis integritatem quoad animum : ergo. Neque obstat si quis objiciat illud propositum semper fuisse futurum licitum et honestum. Respondemus enim primo, esto ita sit, nihilominus sicut copula honesta et conjugalis repugnat virginitati quoad integritatem corporalem, ita propositum licitum copulæ honestæ, seu conjugalis repugnare virginitati quoad animi integritatem, cum hæc maxime in hoc proposito consistat, ut sentit D. Thomas, in d. q. 152, a. 1, et 3 p., q. 29, a. 1, ad 1. Deinde addimus incertum esse, an in statu innocentiæ, si durasset, possent homines in peccatum luxuriæ incidere, sicut in alia peccata : unde etiam dubium est, an interdum amitterent virginitatem, vel animi per actus, vel desideria illicita copulæ carnalis.

9. *Circa secundum sensum hujus capitis in num. 3 indicatum.— Prima quæstiuncula cujus partem negantem indicat D. Thomas et clarius Altissiodorensis.* — Superest autem quartum membrum, seu alius quæstionis sensus, nimirum : an in statu innocentiæ integra virginitas servari posset, abstinendo nimirum a copula etiam maritali, et ab ipso matrimonio. Loquimur autem de potestate morali (ut sic dicam) nam physice clarum est potuisse homines abstinere a matrimonio, ejusque usu, nam hoc in libertate hominis positum fuisset : de morali ergo potestate, duplex quæstiuncula proponi potest. Una est, an possent homines tunc licite continentiam perpetuam servare. D. Thomas enim, 1 p., q. 98, a. 2, ad 3, partem negantem indicat, dum ait, quod *continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis :* nam quod laudabile non est, profecto honestum non est, nam omne honestum est laudabile. Idem apertius tradit Altissiodorensis, l. 2 Summæ, tract. 10, cap. 2, q. 4, dicit enim matrimonium in illo statu futurum fuisse in præcepto, et non in remedium, ac proinde non fuisse futuram distinctionem statuum matrimonii et cælibatus.

10. *Non placet proxima resolutio.*—Sed non video unde constare possit, præceptum matrimonii omnes et singulos homines in statu innocentiæ fuisse obligaturum, et extra casum necessitatis, nam ex natura rei, seu in pura natura non ita obligaret. Nec est, cur dicamus naturalem legem fuisse in hac parte augendam in statu innocentiæ, vel aliquam positivam determinationem illius præcepti ei fuisse addendam; nec etiam credibile est, Deum illis verbis, *Crescite et multiplicamini,* aliquam peculiarem obligationem, præter naturalem legem singulis hominibus addidisse: nam illa verba eamdem vim pro quocumque habent statu tam lapsæ naturæ, quam integræ, unde ex se non obligant singulos, nisi juxta præscriptum legis naturalis. Igitur neque in statu innocentiæ si duraret, obligaret singulos, saltem post sufficientem generis humani propagationem : ergo abstinere conjugio non esset malum in illo statu : quia neque esset per se, et intrinsece malum, nec etiam esset specialiter prohibitum, ut ostensum est. Quid autem in hac quæstione dicendum sit, ex puncto sequenti concludetur.

11. *Secunda quæstiuncula ejusque communis resolutio ex D. Thoma, Altissiodorensi, Durando et Capreolo.*—Altera ergo quæstiuncula est, an in statu innocentiæ, melius esset, respectu uniuscujusque personæ matrimonium contrahere, quam virginitatem, seu continentiam servare. In quo puncto satis clara est sententia D. Thomæ : nam cum ait in statu innocentiæ non fuisse futuram laudabilem perpetuam continentiam, vel significat illam non fuisse licitam, ut supra argumentabamur, vel saltem non esse laudabilem comparatione utique matrimonii, ac subinde fuisse minus bonam, et ad consilium non pertinuisse. Idem a fortiori senserunt Altissiodorensis et Durandus, a quo in hoc Capreolus non dissentit, dicta distinctione vigesima, ad argumenta Durandi. Et probatur ratione Durandi : quia actus genera-

tionis humanæ per se bonus est, unde abstinere ab illo per se non est bonum, sed solum in quantum potest copula carnalis impedire majus bonum, propter quod etiam majus bonum censeatur, ab actu generandi abstinere, quam illi incumbere. At vero in statu innocentiæ usus matrimonii nullum majus bonum impediret, quia nec impediret contemplationem, nec induceret sæculares curas, vel cogitationes temporalium rerum: quæ nunc ad onera matrimonii sustinenda, et ad filios alendos necessariæ sunt: ergo nulla ratio melioris boni, imo vix aliqua boni species posset illo statu in virginitate, seu continentia cogitari. Eamdemque rationem indicat D. Thomas, in dicta solut. ad 3, dicens: *Nunc laudari*, id est, præferri, *continentiam non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.* Atque hæc sententia communis est, satisque verisimile videtur.

12. *Contraria quoque resolutio ex sententia auctoris probabilis est.*—Possumus autem contrarium suadere, quia etiam in illo statu possumus aliquam rationem melioris boni cogitare, et invenire in abstinentia a coitu. Quia licet fœcunditas tunc esset sine libidine inordinata, et perturbante rationem : non tamen esset sine magna delectatione sensibili per rationem moderata et ordinata, ut D. Thomas in eadem solutione ad tertium fatetur : ergo necessarium erat, ut tempore coitus ratio vigilaret ad cohibendum ardorem libidinis, et corpus et animum in tali occasione recte gubernandum: ergo quamvis demus potuisse hominem tunc simul de Deo cogitare sine inquietudine, vel perturbatione ; nihilominus non potuisset tunc ita vacare tota mente, et animo contemplationis divinæ, sicut posset alio tempore, cum a tali actu vacaret: ergo etiam in eo statu haberet locum intentio abstinendi perpetuo ab actu generandi, propter suum finem liberius et attentius divina contemplatione vacandi : ergo sub ea ratione haberet continentia gradum et æstimationem majoris boni. Unde quod Paulus ait 1, Cor. 7 : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu, quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Hoc (inquam) etiam in statu innocentiæ locum haberet, licet aliter et in minori gradu, quam nunc. Nam tunc etiam necessarium fuisset, aliquando circa educationem filiorum occupari, et similiter oporteret peculiarem curam habere placendi marito, et peculiari amore illum prosequi, et consequenter affectum cordis aliquo modo dividere: ergo posset tunc eligi virginitas, ut homo ab illis etiam curis humanis, quæ in illo statu esse possent, magis abstractus, totus posset Deo, et vitæ spirituali magis consecrari : hæc autem videtur esse sufficiens ratio melioris boni. Denique in eo statu non fuissent secundæ nuptiæ, etiamsi illarum occasio non deesset : ergo posset etiam esse continentia a primis nuptiis. Declaratur antecedens. Nam licet in illo statu non esset futura viduitas per mortem alterius conjugis, quia tunc mors non fuisset: nihilominus posset alter conjugum prius ad statum gloriæ transferri, quam alius. Quid enim obstaret, aut cur dicemus nunquam fuisse conjuges separandos, sed certa Dei lege statuendum fuisset, ut unus conjugum ante alium non transferretur? Illo ergo posito per illam translationem dissolveretur matrimonium non minus, quam si nunc per mortem dissolvatur, quia status gloriæ cum vinculo et obligatione matrimonii subsistere non potest. Hoc igitur positivo verisimile non est conjugem in terra sine consorte relictum, ad secundas nuptias fuisse transiturum: nam etiam in natura corrupta propter nimiæ concupiscentiæ indicium minus probantur, et quodammodo odiosæ sunt: ergo verisimile est non fuisse futuras secundas nuptias in statu innocentiæ: ergo pari fere ratione credibile est, potuisse aliquos et plures homines a primis abstinere, etiam propter majus spirituale bonum. Probatur consequentia, quia hic finis majoris fructus spiritualis inveniri, ac intendi poterat in eo statu, in abstinentia a secundis nuptiis, alioqui nulla esset ratio, cur appeteretur: idem autem fructus in perpetua continentia, servata proportione cogitari facile potest.

13. *Quo pacto Patres aliqui huic parti faveant.—Ad rationem Durandi in num. 11.*—Ego quidem hanc posteriorem partem satis probabilem censeo : et in favorem ejus allegari possunt illi antiqui Patres, qui in universum negarunt futuram fuisse in statu innocentiæ copulam carnalem : illi enim pro certo habuerunt virginitatis observantiam illi felicissimo statui fuisse decentissimam : ergo licet excesserint excludendo ab illo statu immaculatum conjugii totum : in admittenda nihilominus virginitate, ut voluntaria, et eligibili non videntur excessisse. Neque fundamentum contrariæ sententiæ cogit, quia jam ostensum est, matrimonium non fuisse tunc in præcepto pro singulis hominibus : unde

sub ea ratione, velle aut nolle indifferens erat, ad nolendum autem illud, seu eligendam perpetuam continentiam non deerat honestus finis sufficiens, quique fœcunditati prolis præponderaret, ut explicatum est : ergo poterat a multis eligi virginitas. Et verisimile est, ita fuisse futurum : tum ex naturali hominum conditione, quibus veluti ingenitum est, ad varios vivendi modos, et officia inclinari : tum ex diversitate donorum gratiæ : nam etiam hæc varietas statuum etiam tunc ad pulchritudinem Ecclesiæ militantis et triumphantis pertineret. Denique fit hoc maxime verisimile supposita illa sententia, quod licet homo non peccaret, Verbum caro fieret. Nam tunc, et Christus ipse virgo esset, et ex virgine nasceretur, qui (ut credi potest) plures ad virginitatem invitarent, et post se adducerent. Est ergo hæc pars valde probabilis. Cui autem contraria placuerit, non erit difficile conjecturis nostris respondere : non enim cogentes rationes sunt, sed suasoriæ.

14. *Durante statu innocentiæ virginitas servata fuit quoad materiale per occasionem.— Non tamen quoad formale.* — Tandem possumus ex dictis inferre, cur et quando de facto sit virginitas in statu innocentiæ servata. Omnes enim Patres tanquam certum supponunt, Adam et Evam ante peccatum fuisse virgines, et hanc ponere solent inter laudes virginitatis, quod primum locum in Paradiso habuit. Unde intulerunt aliqui, durante innocentia perpetuo fuisse servandam. Verumtamen distinguendum est inter animi corporisque virginitatem, seu inter mentalem et realem, internam et externam. In Paradiso etiam virginitas realis et externa, seu corporalis servata est, quia ibi non fuit corporum commixtio, nec seminis resolutio, neque aliquid ejusmodi. Et de hac virginitate sancti loquuntur. Colligiturque ex narratione Genesis : nam dum in Paradiso fuerunt homines, nulla fit mentio copulæ in tribus primis capitibus Genesis. Postquam vero in fine capitis tertii dicitur ejecisse Deum homines de Paradiso, statim capite quarto dicitur, *Adam vero cognovit uxorem suam*, etc. At vero non servarunt homines intra Paradisum virginitatem internam, seu mentalem secundum animi propositum : nam intra Paradisum contraxerunt matrimonium, cum animo, et proposito consummandi illud : ut satis significant illa verba Adami : *Erunt duo in carne una.* Unde cum nihil tunc de statu peccati cogitarent, non solum intra Paradisum habuerunt propositum generandi filios, sed etiam proposuerunt generationis actum intra Paradisum exercere. Unde nunquam cogitarunt virginitatis observantiam fuisse illi loco, vel statui necessariam, vel sibi convenientem. An vero aliquando ab aliquibus servanda esset, nec noverunt, nec fortasse unquam cogitarunt. Quod ergo intra Paradisum non coierint, non fuit necessitatis, sed per occasionem accidit, quia habitatio Paradisi moræ brevissimæ fuit : nam paulo post quam Eva formata est peccavit, et virum induxit, ac statim fuerunt ex Paradiso ejecti, ut notavit Augustinus, l. 9, Gen., ad lit., c. 4, qui etiam addit, quamvis primi homines in Paradiso habuerint potestatem, benedictionem, et fortasse etiam generandi præceptum, non tamen habuisse a Deo temporis determinationem pro quo essent copulandi, verisimileque esse illam expectasse, Deum autem futurorum præscium illa distulisse.

CAPUT III.

NONNULLA DUBIA CIRCA FILIORUM PROCREATIONEM IN STATU INNOCENTIÆ BREVITER EXPENDUNTUR.

1. *Prima dubii parte negante suadetur.* — Primum dubium est, an omnes viri et fœminæ essent fœcundæ, ita ut semper quoties convenirent, toties filios procrearent. Ratio dubitandi esse potest, quia sterilitas est aliquibus individuis connaturalis ex peculiari illorum complexione : sed in statu innocentiæ essent variæ complexiones individuales : ergo etiam tunc aliqui futuri essent steriles, qui et matrimonium contrahere, et consummare possent, quamvis fructum non haberent. Et confirmatur, quia non omnes homines essent æquales in corporis statura, aut viribus : ergo etiam in virtute generandi, et fœcunditate possent esse dispares.

2. *Vera dubii decisio.—Ratio communis.*— Nihilominus dicendum est in statu innocentiæ non solum omnes viros et fœminas futuros fœcundos, sed etiam per omnes, et singulas actus generandi fuisse filios habituros. Hanc sententiam insinuat D. Thomas, 1 p., q. 99, a. 2, ad 3, dicens, fuisse conveniens, ut in eo statu omnes generarent : non tamen expresse declarat per omnes actus consecuturos fuisse generationis fructum. At vero in 2, 2, q. 164, art. 2, ad. 3, sterilitatem aliquarum fœminarum nunc esse peccati pœnam asseverat : sentit ergo in statu innocentiæ non fuisse futuram. Expressius et latius hoc tradiderunt

in 2, d. 20, D. Bonaventura, q. 5, Durandus, q. 1, n. 7, Ægidius, q. 1, a. 3, Richardus, a. 1, q. 2. Ratio communis est, quia homines in illo statu non coirent, nisi ex recta intentione habendi prolem : ergo quoties copularentur, prolis fructum obtinerent. Antecedens probatur, quia copula carnis etiam inter conjuges non caret culpa saltem veniali, nisi recta intentione fiat. Duplex autem est intentio, quæ illam honestat, scilicet, si fiat in remedium concupiscentiæ, vel propter generandam prolem, ut tradunt theologi de matrimonio disputantes. Nam licet alios fines honestos addant, tamen vel ad hos reducuntur, vel in præsenti necessarium non est illos distinguere, ut patebit. At vero ex illis duobus finibus remedium concupiscentiæ non haberet locum in statu innocentiæ, in quo non esset concupiscentiæ fomes : ergo solum propter generandam prolem tunc esset sanctus et immaculatus conjugalis torus. Et sic dixit Augustinus, l. 9, Gen. ad lit., c. 7, potuisse sanis esse officium, quod nunc ægrotis est remedium.

3. *Non convincit.—Et multipliciter refellitur.*—Jam vero prior illatio, scilicet, quod talis copula non posset debito fructu privari variis modis a dictis auctoribus probatur. Durandus hac ratione utitur. Quia, *ubi agens non caret debita intentione, nec actus debet carere debito fine.* Quæ propositio valde generalis est, et solum videtur necessaria, de fine, qui respondet actui, ut bonus moraliter est, et meritorius, id est, de præmio quod illi correspondet: sic enim etiam nunc actus nostri bona intentione facti, non carebunt debito fine ultimo, licet sæpe careant fine proximo, seu effectu proximo, seu effectu intento, qui est veluti naturalis, aut physicus finis talis actionis. Bona enim intentio agentis non dat physicam efficientiam actui, ut infaillibiliter proximum effectum obtineat. Addit igitur Bonaventura in illo statu non solum voluntatem, et intentionem fuisse rectam, sed etiam virtutem generativam fuisse ex utraque parte perfectam. *Nam in viro erat potens, et sufficiens, nec habebat impedimentum, et similiter in muliere pro suo loco et tempore.* Sed hoc etiam difficultate non caret : tum quia non est necessarium, ut omnibus individuis virtus generandi perfecta fuerit; quia multi viri et fœminæ ex naturali sua complexione sunt steriles, quæ imperfectio non videtur repugnasse illi statui, quia respectu talis individui negativa tantum est, et non habet indecentiam : tum etiam, quia licet alias personæ sint fœcundæ, in tali loco et tempore et sub tali influentia possunt habere impedimendum ad generandum cum effectu : quod impedimentum posset latere utrumque conjugem, et ita possent bona intentione convenire ad generandam prolem, et nihilominus effectum non consequi.

4. *Vera probatio.* — Quapropter necessario recurrendum videtur ad peculiarem providentiam Dei convenientem illi statui ex peculiari ejus privilegio, atque optimo ordine in eo constituto, ut quamdiu in animo perfectus ordo servaretur, in corpore non deficeret. Ad hunc enim ordinem servandum (ut Bonaventura supra in solutionibus argumentorum dicit) datum fuisse homini, ut potestatem suam ac sufficientiam nosset, et qualitatem alimenti, quo ita temperare uteretur, ut et ad corporis alimentum sufficeret, et superfluum ejus posset optime ad generationem disponi, et ideo semen viri ex se efficax semper fuisset. Aliunde vero simul cognovisset tempus, et horam, quando sine impedimento generare posset : tum ex parte fœminæ agnoscendo quando esset in dispositione apta ad concipiendum, vel effectus, et conjecturas, quas ipsa fœmina in se posset præsentire, vel ex peculiari instinctu, seu institutione Dei : tum etiam ex parte causarum universalium, et influentiarum cœli, quas optime nosset et consideraret, quia non inordinata concupiscentia, sed solum ex dictamine rationis ad generandum moveretur. Et sic peculiari ratione verum est illud principium Durandi in illo statu : nihil enim tunc homo per actiones suas ordinate et honeste intenderet, quod frustra tentaret, vel ageret. Sic etiam dixit Ægidius supra, quod impetus divini, et instinctus naturales, et dictamen rationis, quantum ad ea, quæ erant sibi agenda, multum viguissent in primis parentibus ut numquam sine effectu prolis generarent.

5. *Ad argumentum in num.* 1. — Ad rationem ergo dubitandi respondendum est, quod sicut sterilitas terræ ex naturalibus causis provenit, et nihilominus nunc est pœna peccati, ut ex Gen. 3, colligitur, ita etiam sterilitas in homine lapso pœna est peccati. Duplex enim sterilitas distingui potest : una permanens, et quasi in habitu, seu a nativitate, alia transiens, et quasi a casu in aliquo actu generandi. Prior non haberet locum in statu innocentiæ, quia licet interdum ex causis naturalibus sequatur, nihilominus in statu innocentiæ ita essent omnia ordinata, ut in nullo individuo inveniretur. Quia revera non pro-

venit nisi vel ex defectu aliquo in ipsa conceptione a parentibus contracto, vel postea per inordinatum usum alimentorum, vel externam actionem, aut influentiam elementorum et cœlorum adquisito : quæ certe causæ in statu innocentiæ cessarent : quia et proles semper a principio generaretur perfecta, et natura in suo vigore et robore semper conservaretur. Nam sicut virtus nutritiva semper restauraret perfecte vires individui, ita etiam virtus generativa semper esset ad speciei conservationem et communicationem perfecta : et in eadem perfectione in quolibet individuo conservaretur : ideoque in nullo individuo sterilitas potentialis, seu habitualis inveniretur. Actualis vero sterilitas etiam evitaretur per media supra declarata, quæ sub dono justitiæ originalis continentur, et ideo nullus sterilitatis modus in illo statu inveniretur. De confirmatione autem ibidem posita aliquid in sequenti dubio dicemus.

6. *Secundum dubium cum ratione dubitandi.*—Secundum dubium est, quomodo possent fœminæ in statu innocentiæ generari. Et ratio dubitandi est; quia in generatione præcipua vis activa est in viro : ergo quantum est ex se semper generat virum : ergo in re ipsa ex Adamo et Eva semper viri nascerentur, et nunquam fœminæ, si in innocentia permansissent. Primum antecedens, ut notum in Philosophia supponitur. Prima vero consequentia probatur, quia omne agens intendit assimilare sibi perfecte effectum suum, seu prolem : ergo vir, quantum in se est, intendit, et conatur generare virum : ideoque illum generat, nisi impediatur. Et hoc confirmat Aristoteles, libro secundo, de Generat. animal., cap. 3, *fœminam marem læsum*, id est, defectuosum appellans, et quasi ex accidenti, et præter intentionem generatum : quod latius ipsemet explicat libro quarto, capite secundo et tertio. Secunda vero consequentia probatur, tum ex dictis, quia ad perfectionem agentis pertinet id, quod intendit consequi : in statu autem innocentiæ omnia essent perfecta, ut diximus : tum etiam, quia in eo statu nullum esset vitium, aut impedimentum, quod virorum generationi obsistere posset. Unde ergo, aut quomodo fœminæ producerentur?

7. *Hæresis negantium in statu innocentiæ distinctionem sexuum.*—In hoc puncto fuit antiqua hæresis Almerici dicentis in statu innocentiæ non fuisse futuram sexuum differentiam. Ita refert Prateolus, verbo Almericus, et Castro, verbo Adam, hær. 5, et Turrecremata, l. 4, Summæ, c. 35. Unde etiam sensisse videntur Evam ante peccatum, vel non fuisse creatam, vel non fuisse distincti sexus ab Adamo. Utrumque autem stultissimum est, et hæreticum contra expressa verba Scripturæ, quæ narrat Adam et Evam fuisse creatos ante peccatum, et Adam fuisse virum, et Evam fœminam, et ab hac incepisse peccatum in humano genere, et de illa dixisse Deum : *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi* : utique in natura, non in sexu. Alias in adjutorium viri esse non posset, quia illud adjutorium, ut sæpe Augustinus notat, propter propagationem humani generis præcipue desiderabatur. Nam ad omnem aliam actionem, vel societatem, alterius viri adjutorium, et majus, et commodius fuisset, ut D. Thomas advertit, 1 p., q. 92, a. 1, et optime exponit Augustinus, libro nono, Gen. ad lit., cap. 3, 5 et 7. Denique hoc satis declaravit Christus Dominus, Matth. 19, dicens : *Qui fecit hominem ab initio, masculum et fœminam fecit eos*, etc. Et Marc., cap. 10, addit, *ab initio creaturæ* id factum esse, ut inter eos inseparabile vinculum matrimonii intercederet. Denique ex hoc principio in præcedenti capite ostendimus, in statu innocentiæ, si duraret, homines per naturalem modum generationis ex conjunctione maris et fœminæ fuisse generandos.

8. *Concluditur ex dictis futuram diversitatem sexuum in posteris Adami esto non peccasset.*—Hinc ergo evidenter concluditur, in eodem statu, et ex eadem hypothesi certum, et evidens esse, non solum in duobus primis hominibus, sed etiam in eorum filiis sexuum diversitatem, futuram et multiplicandam fuisse. Ita docent, et pro comperto habent omnes theologi in 1, dist. 20, quos paulo post referemus. Nunc probatur, quia homines erant naturali modo procreandi in illo statu : utique ex viro et fœmina : at vero non omnes immediate generarentur ab Adamo, ut per se notum, tum quia multo diuturniori tempore duraret propagatio hominum, et multiplicatio humani generis, quam status personæ Adami in vita animali : nam si non peccaret, intra breve tempus transferretur ad gloriam, sicut et cæteri homines. Ergo multo minus sufficiens fuisset sola Eva ad totius humani generis multiplicationem : ergo necessaria fuisset fœminarum multiplicatio, ut hominum generationes usque ad tempus a Deo præfinitum ad complementum numeri prædestinatorum durare potuissent.

9. *Deducitur ulterius sexus fœminei productionem per accidens, aut monstrosam non esse.* — Unde ulterius colligi potest fœminæ productionem non esse per accidens, aut quasi monstrosam in humana natura, sicut posset aliquis ex citatis Aristotelis testimoniis colligere. Probatur, quia id quod ad conservationem speciei humanæ, et debitam multiplicationem individuorum ejus ex natura rei, simpliciter necessarium, non est per accidens, nec casu in humana natura : sed est maxime per se, et ex intentione ejus. Sed productio fœminarum est maxime necessaria ad prædictum finem, ut ostensum est, et docuit Aristoteles, dict. l. 4; ergo non est per accidens, sed per se in humana natura. Consequentia cum minori evidentes sunt. Major probatur, quia dato opposito, nimirum, quod est necessarium ad multiplicationem generis humani, casu, et per accidens in illo inveniri : sequeretur consequenter conservationem humanæ speciei, et multiplicationem individuorum esse casu, et per accidens in humana natura, quod absurdissimum est. Unde e contrario si finis est per se primo intentus, etiam media per se secundo, ut sic dicam, eliguntur, seu intenduntur : sicut e converso, qui per se primo dat formam, per se etiam, licet secundario dat consequentia ad formam. Et hoc videmus servasse Deum in prima hominum creatione. Prius enim virum creavit tanquam primario illum volens : deinde vero fœminam produxit quasi per se secundo illam intendens, ut aliquomodo ad complementum humanæ naturæ necessariam. Quia (ut ipse Deus dixit) *non erat bonum hominem esse solum,* utique quia non erat ad humanam naturam conservandam, et multiplicandam secundum exigentiam naturæ suæ sufficiens.

10. *Imo non solum naturam universalem sive Deum, sed etiam ipsos particulares generantes intenturos fuisse in statu innocentiæ productionem fœminæ.* — His autem addo verisimillimum esse in statu innocentiæ propter illius perfectionem fœminæ generationem non solum fuisse futuram ex intentione ipsius naturæ specificæ, seu auctoris naturæ, sed etiam ex intentione directæ personarum ad generationem convenientium. Ita docet, et sapienter explicat Bonaventura in 2, d. 20, q. 6, ubi ait : *Quod in statu naturæ institutæ, generatio viri, vel fœminæ subesset voluntati rationali.* Quia tunc facultas ipsa generandi, et usus ejus, et motus membrorum illi deservientium essent imperio rationis, et voluntatis subjecti, et ideo etiam ex intentione generantium, et præsertim viri, ad maris, vel fœminæ productionem ordinarentur : hoc enim ad magnam illius status perfectionem spectat. Unde consequenter dicendum est, quoties homo intenderet producere virum, vel fœminam, id fuisse consecuturum, quod intenderet, quia semper intentio illa fuisset justa et rationi consentanea : ideoque in illo statu suo effectu non frustraretur. Modus autem efficaciter consequendi illius intentionis effectum talis esse potuisset. Quia Adam et cæteri homines in eo statu antequam officium generandi assumerent, optime nossent causas omnes : unde provenire solet, ut mas vel fœmina generetur, et ita possent illa observare et præparare, seu applicare juxta intentionem generandi, quam haberent.

11. *Deinde declaratur amplius.*—Declaratur breviter, quia proximæ causæ generandi marem, imprimis ex parte viri et seminis ejus considerari debent Ut enim naturales philosophi et medici docent, caliditas virilis seminis masculis generandis potissima causa est : unde quo semen fuerit calidius intra debitam proportionem prout opus est ad debitam virtutem genitalis spiritus : eo causa illa efficacior erit, augebiturque quo fuerit semen copiosius. Ac denique dispositio etiam melior et aptior constitutio organi fabricantis, et transfundentis virile semen in matricem fœminæ, multum etiam ad prædictum effectum confert. Ex parte vero fœminæ juvare potest tum dispositio sanguinis menstrui ex quo fœtus formatur : tum locus matricis : nam latus ejus dextrum (ut dicunt medici) propter calorem hepatis ad formationem masculorum aptius est : tum etiam cum juxta sententiam Galeni, mater etiam concurrat active ad generationem prolis, quo semen ejus fuerit calidius, eo ad maris generationem magis juvabit. Præterea possunt juvare extrinsecæ causæ, primo quidem, et præcipue influentiæ cœlorum, et constellationes ad hanc vel illam corporis formam efficiendam aptiores. Deinde medium ipsum, et venti considerari solent : nam Aquilo dicitur esse ad marium procreationem aptior : Auster vero ad fœminarum generationem magis juvat, teste Aristotele, lib. 4, de Gener. animal., cap. 2, ubi alias causas recenset ex diversitate elementorum, vel ætatum, vel temporum. Et similia repetit, l. 6, de hist. anim., c. 19. Denique etiam imaginatio vehemens generantis ad hoc conferre potest, ut ex Gen. 30, notat Bonaventura supra, et Pere-

rius, l. 4, in Gen., disput. de hac re, q. 3. Has ergo causas omnes perspectas haberent homines in statu innocentiæ. Ideoque cum vellent marem, vel fœminam generare, non esset eis difficile, illas ita observare, ut infaillibiliter, quod intenderent, assequerentur: tum ante coitum illis alimentis frequentius, et diutius utendo, quæ ad talis sexus generationem essent aptiora : tum in ipso coitu observando circumstantias omnes, et causas effectui intento magis accommodatas : tum denique post coitum posset etiam fœmina uti alimentis et locis, ac rebus aliis eidem fini magis inservientibus. Quod si præter hæc omnia specialis etiam instinctus, vel juvamen divinæ providentiæ necessarium fuisset, in illo certe statu non deesset.

12. *Ad rationem dubitandi in n. 6.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio dubii positam respondetur negando primam consequentiam ; quia in viro non solum est principalis vis generandi mares, sed etiam fœminas. Nam absolute præcipua vis generandi activa in viris est, et de se est veluti generalis, seu indifferens, determinatur autem in executione ex aliis concausis, seu circumstantiis; sicut e contrario etiam in fœmina est potestas indifferens ad prolem in utroque sexu procreandum, vel materialiter, vel etiam active : determinatur autem ex conjunctione cum aliis causis. Verisimile autem est, determinationem physicam ad sexum virilem magis, et frequentius a viro : ad sexum autem fœmineum a matre desumi. Cum autem dicitur, marem quantum in se est intendere marem producere, quia intendit sibi assimilare effectum quantum potest : respondendum est, si sit sermo de intentione quasi naturali illam per se tendere ad similitudinem in natura, non in sexu, quia in utroque parente est vis de se communis ad utrumque sexum generandum, et ideo debet determinari ad hunc, vel illum ex adjunctis causis : si vero sit sermo de intentione elicita et rationali, sic constat falsum esse assumptum. Nam et fœminæ maxime cupiunt masculos parere, et viri fœminas generare. Nec Aristoteles locis in argumentatione citatis aliquid docet doctrinæ traditæ contrarium, sed potius illam confirmat, præsertim lib. 4 de Gener. anim., cap. 3, cum autem fœminam vocat animal læsum, non intelligit mancum, vel monstrosum, sed in suo ordine minus perfectum.

13. *Tertium dubium per se satis incertum.* — Tertium vero dubium hinc nascitur, an filii in statu innocentiæ procreandi essent utriusque sexus in numero æquali, aut inæquali, vel in qua proportione. Quod dubium de re adeo incerta, et contingente esse videtur, ut vix possit in illo definitum judicium ab homine proferri. Potestque conjectura ex aliis animantibus fieri. Quis enim definire audeat, an in specie leonum, equorum, vel similium animalium, quæ in utroque sexu multiplicantur, futuri essent plures masculini, quam fœminini sexus : vel e contrario, vel æquales ? Certe de his, quæ nunc procreantur, incertissimum id est : multo ergo magis de his, quæ futura essent in statu innocentiæ. Hoc autem argumentum æque in hominibus fieri potest.

14. *Communis responsio theologorum.* — *Unum principium quod dicta responsio supponit.* — Nihilominus theologi communiter docent mares, et fœminas futuros fuisse in specie humana in multitudine æquali, si status innocentiæ perseverasset. Ita docet D. Thomas, 1. p., q. 99, art. 2, ad 3, quodlibet 3, art. 25, et in 2, dist. 20, q. 2, art. 1, ad 1, ubi latius Bonaventura, in d. q. 6, sequitur Richardus ib., a. 2, q. 1, Aureolus, a. 2, Ægidius, q. 2, art. 1. Fundamentum hujus assertionis multa complectitur principia. Unum est quod in illo statu non fuisset in usu polygamia simul viventium uxorum. Ita supponunt docti theologi, et tradit etiam D. Thomas, quodlibet 5, art. 8, estque per se valde credibile : quamvis omni dubitatione non careat. Quia pluralitas uxorum simul viventium non est ita intrinsece mala, quin possit esse licita, ut in principio humani generis, vel usque ad Evangelium fortasse fuit : cur ergo non fuisset licita etiam in statu innocentiæ ? Vel si licita fuisset, cur non fuisset in usu saltem apud multos cum ex libertate sola penderet ?

15. Dices hujusmodi polygamiam nunquam fuisse per se licitam : sed ex dispensatione divina, juxta cap. *Gaudemus*, de Divor., hanc autem dispensationem non fuisse in statu innocentiæ necessariam, aut convenientem : quia summa rectitudine et integritate naturalis lex servanda fuisset. Sed contra : nam imprimis illa ratio multiplicationis humani generis, etiam in illo statu locum haberet, præsertim in principio generis humani, et deinde ratio ob quam pluralitas uxorum jure naturæ prohibita est, in statu innocentiæ universaliter cessaret : ergo et prohibitio, juxta vulgatum principium, quod cessante fine legis in universali, cessat etiam obligatio legis. Antecedens declaratur, quia bigamia simul viventium uxorum non est contra primum finem

matrimonii qui est filiorum generatio, imo potius ad illum juvat, et ideo ex hoc capite mala non est, nec prohibita. Nunc autem censetur contraria secundario fini matrimonii, qui est tranquilla cohabitatio, et pax, ac conveniens familiæ gubernatio, et ideo est prohibita. Hæc autem ratio habet locum in natura corrupta, ubi propter immoderatam concupiscentiam facile invidiæ et rixæ, et appetitus excellentiæ oriuntur. At in statu innocentiæ, in quo hujusmodi passiones essent, illa etiam ratio cessaret : ergo, et omnis malitia.

16. *Sustinetur dictum principium primo.* —Nihilominus principium illud solidum censeo. Primo, quia quidquid sit de absoluta prohibitione , vel naturali malitia secundarum nuptiarum, in illo statu sine dubio non essent necessariæ propter humani generis multiplicationem. Nam si omnes viri singulas uxores acciperent, brevi tempore possent sufficientissime homines multiplicari. Quia omnes essent fœcundi, et quoties convenirent, fructum filiorum acciperent, ut supra diximus, nullusque meretur, nec ante adulta ætatem, ut credibile est, ex hac vita transferretur. Et pueri infra breve tempus ætatis, vim haberent generandi propter naturæ vigorem, et fortasse per plures annorum centurias in hac vita conservarentur ante translationem, quo toto tempore possent filios per singulos annos, et fortasse amplius multiplicare : ergo propter multiplicationem hominum non erat tunc multitudo uxorum necessaria. At nec erat per se conveniens, sed ad perfectionem temperantiæ, castitatis, et ad omnia alia virtutis opera, et præsertim vitæ contemplativæ multo erat aptior unitas uxoris : ergo hæc sine dubio in illo statu servaretur.

17. *Sustinetur secundo.* — Addo insuper probabilius videri hanc polygamiam vitiosam et prohibitam fuisse in illo statu. Primo, quia hoc præceptum prohibens secundas nuptias naturale est , lex autem naturalis de se tunc integre obligaret; et quamvis ob perfectionem justitiæ originalis cessarent fortasse impedimenta, in quibus lex illa fundata est, illud est extrinsecum et accidentarium , et ideo obligatio talis legis non cessaret. Eo vel maxime quod illa lex per se primo fundatur in naturali justitia , et æqualitate inter virum et uxorem : nam per matrimonium, sicut dominium corporis uxoris transit in potestatem uxoris transfertur : et ideo naturaliter non potest vir se alteri uxori tradere : hoc ergo unusquisque vir in statu innocentiæ servaret. Et fortasse hoc voluit DEUS in ipsamet creatione , quasi exemplo monstrare : facile enim potuisset plures fœminas Adamo in adjutorium dare, dedit autem unam tantum, quasi docens, quid servari etiam illo statu oporteret. Quod satis intellexit, ac significavit Adam cum dixit : *Propter hunc relinquet homo patrem et matrem , et adhærebit uxori suæ.* Ubi de una loquitur, quia unica futura erat, et ita etiam expediebat ad majoris amoris vinculum, et alia, quæ in secundario fine matrimonii considerantur, quæ aliqua etiam ex parte in illo statu locum haberent, etiamsi non cum tanta imperfectione, vel necessitate, quanta in natura corrupta invenitur. Hoc ergo fundamento satis solidum est.

18. *Alterum principium pro illa communi responsione in n. 4.* — Additur vero ulterius aliud principium , etiam bigamiam successivam, ut sic dicam, non fuisse futuram in illo statu, quia mors conjugis non intercederet. Quæ ratio optime quidem probat non fuisse futuras in illo statu secundas nuptias propter mortem alterius conjugis : non tamen videtur simpliciter probare, quia posset matrimonium per translationem alterius conjugis desolvi (ut supra tetigi.) Nam illa translatio morti æquipararetur quoad hunc effectum : nam esset translatio ad statum gloriæ, in quo, ut Christus dixit Matth. 22. *Nec nubent, nec nubentur* : eademque ratione nec sub prioris matrimonii vinculo perseverabunt : ergo nec tunc perseverarent : et consequenter posset conjux in statu viæ relictus ad secundas nuptias transire.

19. Nec potest cum fundamento dici conjuges simul fuisse transferendos ad statum gloriæ : quia nec revelatum est, nec verisimili ratione, aut conjectura suaderi potest. Quia imprimis hoc pendet ex divina prædestinatione, quæ ad certum gloriæ gradum in unoquoque facta est, et donec merita proportionata compleantur, nemo ex statu vitæ vocatur sive nunc per mortem, sive tunc per translationem. Contingere autem posset ut merita utriusque conjugis non simul complerentur, quia vel possent esse prædestinati ad inæqualem gloriam, vel licet essent ad æqualem præordinati, posset unus ferventius mereri , et mensuram suam breviori tempore implere , vel certe si translationis tempus pro definito ætatis tempore esset præscriptus , etiam hoc modo posset in uno conjuge prius quam in alio impleri. Quia non esset necessarium omnes conjugatos esse ejusdem ætatis cum inter se matrimonium contraherent , aut omnes in

eadem ætate statum illum assumere, quia et complexiones, et vires corporum essent diversæ, et res esset libera, ac proinde contingens.

20. *Defenditur secundum illud principium.* Verumtamen licet hæ conjecturæ probabiliter suadeant potuisse tunc conjugium per translationem dissolvi : nihilominus longe probabilius est non fuisse futuras secundas nuptias in illo statu. Primo quidem, quia licet sint licitæ, minus tamen decentes judicantur etiam in hoc statu lapsæ naturæ : multo ergo minus in illo statu decerent : ideoque admissa translatione unius conjugis ante alium verisimilius est alium acturum fuisse vitam cœlibem usque ad suam translationem, quod vitæ genus non esset contra perfectionem illius status, ut supra ostendi. Deinde non est certum homines fuisse tunc transferendos immediate ad consummatum gloriæ statum : potuissent enim transferri ad statum medium, ut Augustinus, lib. 9, Genes ad litt., disputat, et nos infra videbimus : illo autem posito fortasse non dissolverentur matrimonia per primam illam translationem, et consequenter nec ad secundas nuptias transitus fieret. Denique non est improbabile, tunc non fuisse unum conjugum absque alio transferendum, ne in illo statu quidam modus viduitatis inveniretur. Posset autem Deus facile ita media prædestinationis in omnibus prædefinire, ut omnes conjuges simul merita proportionata suæ electionis eodem termino consummarent; et ita sive uno, sive alio modo procedatur, firmum etiam manet hoc secundum fundamentum, quod nullo modo etiam successivo secundæ nuptiæ in illo statu inventæ fuissent.

21. *Tertium principium pro eadem responsione et concluditur ejus fundamentum.*—Tertium principium est, quod in statu innocentiæ omnes tam viri, quam fœminæ matrimonium contraherent, et filios procrearent : de quo supra dictum est. Ex his ergo principiis sic concluditur in statu innocentiæ omnes homines esse deberent viri, vel uxores, et nec unus vir habiturus esset plures uxores, nec una mulier plures viros, vel simul, vel successive : ergo necessarium erat tot esse viros, quot fœminas. Et confirmatur primo, quia verisimile est, si homo non peccasset, illum statum fuisse conservandum in illo pondere et mensura, in quibus fuit institutus, quia hoc majoris perfectionis est : ergo sicut in principio institutum fuit genus humanum in numero æquali quoad personas utriusque sexus, ita perpetuo conservaretur, ut finis principio responderet. Tandem confirmatur, quia hoc pertinet ad quamdam justam et æqualem distributionem : quia si in altero sexu pauciores producerentur personæ alteri quodammodo injustitia fieret.

22. *Judicium auctoris de communi illa responsione atque fundamento hucusque tractato.* — At enim hæ rationes posteriores leviores congruentiæ sunt : in principali fundamento tertium principium, licet a dictis auctoribus fere ut certum supponatur, mihi videtur incertum, ut supra dixi : et ita ex hoc capite resolutio hæc dubia relinquitur. Et præterea videtur in illa ratione, et illatione supponi, si homo non peccasset, homines non fuisse nisi ex legitimo matrimonio generandos. Quia si darentur vagi concubitus, unus vir posset fieri una caro cum multis fœminis, et consequenter possent etiam esse plures fœminæ, quam viri. Idemque sequitur, si e converso una fœmina pluribus viris conjungeretur. Dices, esto ita sit, semper esse valde probabile fundamentum illud ex innocentia illius status sumptum, nam illi repugnat omnis fornicatio et adulterium : ergo non invenirentur in illo statu : ergo non esset filiorum procreatio, nisi ex legitimo matrimonio.

23. Sed objici potest, quia homines in illo statu nec impeccabiles essent, nec in gratia confirmati, ut idem D. Thomas docet, et infra trademus : ergo possent fornicationem committere, sicut alia peccata, vel post alia peccata : ergo possent etiam illo tempore homines nasci ex vago, seu iniquo concubitu. Nec oppositum sufficienter probari videtur ratione superius facta, quia licet reliqui homines tunc peccarent, respectu naturæ humanæ status innocentiæ perseveraret : et ita illo statu durante, possent homines ex iniquo concubitu geniti prodire, postquam parentes eorum innocentiam amitterent. Responderi potest, nihilominus intra statum innocentiæ æqualem numerum virorum et fœminarum fuisse mansurum : quia non posset persona unius sexus fornicando cadere, quin haberet socium criminis alterius sexus : ideoque eadem æqualitas in innocentibus permaneret. Sed hoc non satisfacit, quia si semel ponamus potuisse homines fornicando innocentiam amittere, consequenter sequitur potuisse plures ex uno sexu cadere, quam ex alio : quia poterat una fœmina cum multis viris fornicari : et e converso unus vir cum multis fœminis : quo posito non manerent æquales numeri virorum et mulierum in statu innocentiæ permanentium.

Præterquam quod etiam aliis modis præternaturalibus possent viri cadere, et non fœminæ : et e converso, sicut nunc fit. Quia posita in illo statu potestate peccandi, non est major ratio de uno genere peccati, quam de alio, semel autem admissa inæqualitate progressu temporum, et per varias generationes posset inæqualitas augeri et variari.

24. *Conclusio auctoris pro dubio tertio, in n.* 73. — Et augetur difficultas, quia tunc geniti ex peccatoribus innocentes nascerentur, et tamen non necessario nascerentur in utroque sexu cum æqualitate : quia homines jam lapsi non haberent illam rectitudinem, et efficaciam in intentione, et modo generandi, quæ ratione originalis justitiæ in cæteris inveniretur. Propter hæc difficilis mihi est illa communis assertio, quod Adamo non peccante, æqualis futurus esset virorum et fœminarum numerus. Unde existimo rem futuram fuisse mere contingentem : ac subinde nobis esse omnino incertam : vel certe ad summum procedere posse supponendo non solum Adam, sed etiam cæteros homines innocentiam servaturos fuisse : sic enim minor esset incertitudo, semper tamen relinqueretur aliqua ex alio capite, quod fortasse aliqui viri, vel fœminæ virginitatem servarent.

CAPUT IV.[1]

QUANTA ET QUALIS HOMINUM MULTIPLICATIO IN STATU INNOCENTIÆ FIERET.

1. *Quæstio trifida. — Quorumdam sententia cum suo fundamento.—Improbatur.—Aliorum sententia temperans præcedentem. — Caret tamen fundamentum.* — In hoc quæsito multa includuntur, unum est an fuissent iidem, qui in hoc statu producti sunt, et usque ad diem judicii generabuntur. Aliud est, esto non essent iidem, an essent in æquali numero, vel majori, aut minori, et huic annexum est aliud, scilicet an soli prædestinati, vel etiam reprobi tunc nascerentur. Primo ergo dixerunt aliqui eosdem homines tunc fuisse multiplicandos, qui nunc sunt, fuerunt et erunt, ac proinde fuisse futuros in multitudine æquali. Fundantur in certitudine prædestinationis, quæ videtur esse æqualis in reprobatione. Quod quidem fundamentum non est firmum (ut dicam). Tamen habet peculiarem difficultatem in reprobis, quia videtur incredibile Adamo non peccante tot homines fuisse damnandos, quot nunc damnantur, et ideo addiderunt aliqui, eos quidem qui nunc sunt reprobi, tunc fuisse futuros prædestinatos et salvandos, et ita numerum hominum futurum fuisse æqualem, imo eumdem : non tamen numerum prædestinatorum et reproborum. Ita refert Basilius 2, dist. 20, q. 2, § *Alii vero :* et probabile judicat. Supponunt tamen rem incertam sine ullo fundamento : scilicet Deum ante prævisum peccatum elegisse homines, qui nunc salvantur, quos primo prædestinatos vocant : post prævisum autem peccatum Adæ nunc reprobasse reliquos : prædestinaturum autem illos fuisse peccaturum. Unde autem hoc sciant, vel quomodo id suadeant ignoramus, nec Bassolis aliquod fundamentum refert, et statim generaliter impugnabitur.

2. *Tertia sententia Scoti quadripartita. — Posteriores duæ partes unde constent. — Probatur pars prima.—Probatur secunda.—Objectio majoris contra Scotum non obstat.*—Addit ergo Scotus in secunda distinctione vigesima, quæstione secunda, omnes et solos homines, qui nunc salvantur, fuisse generandos durante innocentia Adami, eos vero, qui nunc damnantur, non fuisse futuros: et ita minorem fuisse futurum numerum hominum in statu innocentiæ, quamvis non omnino distinctum in personis ab hominibus, qui post peccatum Adæ fuerunt. Hæ duæ posteriores partes evidenter ex prioribus sequuntur. Illas ergo probat imprimis, auctoritate Gregorii in nono capite, numero nono, tractanda, et deinde primam partem de prædestinatis suadet ex eo, quod isti qui nunc sunt prædestinati ante prævisum originale peccatum fuerunt electi : ergo maneret firma electio, etiamsi peccatum Adæ non fuisset futurum. Alteram vero partem probat ex eo quod in statu innocentiæ nulli essent reprobi, sed omnes prædestinati. Unde non obstat contra Scotum, quod ibi Major objicit, quia non est minus certa reprobatio, quam prædestinatio, seu electio, ac proinde si nunc electi nascerentur propter immutabilitatem electionis, etiam reprobi futuri essent propter certitudinem reprobationis. Responderet enim Scotus reprobationem esse æquecertam quoad præscientiam, non vero quoad præfinitionem, ut etiam D. Thomas dixit, 1 p., q. 23, art. 7, id est, numerum prædestinatorum esse certum ex decreto absoluto voluntatis antecedente præscientiam futurorum : numerum autem reproborum solum esse certum ex præscientia, et ideo licet res aliter essent futuræ secundum hanc præscientiam, decretum electionis prædestinatorum firmum mansisset, non sic autem

reprobatorum numerus: quia non præscito peccato, nec reprobi præscirentur.

3. Sed nihilominus Scoti discursus quoad utramque partem parvi momenti est, ut Major, Molina, Valentia et alii notarunt. De priori manifestum id est, juxta opinionem eorum, qui negant electionem prædestinatorum fuisse ante absolutam præscientiam peccati originalis. Sed quia oppositum docui, libro primo, de Prædestinatione, capite duodecimo, addo quod licet Deus elegerit prædestinatos ante præscientiam absolutam peccati futuri Adæ in seipso, et ut jam sibi præsentis: nihilominus non habuit eamdem electionem ante præscientiam conditionatam peccati Adæ, quia, videlicet prænovit, quod si crearet Adamum cum tali præcepto et circumstantiis, esset peccaturus, et suam posteritatem, quantum in ipso erat, damnaturus, et stante hac sola præscientia, elegit, quos voluit. At vero data illa hypothesi, quod Adam non esset peccaturus, Deus etiam illam præscientiam conditionatam non habuisset, quia tunc objectum non fuisset verum. Unde potuisset etiam Deus pro sua libertate non habere illud decretum, quo tales homines elegit, ac proinde possent iidem homines non esse prædestinati: ergo ex electione, quam nunc Deus habuit, non possumus colligere tales homines fuisse futuros, vel saltem consecuturos, etiamsi Adam non peccasset. Quia licet electio divina in sensu composito, id est, postquam suppositio est facta, infallibiliter impleatur: nihilominus absolute talis electio potuit non fieri. Et ideo licet nunc supponatur facta post talem præscientiam conditionatam: nihilominus posita hypothesi, quod talis præscientia non esset, sed contraria; non erat necessarium eamdem electionem fieri. Atque ita res manet incerta, nec ex sola electione divina potest certo inferri quod idem homines, qui nunc sunt prædestinati, futuri essent prædestinati, imo nec quod futuri essent, si Adam peccaturus non fuisset.

4. Altera vero pars de reprobis ostenditur, quia supponit quod si Adam non peccaret, ejus posteri vel peccare non possent, vel infallibiliter nunquam peccarent, vel saltem non perseverarent finaliter in peccato. Primum autem ex his falsum est: secundum est gratis dictum: tertium vero etiam dicitur sine fundamento, et non consequenter. Quia si cum effectu aliquando peccare possent: cur non etiam in peccato perseverare? Quæ omnia in capite nono latius tractanda sunt, et præterea quamvis daremus Scoto, nullos homines fuisse damnandos, si communis lapsus humanæ naturæ non intervenisset: nihilominus non sequitur nullos homines fuisse tunc futuros, ex his, qui nunc reprobi sunt; nam esse potuissent, licet non essent damnandi, sed salvandi. Quia juxta Scoti sententiam, non obstante reprobatione, prout nunc facta est, tunc non essent reprobi, quia non essent futuri: ergo etiam possent non esse reprobi, quamvis ad existendum ordinarentur: sicut prior opinio dicebat. Quæ profecto in hoc nihil dicit impossibile, sed incertum.

5. *Quarta sententia tripartita.— Ostenditur quoad duas posteriores partes.*— Alii ergo non rationem prædestinationis, sed ipsam rerum executionem considerantes dixerunt Adam non peccante non fuisse eosdem homines ab illo generandos, qui nunc sunt, sed alios numero distinctos: incertum autem esse, an fuissent plures vel pauciores, et an aliqui eorum fuissent damnandi. Hæc videtur esse sententia divi Thomæ, dicto quodlib. 5, art. 8, et in eam inclinant Major et Capreolus, in 2, d. 20, et moderni nonnulli, præsertim Valentia supra. Et quoad duas posteriores partes de incertitudine numeri et prædestinationis omnium, mihi videtur clara. Quia quoad numerum non habemus ullum principium ad judicium ferendum de quantitate determinata utriusque extremi: quomodo ergo de æqualitate vel excessu alterius partis judicare poterimus? Item nec de tempore, quo singuli homines in statu viatorum in innocentia, seu Paradiso terrestri manerent, nec de tempore pro quo generationes hominum durarent, notitiam vel conjecturam habemus: ergo nec de tota illa comparatione illam assequi possumus. Incertitudo autem alterius partis, scilicet an in illo statu aliqui essent damnandi, necne, ex dictis contra Scotum constat, et ex infra dicendis de potestate peccandi in illo statu magis patebit.

6. *Primæ partis duplex sensus in quorum primo suadetur a D. Thoma.* — Prima vero pars duobus modis accipi potest, scilicet, indefinite et universaliter. Priori modo sensus ejus est, non omnes homines, qui in hoc statu naturæ lapsæ generantur, in statu naturæ integræ, si perseverasset, fuisse futuros. Et in hoc sensu videtur maxime loqui D. Thomas: putatque se id demonstrare, quia in statu innocentiæ non fuisset futura uxorum pluralitas, sicut nunc est: ergo nec omnes homines, qui nunc ab eodem patre ex diversis fœminis generantur, essent tunc futuri. Probatur consequentia, quia tunc idem homo non generaret

filios nisi ex una fœmina: ergo qui nunc generantur ex alia tunc non nascerentur, quia non possunt nisi ex eadem matre procreari. Nam cum filius (ait D. Thomas) a patre tanquam a primo efficiente, et a matre, ut a materiam ministrante generetur, impossibile est eumdem filium nasci, sive pater, sive mater distincta persona sit, quia idem numero effectus non potest naturaliter nisi ab eodem numero agente, et ab eadem materia produci. Confirmat hanc rationem, quia multi nunc generantur ex adulterio vel fornicatione, sed in statu innocentiæ non essent filii nati ex hujusmodi vagis et illicitis copulis: ergo illi, qui nunc sic generantur, in statu innocentiæ non fuissent. Dices fieri potuisse, ut tales homines ex eisdem personis nascerentur, præcedente inter illas legitimo matrimonio, quod nunc non præcedit: quod nihil refert, ut proles eadem, vel distincta persona sit. Sed hoc dici non potest universaliter, quia contingit eamdem fœminam habere quosdam filios ex legitimo conjuge, et alios ex aliis viris: ergo non potuisset in statu innocentiæ ex omnibus illis viris concipere, quia non erat omnibus conjugio copulanda: ergo aliqui ex illis filiis non fuissent ab illa nati in statu innocentiæ, et consequenter simpliciter non fuissent, juxta principium positum, quod ex matre distincta semper filius distinctus nascitur, et hinc etiam ostendi potest, aliquos homines fuisse futuros in statu innocentiæ, qui nunc non nascuntur. Nam qui nunc sunt steriles, si fuissent in statu innocentiæ, non fuissent steriles: ergo generarent aliquos homines, qui nunc non generantur: et similiter qui nunc præmature moriuntur vel occiduntur, ut Abel qui filios non habuit, si in statu innocentiæ fuisset, filios generasset: ergo illi essent distincti homines ab omnibus, qui ex Adamo post lapsum oriuntur.

7. *Suadetur etiam in sensu posteriori.* — Hinc vero extendi potest hæc sententia ad posteriorem sensum universalem, nimirum, si Adam et Eva non peccassent, omnes filios et nepotes eorum fuisse futuros numero distinctos ab eis, qui nunc nati sunt vel nascentur. Probatur, quia ut filii sint iidem numero, seu in individuo, non satis est, quod ab eisdem parentibus generentur, ut est per se notum: quia nunc ex eisdem parentibus distincti homines nascuntur: sicut etiam ex Adamo et Eva, proxime nati sunt. Ergo tunc variantur fœtus ex diversis circumstantiis conceptionis, maxime vero ex tali diversitate temporis et loci, quæ habeat conjunctam diversam influentiam cœlestem, et distinctam medii ambientis, et aliorum elementorum cooperationem; itemque ex varietate paterni seminis, quod est veluti proximum efficiens, et materni sanguinis, qui est materia potissima, ex qua proles concipitur. Nam ex materia, seu subjecto his vel illis circumstantiis applicato, censentur agentia creata determinari ad hoc individuum potius, quam ad illud producendum. Sed Adam et Eva, si non peccassent in productione et conceptione filiorum cum his omnibus circumstantiis longe diversis conjungerentur: ergo generarent filios numero distinctos ab his, quos nunc post lapsum procrearunt: ergo tota eorum posteritas esset numero distincta a posteritate Cain et aliorum filiorum Adæ. Major ex Philosophia supponitur. Minor vero facile declaratur, quia licet ex circumstantia temporis extrinseci, seu cœlestis incertum sit, an eodem tempore, vel tardius, aut citius copularentur, si non peccassent, quam nunc fuerunt post peccatum conjuncti: nihilominus in cæteris omnibus fuisset magna diversitas. Quia imprimis distinctissimis cibis usi fuissent intra Paradisum, quam extra, et ita ex distincta illorum ciborum materia, semen et sanguinem distinctum efficerent: et longe etiam melius dispositum propter meliorem cibi qualitatem, et propter majorem in comedendo moderationem, ac temperantiam, ac meliorem loci, ac medii dispositionem: simulque concurreret distincta et melior influentia cœlestis, propter situs Paradisi terrestris commoditatem: ergo ex his omnibus circumstantiis determinaretur virtus generativa ad effectum numero distinctum producendum, et præsertim ex proxima materiæ diversitate, quia illa intrinsece manet in prole, et illam componit: unde impossibile est prolem esse eamdem numero, si materia ex qua componitur est distincta, et hinc probata relinquitur prima consequentia principalis argumenti. Secunda vero fundatur in altero principio divi Thomæ, quod si aliquis ex parentibus est persona distincta, et filium distinctum generare necesse sit. Nam filii Adæ essent parentes totius posteritatis futuræ: ergo si in statu innocentiæ filii Adæ fuissent distincti ab his, quos post lapsum habuit, etiam tota eorum posteritas distincta fuisset.

8. *Judicium de quarta sententia.* — *Quinta sententia tripartita et probabilior.* — *Unde probetur prima pars.* — Hæc sententia utroque modo explicata solum nititur in principio philosophico de dependentia effectus singularis et individui ab individua, et particulari causa

efficiente et materiali, cum aliis circumstantiis et cooperantibus causis. Hoc autem principium præterquam quod non est certum, solum habet locum in effectibus, qui per se et immediate fiunt ab agentibus creatis. Unde non videtur convenienter extendi ad homines, saltem quoad animarum productionem: quoniam anima non fit a parentibus, sed a solo Deo creatur. Hinc ergo orta est altera opinio limitans præcedentem; ait enim Adamo non peccante, homines, qui ab eo descenderent, non fuisse futuros eosdem numero, qui nunc, quantum ad corpora: esse tamen potuisse eosdem quoad animas, et probabile esse tales fuisse futuros. Hanc opinionem docuit Adam, eumque est secutus Gregorius, ut refert Capreolus 2, distinct. 20, art. 3, ad ult., apud illos vero eam non legi: ipse autem Capreolus illos non sequitur. Docuit nihilominus illam opinionem Molina, dicto tractatu de opere sex dierum, disputatione ultima, quam per varias conclusiones aliter declarat et probat. Mihi etiam videtur hæc sententia satis probabilis, et prima quidem ejus pars, quæ ad corpora pertinet, a D. Thoma maxime intenditur, et rationibus factis in tota præcedenti sententia probabiliter persuadetur: estque principium illud philosophicum ad materiales effectus applicatum satis probabile, ut in disputatione quinta Metaphysicæ tractatum est: nec plura de illa parte in præsenti dicere oportet, quia simpliciter loquendo, et præsertim theologice unitas numerica, seu identitas, aut diversitas in homine secundum animam potissimum consideratur, ut ibidem dixi.

9. *Probatur secunda pars.*—Altera ergo pars de identitate hominum quoad animas de possibili sumpta, intelligenda est de potestate naturali, quæ sine speciali miraculo in actum reduci potest, et in hoc sensu dicimus potuisse connaturaliter fieri, ut Adamo non peccante iidem numero homines quoad animas ab illo propagarentur, qui post peccatum generantur. Probatur, quia anima rationalis, singularis et individua, sicut non pendet in esse a corpore, ita ex se non limitatur ad informandam hanc materiam primam, vel ad hæc numero accidentia, illam disponentia: ut probavi in disputatione quinta Metaphysicæ, sect. 6, n. 6 et sequentibus. Quapropter in instanti, in quo quilibet homo generatur, non ab una tantum anima creabili informari posset, sed ab innumeris et infinitis possibilibus a Deo. Unde quod talis anima potius quam alia in tali corpore creetur, eique uniatur, non habet sufficientem causam ex parte corporis, et consequenter nec ex agente, et aliis materialibus circumstantiis, sed a libera Dei voluntate determinatur; et inde consequenter fit, ut eadem anima, quæ nunc tali corpori infunditur, posset sine miraculo creari in alio corpore ex alia materia, aliisque accidentibus organisato, sicut e converso in hoc corpore posset alia anima infundi. Est enim eadem ratio, quia utrobique talis determinatio pendet ex libera DEI voluntate, et hic est connaturalis modus productionis talis formæ propter capacitatem, quam habet ad informandum corpus cum independentia in suo esse ab illo. Ex quibus tandem concluditur, quod si contigisset Adam in Paradiso, et innocentia conservata, primogenitum suum generare, quamvis fortasse corpus illius prolis quoad materiam et dispositiones, non esset idem numero cum corpore Caini; nihilominus posset Deus eamdem animam illi infundere, sine ullo miraculo, vel præternaturali providentia, quia determinatio illius vel alterius animæ ex sola Dei libertate ex natura talis rei pendet. Quod autem in primogenito declaratum est eamdem in cæteris filiis, et filiis filiorum rationem habet.

10. *Tertia pars suadetur.*—Denique ultima pars hujus sententiæ, nimirum supposita hac naturali lege, ac potestate, verisimile esse Deum easdem animas humanas creaturum fuisse in corporibus innocentium filiorum, quas nunc in peccatoribus creat, suaderi potest. Primo cum creatio talium animarum in individuo de se non pendeat ab istis numero corporibus, id est, ab hac numerica parte materiæ, vel his numero accidentibus, verisimile est, Deum ante absolutam præscientiam decrevisse absoluto decreto, has particulares animas creare, quamvis de modo et qualitate corporum ante dictam præscientiam, absolutum decretum non habuerit: ergo illud prius decretum semper fuisset impletum, quamvis Adam non peccaret. Secundo, quia Adam justitiam originalem sub ea conditione accepit, ut pro tota posteritate illam obediendo conservaret, vel transgrediendo amitteret: ergo æquitati et rationi valde consentaneum est, utraque conditionis pars ad easdem personas filiorum pertinuerit, ac subinde, ut idem numero filii qui nunc in peccato originali nascuntur, nascituri essent in originali justitia, si parentes non peccarent: ergo essent iidem filii Adæ in utroque statu, ut qui sentiunt damnum, ex parte Dei ordinati essent antecedenter ad recipiendum commodum.

11. *Evasio.—Non placet.*—Responderi potest, Deum solum respexisse ad specificam naturam: seu ad posteritatem abstrahendo ab his, vel illis personis, et ideo nec esse injustum, nec absurdum, quod damnum, vel commodum in personas distinctas redundaret : nam id est quasi per accidens, et ad justitiæ æquitatem non pertinet. Sed licet forte hoc possit in rigore justitiæ sustineri : nihilominus negari non potest, quin major æquitas, et perfectior providentia reluceat, si respectu earumdem personarum talis conditio quoad utramque partem foret implenda : eo vel maxime, quod divina præscientia, et prædestinatio non est confusa, sed clara et distincta; ideoque quando decrevit Adamo, et in ipso toto ejus posteritati justitiam sub tali pacto conferre, non confuse tantum posteritatem concepisse putandum est, sed distincte in talibus personis : ergo eædem personæ, quæ nunc illa privantur, eamdem obtinuissent, si primus parens non peccasset, ac proinde iidem homines, qui ab ipso propagarentur.

12. *Instatur primo. — Secundo. — Tertio.* —Sed instabis, quia hæc ratio vel efficax non est, vel nimium probat, concludet enim fuisse futuros eosdem numero homines non solum quoad animas, sed etiam quoad corpora, quia justitia originalis etiam corpora moderabatur, et perficiebat : et e contrario peccatum originale etiam in corporibus suos pœnales effectus habet; ac denique pactum Dei posteros Adæ, ut corpore et animo constantes respiciebat. Item concluderet illa ratio omnes omnino homines, qui nunc fuerunt, sunt et erunt, futuros fuisse etiamsi Adam non peccasset, quia ratio æque de omnibus procedit; ac denique probaret ratio omnes, qui nunc damnantur, tunc etiam fuisse damnandos, quia discursus factus æque ad omnes, et quoad hunc effectum applicari potest. Nos autem hæc omnia non admittimus, nec admittenda videntur.

13. *Ad primam instantiam.*—Respondemus imprimis non esse difficile hæc omnia defendere, quia Deus sine dubio potuit illa omnia præordinare, potuissetque res ita disponere, ut infaillibiliter ita fierent. Nunc autem credimus non ita factum esse, quantum ex conjecturis colligere possumus, et ideo ad primum negatur sequela, quia justitia originalis, et gratia, ac beatitudo, ad quam illæ ordinabatur, ad animam principaliter pertinent, et consequenter in illa est originalis culpa quoad essentiam, et (ut ita dicam) formalitatem suam, corpus autem secundario tantum, et materialiter ad hæc omnia se habet, et ideo non ita fuit identitas in corporibus, sicut in animabus necessaria. Accedit præterea, quod anima a solo Deo fit, et ex sola ejus voluntate eligitur, seu determinatur, ut in tali, vel tali corpore creetur : ipsum autem corpus fit ex præjacente materia, et cum dependentia a materialibus causis, et ideo Deus non ita ex se definivit conditiones corporum, sed cursu naturalium corporum illas reliquit.

14. *Ad secundam.*—Ad secundum etiam negatur sequela : nam rationes factæ non persuadent, imo nec suadent omnes homines, qui nunc propagantur, ab Adamo fuisse etiam futuros, etiamsi Adam non peccasset. *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit :* Rom. 11. Solum enim conjectamus illos homines, qui in statu innocentiæ generandi essent, constare debuisse ex animabus, quæ nunc etiam aliquando creantur. An vero numerus hominum in utroque statu futurus esset æqualis, incertum esse putamus. Unde ex dicto principio solum colligi potest, quod si numerus hominum in utroque statu esset idem formaliter, seu æqualis, etiam idem esset materialis, seu in eisdem individuis, saltem quoad animas : non quia hoc sit absolute necessarium, aut certum, sed quia convenientius apparet. Si autem essent numero inæquales, et in statu innocentiæ futuri essent homines numero pauciores, omnes illi etiam erunt nunc in lapsa natura : quia sic participaturi erant innocentiæ commodum, quod nunc per peccatum amiserunt. Si autem e contrario major futura fuisset tunc hominum multitudo, in illa omnes homines, qui nunc producuntur, continerentur, et præter hos in multis aliis Dei liberalitas ostenderetur. Nihil ergo incommodi in aliquo istorum modorum invenitur, et in singulis aliqua congruitas cogitari potest, et ideo incertum nobis est, quem potissimum illorum Deus ordinasset.

15. *Ad tertiam. — Quousque placet Scotus n. 2 allatus.* —In tertia replica petitur, quid dicendum sit, si inter numerum electorum et reproborum similis comparatio fiat, in quo licet res incerta sit, imprimis verisimilius credimus, non fuisse futurum minorem numerum electorum, et prædestinatorum, quam nunc sit. In quo cum Scoto convenimus non solum propter illam rationem, quod nunc electionem prædestinatorum ante præscientiam absolutam peccati Adæ factam esse credimus : sed etiam, quia nulla ratio, vel conjectura probabilis afferri potest, propter quam credibile fiat

pauciores homines fuisse Deum electurum, si sub conditione præsciret Adamum in tali rerum ordine, et occasione constitutum, non fuisse peccaturum; et hinc etiam credibile fit, eosdem homines saltem quoad animas, qui nunc sunt electi, fuisse etiam salvandos et eligendos, etiamsi Adam non peccasset. Non solum, quia nunc electio antecessit præscientiam peccati Adæ: nam hæc ratio solum persuadet, quia saltem præcessit scientia conditionata futuri peccati, qua non existente potuisset Deus aliter electionem facere, ut supra dixi, et ideo addendum putamus nullam afferri rationem ob quam credamus, Deum alios, quam hos ipsos fuisse electurum, si sub conditione saltem præsciret Adamum in illa occasione, si in ea constitueretur, non fuisse peccaturum. An vero præter hos Deus plures elegisset, si hoc etiam modo præsciret Adam non fuisse peccaturum, omnino est nobis occultum. An autem durante dicto statu aliqui essent damnandi et præsciti, infra dicemus: nam pendet ex alia quæstione, capite nono, tractanda, an homines in eo statu possent peccare. Supponendo autem aliquos fuisse damnandos, numerus eorum ignotus nobis est, et ideo omnis comparatio, vel ad numerum electorum, vel ad numerum eorum, qui nunc damnantur, incerta est: et propterea nihil amplius de illa dicere necesse est.

CAPUT V.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ HOMINES GENERARENTUR PERFECTI QUOAD CORPORA, VEL QUOMODO CONSUMMATAM ILLORUM PERFECTIONEM CONSEQUERENTUR.

1. *Humani corporis perfectio duplex. — De priori perfectione certa resolutio.*—Diximus de propagatione generis humani quomodo et quanta futura esset in statu innocentiæ, si duraret: nunc explicandum superest, qualis esset futura quoad prolis perfectionem, quam ex parte corporis prius considerabimus: postea vero ex parte animæ. Duplex autem perfectio in humano corpore consideratur. Una dici potest simpliciter et absolute necessaria ad veritatem et integritatem corporis humani ex vi talis specificæ naturæ, numerum sensuum externorum et internorum, et potentiarum omnium, ac facultatum naturalium, quæ ad individui et speciei conservationem necessariæ sunt: alia est perfectio necessaria ad statum integrum et consummatum corporis humani. De priori nulla est in præsenti dubitatio: nam certum est in statu innocentiæ fuisse prolem generandam cum corpore omnibus suis partibus, ac membris constante juxta exigentia sexus, in quo unusquisque generaretur. Itemque cum omnibus facultatibus, ac sensibus internis et externis, et cum debita membrorum proportione, dispositione, colore, figura, ac pulchritudine corporali, quæ inde consurgit. Ita docet divus Thomas, 1 part., q. 96, art. 3, et q. 99, art. 1, ad 1, et alii theologi statim citandi.

2. Et ad minimum hoc docuit Augustinus, lib. 1, de Peccat. merit. et remis., cap. 37 et 38, ubi ait, nullam pœnalem imperfectionem fuisse futuram in hominibus, qui in statu innocentiæ generarentur. Carentia enim illius integritatis esset imperfectio, seu defectus pœnalis, qualis est agritudo, cæcitas, et membrorum corpori connaturalium diminutio, hujusmodi enim defectus cum naturales non sint, pœnales sunt: non ergo essent in genere humano peccato non interveniente, et inde facile cætera, quæ diximus, consequuntur. Quia non minus pertinet ad naturalem perfectionem corporis humani debitus ordo, proportio et figura membrorum, quam eorum integritas sine diminutione. Et similiter ad corporis sanitatem necessaria est bona dispositio et proportio humorum; et inde nascitur conveniens color, et consequenter pulchritudo, quæ inde resultat: ergo ista omnia essent in hominibus durante innocentia, a principio nativitatis eorum.

3. *Prima assertio prædicta perfectio non fuisset æqualis intra eamdem speciem.*—Potest autem circa hoc interrogari, an hæc omnia essent æqualia in hominibus illius status. Respondet autem negative divus Thomas, in dicto art. 3, q. 96. Quia non omnes causæ concurrentes ad productionem hominum essent eædem, neque æqualis virtutis in generationibus singulorum. Nam in efficientibus causis esset varietas ex parte influentiæ cœlorum, et elementorum circumstantium, et ex parte causarum materialium, diversitas ciborum, et humorum ipsorum parentum interveniret. Confirmatur, ac declaratur, quia hæc inæqualitas raro est pœnalis de se: tum quia potest esse inter duo individua, etiamsi in neutro illorum sit aliquis defectus contra specificam vel individualem perfectionem unicuique debitam: tum etiam, quia talis varietas, et inæqualitas naturaliter sequitur ex compositione corporis organici. Quia conveniens ejus dispositio et proportio non consistit in indivisibili, sed ha-

bet latitudinem, et inde est, ut naturaliter non omnes homines sint ejusdem figuræ, nec ejusdem staturæ: idem ergo in statu innocentiæ inveniretur. Tandem declaratur, quia primi parentes non generarent filios sibi omnino similes in complexione, quia hæc ex parte materiæ et aliarum causarum variatur. Item quia ipsi parentes, vir, scilicet, et uxor non essent in complexione omnino similes: et uterque, quantum in se est, prolem sibi similem efficere conaretur; unde filius esset similior illi parenti, qui efficaciorem haberet virtutem in tali occasione et tempore, vel qui magis a circumstante medio, et a materia, et ab aliis causis juvaretur: ac proinde proles neutri esset omnino similes propter alterius resistentiam: ergo paulatim per varias generationes, dispositiones et complexiones filiorum variari et diminui possent; et consequenter in aliis perfectionibus corporum posset esse inæqualitas: nimirum in statura, in colore, in pulchritudine, in efficacitate sensuum et aliarum facultatum naturalium. Tota autem illa varietas esset intra latitudinem perfectionis naturalis ad convenientem habitudinem humani corporis sufficientem.

4. *Assertio secunda bipartita de posteriori perfectione. — Prior pars ostenditur. — Ostenditur posterior.*—Atque hinc dicimus secundo aliquam varietatem et perfectionis inæqualitatem multo magis in eadem persona pro diversis temporibus, seu ætatibus in illo statu inveniri potuisse, ac debuisse: quamvis in singulis ætatibus ac temporibus omnes homines integram perfectionem unicuique in tali tempore, vel ætate accommodatam haberent. Probatur prior pars, quia illa varietas est naturalis homini naturali modo genito, nutrito et educato: sed homines tunc naturali modo generarentur, ut supra ostensum est, et naturali etiam modo nutrirentur; nam indigerent cibo et potu: ergo etiam haberent illam varietatem dispositionum ac ætatum: quia hæc ex natura rei consequitur ad naturalem generationem et nutritionem. Unde carere illa, vel esset monstrosum contra rationem et decentiam illius status, vel esset miraculosum, aut supernaturale: quod et superfluum esset, et gratis assereretur, cum revelatum non sit, vel scriptum, aut traditum. Altera vero pars de perfectione accommodata singulis temporibus et ætatibus, quasi per se nota est ex priori assertione, et ex conditione illius status, in quo omnia pertinentia ad perfectionem hominis naturalem futura erant integra et ordinatissima. Nam cum hæc perfectio naturalis, non sit una et eadem pro toto tempore vitæ, nec conveniat specificæ naturæ secundum se, sed ut in tali vel tali individuo existenti, necesse est, ut saltem ea perfectio, quæ singulis temporibus esset accommodata, in illo statu non deesset.

5. *Primum corollarium cum D. Thoma bimembre.*—Ex quo inferimus primo cum D. Thoma, d. q. 99, a. 1, homines in statu innocentiæ non fuisse generandos cum integra statura et quantitate corporis, ac membrorum ejus, quam nunc per continuam nutritionem usque ad statum augmenti acquirunt, sed in ea parvitate corporis et membrorum, quæ infantiæ ejusque initio accommodata est: et quia in ea potest esse magis et minus, in unoquoque individuo esset in quantitate, singulorum complexioni et individuali perfectioni proportionata. Utrumque est facile et receptum ab omnibus. Primum quidem, tum quia illud est homini naturale, tum etiam, quia non posset uterus maternus capere corpus magnæ quantitatis: nisi vel talis corporis membra inter se penetrarentur, ut in angusto ventre simul esse possent, vel totum corpus filii cum corpore materno coextenderetur et penetraretur; item alias non posset proles naturaliter nutriri in ventre matris, ut per se notum est. Fingere autem extraordinaria miracula, vel supernaturalia opera semper futura in illo statu sine fundamento auctoritatis ubi ratio deest, improbabile est, ac temeritate non vacat. Secundum etiam de perfectione illius status notum est.

6. *Corollarium.—Illud D. Thomas tradit et suadetur.*—Secundo sequitur ex dictis infantes recens conceptos, vel natos in illo statu non fuisse habituros robur et vires membrorum, quas in virili ætate habere solent. Unde nec statim ambulare possent, nec loqui, nec alios similes motus habere, sed tantum illos, qui illi ætati conveniunt, ut lac sugere, linguam, pedem, vel manum aliquo modo movere. Ita docet D. Thomas supra, et sequitur ex eodem fundamento. Quia sicut haberent membra infantilia et parva in quantitate: ita etiam haberent illa eis qualitatibus disposita, quæ illi ætati responderent, suntque illi connaturales. Ex his autem dispositionibus sequitur membrorum debilitas, et defectus virium ad prædictas actiones : ergo non possent infantes illas habere sine supernaturali virtute et miraculo, quod, ut sæpe dixi, sine sufficienti auctoritate asserendum non est.

7. *Objectio contra utrumque corollarium ex verbis Augustini.* — Contra hæc vero objici potest Augustinus, l. 1, de Peccator. mer. et

remis., cap. 37, ubi sic ait: *Quanquam etiam ipsa tanta carnis infirmitas* (utique infantium) *nescio quid quantum arbitror pœnale demonstrat.* Quæ verba possent utcumque exponi de infirmitate carnis, non quoad corporum debilitatem, aut parvitatem, sed quoad dolores, ægritudines, gemitus et alia incommoda, quæ parvuli etiam patiuntur. At vero huic expositioni obstant verba, quæ statim idem Pater subjungit: *Movet enim, si primi illi homines non peccassent, utrum tales essent filios habituri, qui nec manibus nec pedibus uterentur. Nam propter uteri capacitatem fortasse necesse fuerit parvulos nasci, quamvis cum exigua sit pars corporis costa, non tamen propterea Deus parvulam viro conjugem fecit, quam ædificavit in mulierem, unde et ejus filios, poterat omnipotentia creatoris mox editos, grandes protinus facere.* Et in c. 38, id prosequitur, indicans, quia licet filii in uteris maternis essent parvuli propter uteri capacitatem, statim ac nascerentur, essent vel corpore perfecti, vel saltem apti ad motus corporis exercendos.

8. *Quo puncto D. Thomas exponat Augustinum.* — Nihilominus D. Thomas, supra, ad 1, respondet, Augustinum solum loqui de illa infirmitate corporum, quæ nunc in pueris apparet, etiam quoad actus eorum pueritiæ convenientes. Sed, consideratis omnibus verbis, quæ retulimus, negare non possumus, quin etiam de naturali debilitate et parvitate infantilium corporum loquatur, ut etiam ex dicendis magis constabit. Verumtamen non loquitur Augustinus definiendo, sed inquirendo, et rem indecisam relinquit. Resolutio autem tradita sine dubio vera est. Neque exemplum de formatione Evæ est simile; tum quia Eva non ab homine, sed a Deo solo fuit formata: tum etiam, quia non naturali modo, sed valde extraordinario et singulari creata fuit: tum denique, quia non expediebat in parva et infantili ætate illam creari: quia nec habebat matrem, a qua posset convenienter ali et educari: nec ad usum generationis per multum temporis apta fuisset. De potentia item Dei non dubitamus, quia parvulis recenter natis potuerit integram corporum perfectionem et quantitatem subito conferre: verumtamen eamdem etiam potuisset Deus in momento conceptionis, et in utero materno tribuere. Sicut autem tunc non fecisset hoc posterius, ita nec prius, nam unum est ad aliud consequens. Quia sicut conceptio esset naturalis, ita et nativitas et augmentatio. Item quia ex divina revelatione, aliave auctoritate, vel ratione non magis miraculum illud, seu supernaturale opus in nativitate, quam in conceptione probare possumus.

9. *Altera objectio ejusque solutio.* — Sed objici potest, quia in statu innocentiæ non haberet locum senectus : ergo neque pueritia. Facile autem respondetur, negando consequentiam, quia per senectutem tenditur ad mortem, imo est quoddam initium corruptionis : mors autem et corruptio in illo statu locum non haberent. At pueritia est vitæ initium, et ab illa paulatim ad consummatam perfectionem tenditur modo naturali; et ideo pueritia tanquam perfectionis initium illi statui non repugnabat : secus vero est de senectute, quæ initium est mortis.

10. *Ultima objectio ex variis Augustini dictis.*—Tandem instari potest ex eodem Augustino : quia sequitur nascituros fuisse homines in statu innocentiæ et per plures annos fuisse victuros sine usu rationis, sicut nunc pueri sunt. Consequens autem non videtur admittendum : ergo. Sequela probatur quia in statu innocentiæ homines intelligerent, et uterentur ratione cum dependentia a phantasmatibus; hinc autem provenit, ut careant homines in pueritia usu rationis, quia tunc organa sensuum non sunt disposita, ut rationi deservire possint : ergo idem impedimentum haberent in statu innocentiæ, si in pueritia similem dispositionem corporum haberent. Minor autem probatur ex Augustino, d. l. 1, de Pec. merit. et remis., c. 36, ubi tenebras mentis rationalis, et ignorantiam Dei, quæ in parvulis cernuntur, sentit esse quid pœnale, et ex peccato primi parentis originem ducere. *Nam unde* (inquit) *anima hominis anima rationalis non solum indocta, sed etiam indocilis jacet, quare, aut quando, aut unde intrusa est, si natura est hominis sic incipere, et non jam vitiosa est ista natura :* et ad hoc confirmandum addit : *Cur non talis creatus est Adam : cur ille capax præcepti ?* et in fine capitis concludit : *Hoc tam magnum ignorantiæ, ac infirmitatis malum, si in hac vita jam nati parvuli contraxerunt, ubi, quando, quomodo sine magna aliqua impietate commissa repente tantis tenebris involuti sunt :* et in cap. 37, in principio, supponere videtur, *hæc non esse puræ naturæ, sed vitiosæ primordia*, et paulo post declarat, non agere de corporis quantitate, sed de *mentis quadam valentia, usque rationis*, id est, de illius carentia, et idem indicat libr. 4, contra Julian., cap. ultimo.

11. *Responsio ad objectionis propositionem majorem.* — Nihilominus ad objectionem res-

pondeo, concedendo sequelam, nimirum, in statu innocentiæ carituros fuisse parvulos usu rationis non tantum in uteris maternis, sed etiam post nativitatem pro tempore infantiæ, usque ad tempus provectæ ætatis, in qua phantasia posset convenienter intellectui ad ratiocinandum deservire. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., quæst. 101, art. 2, et Hugonis de S. Victore, lib. 1, de Sacram, p. 6, cap. 26, et in eam magis inclinat Magister, in 2, d. 20, ubi etiam Bonaventura, in dub. 6 litterali, et Durandus, q. 4, ad 1, et alii, et ratio est, quia defectus usus rationis in infantia non est pœnalis, sed naturalis, quia naturaliter sequitur ex dispositione connaturali organorum phantasiæ, quam status pueritiæ postulat, scilicet, ex nimia humiditate cerebri, ut divus Thomas dicit. Usus autem rationis etiam in statu innocentiæ, a recto usu phantasiæ penderet, ut in superioribus dictum est. Nec possumus cum fundamento, divino miraculo, aut supernaturali operi aliud attribuere, quia nobis hoc revelatum non est : et alioqui ad perfectionem illius status non est necessarium.

12. *Responsio ad propositionem minorem, juxta D. Thomam. — Expeditur responsio.* — Ad Augustinum ergo communiter respondetur, ipsum loqui non de simplici carentia usus rationis, sed ut habet adjunctas multas imperfectiones, quas in statu innocentiæ non haberet, nunc enim non solum carent pueri usu rationis, sed etiam patiuntur inordinatos motus phantasiæ, quibus interdum turbantur, et tristantur, unde fletus, dolores, motusque iracundiæ, et alii similes oriuntur : quibus omnibus imperfectionibus in statu innocentiæ carerent, et ideo dixit D. Thomas, d. q. 101, art. 2, ad 1, quod licet parvuli in illo statu non haberent rationis usum : nihilominus, in ipsamet puerili cognitione majorem perfectionem haberent, utique per originalem justitiam, ut capite sequenti explicabimus. Atque hæc quidem doctrina vera est : an vero illam in dictis locis Augustini intenderit, valde dubito. Crediderim tamen illum non asserendo, sed disputando processisse, ut de perfectione corporum dixi.

13. *Respondetur tandem rationibus ab Augustino indicatis in favorem prædictæ propositionis minoris.* — Necessarium tamen est rationibus dubitandi, quas Augustinus indicat, satisfacere. Una est, quia mentis tenebræ, et ignorantia sunt pœna peccati : nulla autem videtur esse major ignorantia, vel mentis cæcitas, quam carentia usus rationis. Recte autem respondet Magister divus Thomas, et omnes, propriam ignorantiam esse peccati pœnam, non autem omnem carentiam cognitionis, vel quam appellant nescientiam, esse pœnam, sed esse posse conditionem naturæ etiam bene institutæ. Propria enim ignorantia dicit carentiam scientiæ, quam quis posset, et deberet habere : hoc autem modo carentia usus rationis in pueritia, non est ignorantia, sed pura nescientia : et ideo esse posset in statu innocentiæ sine peccato. Et ob eamdem rationem non potest ille naturalis defectus, cæcitas mentis, aut tenebræ appellari : quia hæ voces etiam significant privationem, et in malam partem ordinarie sumuntur pro carentia spiritualis, seu intellectualis luminis aliquo modo voluntaria, et ex peccato proveniente. Ad confirmationem autem, quam D. Augustinus ab exemplo Adami sumit, recte etiam respondet D. Thomas non esse similem rationem. Quia Adam ab ipso Deo immediate creatus est, cujus opera sunt perfecta, et creatus est in adulta ætate, in qua non solum erat capax usus rationis, sed etiam erat illi debitus, fuissetque propriissima, imo monstrosa ignorantia, si tali usu careret. Ac denique constitutus est in principem, et caput totius naturæ : et ideo non solum cum usu rationis, sed etiam cum perfecta sapientia creatus est, ut supra vidimus. Hæ autem rationes omnes in filiis ejus locum non habent, ut est per se notum.

CAPUT VI.

QUIBUS REBUS AD VITAM CONSERVANDAM HOMINES IN STATU INNOCENTIÆ UTERENTUR.

1. *Vestibus non esset opus in statu innocentiæ.* —Diximus de perfectione corporali prolis in statu innocentiæ generandæ : et ideo priusquam de spirituali dicamus, opportunum videtur, reliqua, quæ ad corporalem vitam pertinent, expedire, quæ duo sunt præcipua : unum est, conservatio vitæ : aliud est status, seu modus transigendi vitam. Circa primum, præcipuum dubium est, an homines in statu innocentiæ carnibus vescerentur. Duobus enim, scilicet, victu et vestitu, in hac mortali vita indigemus, juxta illud Pauli 1, Tim. 6 : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus :* in statu autem innocentiæ non indigerent homines vestimentis, quia justitia originali sufficienter tegebantur, ut in superioribus dictum est, indigerent autem alimentis, quia licet haberent corpora suo modo immortalia per extrinseca adjumenta : nihilominus

haberent corpora animalia, quæ naturali ordine, ac modo generari, nutriri, crescere, et conservari deberent, quod sine alimentis non fit. Ideoque explicandum superest, qualibus cibis usuri essent homines in illo statu. In quo ulterius distinguendum est inter infantes et adultos.

2. *De infantium alimento.* — Et de infantibus statuendum est, usque ad certum tempus ætatis, in qua solidiora corporis membra haberent, alendos, ac sustentandos fuisse lacte matris, sicut nunc nutriuntur. Hic enim modus alimenti naturalis est infantibus parvulis, *quibus lacte opus est, non solido cibo :* ergo idem modus in illo statu servaretur. Ex regula sæpe repetita, quod naturæ ordo servandus in illo statu esset in his, quæ nec pœnalia sunt, nec privativam imperfectionem in tali natura, et persona, ac tempore includunt : nec supernaturaliter immutanda fuisse revelatum est : talis autem est, ille nutriendi modus.

3. *Adultorum cibus semina, et fructus arborum.* — De adultis etiam certum est, fructus arborum et seminum terræ fuisse communem cibum illius status. Hoc enim præcipue nobis revelatum est, Gen. 1, in illis verbis : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna, quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam.* Quæ verba dicta sunt hominibus ante peccatum : unde maxime pro statu innocentiæ dicta sunt; et cap. 2, dixit Deus Adæ : *De omni ligno Paradisi comede :* excepitque solum lignum scientiæ boni et mali : ergo tantum superest est dubium, an etiam carnibus tunc uterentur; et consequenter potest inquiri, an uterentur pane, sive triticeo, sive alterius speciei, seu gravi proprie sumpto, id est, artificiose confecto et cocto, sicut nunc illo utimur; et eadem fere interrogatio est de usu vini ex quacumque materia expressi. Sed hæc accessoria sunt, et obiter definientur : nam etiam ab auctoribus non disputantur, sed per occasionem attinguntur, ac breviter definiuntur.

4. *An futurus esset carnium esus communis resolutio negans.* — Circa principalem ergo quæstionem de usu carnium D. Thomas, 1 p., quæst. 96, art. 1, ad 3, solum docet, homines in statu innocentiæ non indiguisse animalibus ad cibum, quia fructibus lignorum Paradisi sufficienter alerentur. Inde vero omnes colligunt non fuisse futurum carnium usum in illo statu. Estque hæc sententia communis antiquorum Patrum, Basilii, Bedæ, et aliorum in Gen., Anastasius Nicenus, in quæst. sac., quæst. 24, ex Nemes. de Natura hom., cap. 1, Abulensis, in cap. 13 Gen., q. 228, aliorumque theologorum sine contradictione. Sumptaque est ex verbis Gen., cap. 1 et 2, supra citatis : quibus Deus hominibus concessit herbas terræ et fructus arborum in cibum. Nam tacendo de carnibus, illas excludere videtur. Accedit, quod Gen. 9, specialiter concessit Deus hominibus carnes in cibum, dicens : *Omne, quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.* Ubi in speciali concessione significat, antea non fuisse id hominibus concessum, et magis explicatur, cum additur : *Quasi olera virentia dedi vobis omnia.* Ac si diceret Deus, hactenus sola olera virentia vobis concesseram, nunc animalia etiam vobis in cibum præbeo. Si ergo usque ad illud tempus non est data facultas hominibus edendi carnes, multo minus concessa fuit Adæ et Evæ in innocentiæ statu : ergo nec eorum posteris licuisset in illo statu, si duraret.

5. *Prima objectio contra communem resolutionem, ejusque prima probatio.—Secunda probatio.*—Contra hanc vero communem sententiam tria objici possunt. Primum est, quia ex concessione positiva facta hominibus in principio creationis : *Ecce dedi vobis omnem herbam,* etc., vel : *Ex omni ligno Paradisi comede :* non recte infertur exclusiva, scilicet, *tantum ex herbis, vel fructibus arborum comede.* Tum quia illatio non est formalis, ut per se constat, nec ratione materiæ dici potest virtualis, quia potuit Deus ob aliquam rationem specialem illos cibos exprimere, etiamsi alios non prohiberet, nempe, ut indicaret, eas res, quæ et facillime obtineri possent, et ad sustentandam naturam essent sufficientissimæ, etiam si aliæ non deessent, neque essent prohibitæ; tum maxime, quia alias ex verbis illis colligeretur, non solum homines, verum etiam animalia bruta non potuisse carnibus vesci ante peccatum Adæ, quod verisimile non est, ut D. Thomas dixit. Sequela probatur, quia cum dixit Deus, *Ecce dedi vobis omnem herbam,* etc., non dixit tantum, *ut sint vobis in escam,* sed addidit, *et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis, quæ moventur in terra, in quibus est anima vivens, ut habeant ad vescendum.* Igitur non pro solis hominibus, sed etiam pro omnibus brutis facta est illa positiva concessio : ergo si respectu hominum illa habet virtutem exclusivam, eamdem habebit respectu brutorum, nam est eadem ratio, ac proinde etiam bruta animantia carnibus non vescerentur, quod verisimile non est.

6. *Secunda objectio.* — Secunda difficultas est circa alterum locum Gen. 9, quia si firmum esset argumentum ab illo desumptum, sequeretur, non solum in statu innocentiæ, sed etiam post peccatum non fuisse hominibus licitum usum carnium usque ad diluvium. Consequens autem non admittitur a probatis theologis : ergo inde non sumitur argumentum validum. Sequelam probo, quia si in concessione herbarum in cibum includitur prohibitio carnium : etiam in concessione carnium tali tempore facta includitur revocatio prohibitionis prioribus temporibus factæ : vel certe si in priori loco concessio ad unum genus rerum limitata, est exclusio alterius, inde consequenter intelligitur, prohibitionem illam durasse quamdiu prior concessio fructuum terræ ad carnes animalium extensa non est : sed illa extensio non est facta usque ud tempus post diluvium : ergo vel usque ad illud tempus prohibitio duravit, vel certe nunquam fuit, etiam pro innocentiæ statu.

7. *Tertia objectio.* — Tertio ratione objicio, quia ut usus carnium esset licitus, non erat necessaria specialis Dei concessio, sed ex natura rei est licitus, nisi a Deo interdictus ostendatur, sed non invenitur prohibitus etiam pro innocentiæ statu : ergo. Consequentia clara est, et minor in prioribus objectionibus est probata. Major autem probatur, quia seclusa Dei prohibitione speciali et positiva, nullum apparet principium, ex quo usus carnium fuerit aliquando malus, etiamsi non fuerit specialiter a Deo concessus. Hæc enim concessio ex duobus tantum principiis posset esse necessaria, scilicet, vel quia sine illa esset contra justitiam occidere animalia ratione dominii Dei, sine cujus voluntate animalia occidere, esset alienam rem rapere, vel destruere, vel quia esset contra temperantiam, quia foret contra salutem, sicut esset comedere carnes crudas.

8. *Procedit objectio, quod non fuisset illicitum occidere animalia ex defectu dominii.* — Neutrum autem istorum dici potest. Non quidem primum, quia, ut supra dictum est, l. 3, c. 16, homo ex natura rei, seu ex vi rationis naturalis, et sine speciali donatione Dei habet dominium omnium animalium brutorum, nisi aliqua lege Dei prohibeatur : ergo non est contra justitiam Deo debitam animalia bruta occidere. Antecedens probatur a priori a D. Thoma, quia bruta animalia sunt ex natura sua ordinata ad usus hominum : et ideo illi etiam sunt naturaliter subjecta. Unde dixit Augustinus, lib. 1, de Civit., cap. 20 : *Justissima ordinatione creatoris vita. et mors animalium irrationalium nostris usibus subditur.* Ubi per *justissimam ordinationem,* non legem aliquam Dei positivam, aut specialem concessionem naturæ additam : sed ipsam legem naturalem intelligit, per quam hoc homini liceret, etiamsi nullam Dei revelationem, aut concessionem haberet. Deinde confirmatur a posteriori, quia non solum est licitum homini occidere bruta animalia propter cibum, sed etiam recreationis causa; et sic dixit Aristoteles 1, Polit., c. 5, venationem ex natura rei esse licitam, utique per se loquendo, seclusa prohibitione divina, vel humana, vel damno tertii, vel scandalo, vel alia indecentia : ergo signum est, sine speciali concessione Dei facta propter cibum, vel aliam utilitatem, ex natura rei vitam, et mortem brutorum animalium esse sub hominum dominio : ergo ex vi justitiæ in ordine ad Deum nunquam fuit prohibita imperfectio animalium, ut in hominum cibum apta fierent.

9. *Nec item esset contra temperantiam.* — Nec etiam propter temperantiam erat necessaria illa Dei concessio, quia carnes animalium de se sunt conveniens cibus hominis : imo maxime naturalis, et aptus ad sanitatem, et vires hominis conservandas, imo et reparandas : unde dari solet ægrotis, etiam quando illis antea non vescebantur. Et confirmatur, quia aliter etiam nunc esus carnium esset malus : quia quod ex natura rei est contra temperantiam, et ideo est malum, semper est malum. Consequens autem contra fidem est ut ostendit D. Thomas 1, 3, quæst. 102, art. 6, et 2, 2, quæst. 64, art. 1, cum Augustino supra, cap. 1, et lib. 6, cont. Faust., cap. 4, et sequentibus usque ad 15. Superest ergo, ut, seclusa speciali concessione Dei, usus carnium a principio fuerit licitus : ergo, quod Deus res alias in cibum expresse concesserit, non obstat, quominus etiam licitus sit usus rerum non expresse concessarum, quando alias sine tali concessione de se est licitus.

10. *Concluditur ipsa tertia objectio.* — Probatur hæc ultima consequentia, tum primis duabus objectionibus : tum etiam, quia illa concessio fructuum terræ in cibum facta Genes. 1 et 2, non ideo facta est, quia esset necessaria, ut liceret talis usus, quia quod de animalibus diximus, multo magis de plantis procedit : nam herbæ, arbores, etc., non minus sunt sub naturali dominio hominis, quam animalia. Ergo illa declaratio solum propter instructionem, vel aliam similem causam facta est, non propter necessitatem : ergo inde colligi

non potest alia ibi non expressa fuisse prohibita; et confirmatur, quia licet Deus nihil de facultate comedendi ex fructibus, hominibus declararet, ipsi solo discursu rationis ducti, possent licite de illis comedere, et pari ratione possent carnibus vesci: ergo quamvis Deus fructus terræ et arborum specialiter proposuerit, quia illi tunc hominibus sufficiebant, nihil de carnibus peculiariter prohibuit. Unde divus Thomas supra non dixit, non licuisse hominibus usum carnium: aut eos non potuisse illis vesci, sed tantum dixit, *homines illis non indiguisse,* quod valde diversum est. Neque ex eo, quod homines non indiguissent carnibus, sequitur, non fuisse usuros illis, aut non potuisse sine peccato illis vesci: multis enim rebus utimur, etiam sine peccato, quibus non indigemus.

11. *Communis illa resolutio per quarta pronuntiata enucleatur.—Consule etiam Molinam de justitia commut., tract.* 3, *disp.* 4.—*Primum pronuntiatum.*—Nihilominus a communi sententia recedendum non est, quamvis enim ex Scriptura evidenter non convincatur, est valde conformis illi: et adjuncto discursu rationis, efficaciter potest ex illa colligi. Tria ergo vel quatuor de hoc usu distinguenda sunt, scilicet, an fuerint aliquando de facto in Paradiso. An fuerit necessarius: an fuerit speciali, ac positiva lege prohibitus: an vero ex natura rei fuerit illicitus supposito illo statu. Ac denique, an foret in illo statu, si homo non peccaret. De primo certum est primos homines de facto non comedisse carnes in Paradiso. Nam imprimis, aliqui opinantur, homines ante cibum vetitum nihil comedisse in Paradiso. Verumtamen hoc in fine præcedentis libri objectum est. Probabilius enim indicavimus primos parentes in Paradiso ante lapsum comedisse: quia non tam brevis habitatio eorum in Paradiso ante peccatum fuit, ut oportuerit ab omni cibo eos abstinere toto illo tempore. At vero ex verbis Evæ, *De omni ligno Paradisi vescimur,* non sine probabilitate colligitur, tunc solis illis fructibus usos in cibum fuisse. Quod etiam comprobant verba Dei, quibus de cibis ipsis in cibum concessis eos instruxit. Neque est verisimile, in tam brevi tempore de usu carnium, vel cæde animalium cogitasse, sive licitum id fuerit, sive illicitum.

12. *Secundum pronuntiatum.*— De secundo etiam certum est, non indiguisse primos homines usu carnium in Paradiso, etiamsi diutissime in illo viverent, et in hoc sensu carnium usum non fuisse in illo statu necessarium. Hoc maxime docet D. Thomas, et plane convincitur verbis Dei, qui fructus arborum in cibum præparavit, et illos tantum, tanquam sufficientes illis obtulit, seu concessit. Et declaratur in hunc modum: quia cibus tantum est necessarius, vel ad vitam, et corporis vires conservandas, vel ad reparandum quidquid per continuam nutritionem de primæva corporis constitutione imminutum fuerit. Sed primum sufficienter præstabant fructus arborum Paradisi, in quo produxit Deus, ut Scriptura dicit: *Omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave:* ac proinde multo magis utile, facile, ac salubre, nam opera Dei perfecta sunt. Secundum autem conferebat fructus ligni vitæ: ut in superioribus declaratum est. Ergo ad nullum effectum, vel naturæ commodum, vel rationi consentaneum erat esus carnium necessarius. Nam propter solas delicias, aut voluptatem illum appetere, non est rationi consonum: ac subinde solum non necessarium, sed etiam ab illo innocentiæ statu alienum.

13. *Tertium pronuntiatum trimembre.* — Tertio, hinc fit valde credibile, in statu innocentiæ non fuisse licitum, et honestum esum carnium: non quidem ex speciali prohibitione positiva Dei, sed ex ipsa lege naturæ, supposito tali statu ejusque sufficientia, et abundantia absque carnibus. Prima pars probanda est ex tertia. Secundam autem partem negantem positivam prohibitionem Dei, mihi probat tertia objectio supra facta. Quia tale præceptum prohibens non invenitur expressum: et ex sola concessione fructuum terræ in cibum non satis colligitur, ut in dicta objectione declaratum est, et in responsione ad primam magis explicabitur.

14. *Probatur tertium membrum multipliciter.*—Nihilominus declaratur, et probatur pars tertia, quia licet esus carnium per se, et ex natura rei non sit malus respectu hominis in sua pura natura considerati: nihilominus in tali statu, utique integritatis naturæ cum originali justitia, et omnibus privilegiis, et circumstantiis ejus, fuisset inordinatus carnium usus. Ratio est, quia in illo statu habebat homo a Deo parata alimenta optima, et maxime proportionata et convenientia corpori perfecte temperato, quale tunc habebat, et constituto in loco amœnissimo, in quo purissimo aere, et optimis influentiis cœlestibus fruebatur: ergo supervacaneum, et inordinatum esset carnes animalium in cibum quærere; quia nulla ratio nisi gulæ, vel superfluæ voluntatis ad id movere poterat. Accedit, quod fructus arboris si-

ne sollicitudine, et sine impuritate haberi poterant, carnium vero usus, nec sine labore et cura obtineri, nec sine sordibus, et vilibus actionibus parari poterat: indecorum ergo fuisset talem usum in illum statum introducere. Præterea prudens et rationabilis ciborum usus non solum ad vitam conservandam, sed etiam ad virtutem fovendam, et ad moderandas inclinationes, et motus appetitus ordinari debet: ad hunc autem finem multo erant aptiores cibi ex fructibus arborum, quam ex carnibus animalium: ergo secundum rectam rationem præferri debebant in illo statu. Nam licet in illo appetitus esset perfecte subjectus rationi, et corpus animæ; nihilominus hæc ipsa subjectio, et rectus ordo per convenientia media, prudentique observatione, ac studio ab ipso homine adhibito conservanda erat. Unde etiam ad immortalitatem et impassibilitatem status, hoc erat convenientissimum: quia, ut supra dixi, non sine hominis industria, et cooperatione illa impassibilitas conservabatur. Denique finis illius status (ut infra dicam) præcipuus erat, ut homines contemplationi Dei, et operum ejus et acquisitioni meritorum, ac scientiarum vacarent: ergo alienum a recta ratione esset, in præparandis cibis carnium homines tunc occupari sine ulla corporis necessitate: quia sine magna distractione animi, et ejus avocatione ab studio rerum cœlestium fieri non poterat. Quamvis enim aliqui uti possent cibis ab aliis præparatis sine hujusmodi impedimento: nihilominus in illa communitate, vel in singulis familiis necessarium erat multos in his ministeriis occupari. Quod etiam alienum ab excellentia illius status per se statim apparet.

15. *Quartum pronuntiatum.* — Atque hinc etiam probata relinquitur ultima pars, quod homines in eo statu carnibus non vescerentur: quia in eo statu nihil inordinatum fuisset. Nam quæ hactenus diximus, ostendunt illum usum non potuisse introduci, vel inchoari sine aliqua culpa: vel ergo illa fuisset mortalis, et consequenter per illam amitteretur justitia, ac proinde jam non esset talis usus in statu justitiæ, sed in statu peccati et lapsæ naturæ: vel talis usus fieret tantum cum veniali peccato: quod magis videntur probare omnia, quæ consideravimus: et hoc satis est, ut talis usus in illo statu esse non potuerit, in quo venialiter peccari non poterat, ut supra, lib. 3, c. 13, a num. 15, ostensum est; et præterea, seclusa consideratione culpæ, est valde probabilis conjectura, quia homines tunc non moverentur in actionibus suis ab inordinata concupiscentia: sed ex aliquo motivo rationis, nullum autem occurrere poterat, quod ad carnium esum excitaret. Nam sciebant, ad sustentationem vitæ, aut ad conservandum vires, et robur corporis, sibi non fore necessarium: nec propter delectationem solam moveri poterant: tum quia non esset honestum: tum, quia cum non essent experti delectationem talium ciborum, non poterant multum ad illius desiderium sola intellectus cogitatione excitari: tum etiam, quia fructus arborum ad ordinatam voluptatem sufficiebant: quia fecerat Deus ligna Paradisi pulchra visu, et ad vescendum suavia utique, ut credibile est, cum mira varietate et abundantia: ergo non erat, cur propter solam sensibilem delectationem homines recte compositi, et concupiscentiis carentes carnes appeterent. Non fuisset ergo in illo statu talis usus.

16. *Non solum carnis, sed aliorum etiam quæ arte parantur, imo nec ovorum, aut lacticiniorum usus tunc esset.*—Unde ulterius colligi potest, neque panis, neque alterius cibi arte confecti, imo neque ovorum, aut lactis animalium brutorum, et aliarum rerum, quæ ex lacte fiunt, usum in dicto statu fuisse futurum. Hæc enim omnia sub illa ratione comprehenditur, quod nec necessaria fuissent, nec sine aliqua sollicitudine, et superflua cura, et distractione pararentur, vel procurarentur. Idemque dicendum est de vini usu, in quo parando, et conservando major labor, et occupatio necessaria fuisset, et in usu ejus majus periculum inveniretur, minorque necessitas. Quia Paradisi aquæ, quas optimas fuisse credendum est, ad subveniendum tali corporum indigentiæ essent sufficientissimæ: tum propter corporum sanitatem ac temperantiam: tum etiam, quia saluberrimæ ac suavissimæ fuissent.

17. *Instantiæ contra proxime dicta de pane et vino solvitur.* — Circa id vero, quod de usu panis et vini diximus, dubitare quis potest, quia videtur hinc destrui opinio dicentium, non peccante Adamo futurum fuisse sacramentum Eucharistiæ in statu innocentiæ. Quam nos in 3 tom., 3 part., disp. 3, sect. 3, maxime probabilem judicavimus. Et eam secutus est Fonseca, tom. 3 Metaphysicæ, lib. 6, cap. 2, quæst. 6, sect. 3. Responderi vero potest, vel ad hunc sacrum usum potuisse tunc sine labore panem et vinum confici: vel (quod magis placet) potuisse quidem tunc Sacramentum illud institui ex alia materia: so-

lumque conveniente cum nostro Sacramento in reali præsentia Christi sub aliquibus speciebus, et in gratiæ effectibus: quorum ratione nomen Eucharistiæ optime in illud conveniret.

18. *Ad primam objectionem in n.* 5. — Ad primam ergo objectionem jam fere responsum est: fatemur enim, in verbis Dei allegatis, non contineri expressam prohibitionem esus carnium, nihilominus ratione materiæ, supposita illius status maxima perfectione, inde colligi prohibitionem, non quidem ex lege positiva Dei provenientem, sed ex ipsa rectitudine rationis, ut explicavi. Neque inde inferri potest, illam prohibitionem, nunc etiam manere, eo quod lex naturalis nunc duret, quia immutabilis est; nam est hoc verum supposita identitate materiæ, non vero facta in rebus ipsis varietate. Nam ipsa naturalis ratio aliud dictat agendum in una occasione, et aliud in alia: ut tempore necessitatis, vel abundantiæ, ægritudinis, vel sanitatis, ut est per se notum.

19. *Ad alteram ejusdem objectionis probationem ibid. responsio prima.* — In secunda vero probatione in eadem objectione addita, petitur incidens dubium, an homine non peccante alia bruta animalia carnibus vescerentur. Nam multi constanter id negant, quorum princeps videtur Basilius, homil. 15, Exaem. et sequitur Beda, quem excusare voluit divus Thomas, quia super Genes., cap. 1, id non dicit, tamen id expresse habet in Exaem., circa finem. Et indicat Rupertus, lib. 2, in Genes., cap. 10, dicens: *Contentæ fuissent his epulis, nisi consuetudine gulæ tam in hominibus, quam etiam in bestiis soluta crevisset edacitas.* Latius id tradit Abulensis, in 13 cap. Genes., quæst. 272, et late pugnat pro hac sententia Torniellus, in 1 tom. Annal., ætate 1, die 6, et sequitur Pererius, lib. 4, in Genes., circa finem, in disp. ad versus 29, et citat Joseph. 1, Antiquit. 1. Omnesque nituntur in verbis Genesis in objectione inductis. Addicuntur etiam conjecturæ. Prima, quia incredibile est, providentissimum Deum cæteris animalibus omnibus cibos præparasse, et pro animalibus terrestribus nihil providisse. Secundo quia, si animalia tantum bina creata sunt in singulis speciebus, sequitur, lupum, verbi gratia, vel multo tempore cariturum fuisse cibo, vel consumpturum ovem, priusquam generare potuisset. Tertio, quia in arca Noe hæc animalia sustentabantur sine esu carnium: ergo verisimile est, antea assuevisse cibo, seu pastui herbarum. Et juxta sententiam hanc, quæ valde probabilis est, expedita relinquitur objectio facta: conceditur enim sequela, nimirum, etiam bruta non comedisse carnes, quamdiu Adam non peccavit: non quia illis proprium præceptum impositum fuerit, cum illius non essent capacia: sed quia Deus ita omnia ordinavit, ut etiam animalia terrestria pabulo herbarum essent contenta, et alios cibos non appeterent.

20. *Altera responsio ex D. Thoma, quæ cum præcedente stare non potest.* — Nihilominus D. Thomas, d. quæst. 96, art. 1, ad 2, contrariam sententiam tam constanter affirmat, ut præcedentem irrationabilem vocet: quo loquendi modo rarissime usus est. Et illam secutus fuerat Abulensis, in cap. 1 Genes., q. 3. Et idem sentit Cajetanus ibi et Ystella. Fundamentum hujus sententiæ esse debet, quia prior sententia multum repugnat rationi naturali: et Scriptura non cogit ad illam asserendam: ergo sine causa, vel ratione asseritur. Et in hoc forte sensu divus Thomas illam vocavit irrationabilem. Major probatur: quia proprii quidam instinctus ita sunt naturales quibusdam animalibus, ut sint veluti propriæ passiones inseparabiles ab eis, vel omnino, quantum ad actum primum, nisi priventur naturalibus potentiis, vel sensibus internis, vel secundum potentiam ordinariam, quantum ad actum secundum: quo interdum per supernaturalem, vel extraordinariam Dei providentiam privantur. Hujusmodi autem sunt imprimis naturales (ut sic dicam) inimicitiæ et dissidia inter quædam animalia, ut inter felem et canem, vel etiam felis ad murem, lupi ad ovem, accipitris ad columbam, aliasque minores aves, et sic de aliis. Deinde appetitus comedendi carnes est multis animalibus valde naturalis, ut videre licet in animalibus terrestribus, leone, lupo et aliis ferocibus: imo etiam in cane et aliquibus domesticis: item in avibus, falcone, milvo et similibus. Imo inter volatilia invenimus, quæ naturaliter aluntur solis piscibus, quos naturali industria capiunt, ut se, et filios suos sustentent. Alia vero morticinis vescuntur, ut corvi, etc. Et inter pisces, munitiores esse solent naturalis cibus grandium. Non est autem verisimile, aut has multiplices inclinationes ortas esse in animalibus ex peccato hominis, aut fuisse perpetuo frænandas, veluti quadam originali justitia, quamdiu homo non peccaret.

21. *Instatur contra hanc probationem.* — *Occurritur proximæ instantiæ.* — Jam ergo probatur altera pars, seu minor principalis fun-

damenti, in quo vis utriusque sententiæ sita est. Nam si Scriptura non posset commode aliter intelligi, parvipendenda esset ratio : si autem Scriptura alium commodum sensum habet, præferenda est ratio facta : quia sine dubio urgens est. Dici ergo imprimis potest, non loqui Scripturam in universum de omnibus animalibus brutis, sed de his, quæ herbis et fructibus pasci naturaliter solent. Et hoc responsum indicat D. Thomas dicens, Bedam non fuisse locutum de omnibus animalibus, sed de quibusdam, nam a fortiori hoc de Scriptura intelligit. Sed instatur, quia Scriptura non unam tantum, sed plures distributiones multiplicat, dicens : *Ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis, quæ moventur in terram, et in quibus est anima vivens.* Quis ergo audeat tot universales locutiones ad quædam animalia limitare ? Sed nihilominus sine vi, aut improprietate dici potest, illa omnia verba intelligi quidem universaliter, ut proferuntur, sed cum distributione accommoda, juxta materiæ capacitatem. Ita ut sensus sit illos terræ fructus datos esse ad sustentanda omnia animalia, quæ naturaliter talem cibum appetunt, et illo indigent.

22. *Instantia altera quæ est prima conjectura ex allatis n.* 19, *expeditur.* — Cum vero contra hoc instatur, quia hoc modo providentia divina animalibus carnivoris defuisset. In contrarium replicatur : quia etiam potest Deus argui quod improvidus erga pisces fuisset, nullibi enim legimus aliquid eis in cibum concessisse. Cum ergo providentia Dei non in verbis consistat, sed in factis, potuit optime tam piscibus quam feris, vel rapacibus animalibus sufficientissime providere cibum, producendo varia rerum genera, et dando illis animalibus talem instinctum naturalem, et vires, *ut rapiant, et quærant a Deo escam sibi.* Cur autem in quibusdam declaraverit cibum, quem illis paraverat, potius, quam in aliis, pertinent, ad liberam Dei voluntatem, cujus rationem non semper reddere possumus. Posset autem fortasse non improbabiliter considerari, Deum in illis verbis, non ad ipsa animalia bruta, sed ad homines principaliter fuisse locutum. Ideoque in alimentorum sufficientia providentiam suam erga homines explicando, illa simul animalia commemorasse, quæ vel sub cura hominis futura erant, ut sunt domestica : vel ad utilitatem, usum, vel commoditatem hominis pertinent, quia peculiaris cura talium animalium ad integram providentiam erga ipsum hominem quodammodo pertinet. Hujusmodi autem animalia esse videntur, quæ herbis et fructibus terræ aluntur. Quæ consideratio mihi sane non improbabilis apparet.

23. *Expeditur secunda et tertia.* — Non displicet autem, quod ulterius Cajetanus addit, nullum esse animal, quod non possit herbis, aut fructibus vesci, et illis sufficienter sustentari. Quod suadet argumento facto de arca Noe, quia non est verisimile introduxisse Noe in arcam carnes, quibus animalia carnivora vescerentur : ergo tunc solis fructibus, vel seminibus terræ omnia animalia fuere nutrita : *quia vel necessitas temporis, vel specialis tunc divinæ gubernationis efficacia effecit, ut etiam animalia carnivora vescerentur vegetalibus :* ut idem Cajetanus dixit Genes. 6, in fin. Verisimilius autem est, sine miraculo ibi sustentata fuisse animalia ex seminibus, vel fructibus, quos Noe in arcam introduxit. Oportuit tamen, ut animalia, quæ naturale inter se dissidium habent, vel in locis separatis conservata fuerint : vel certe, ut divina virtute mansueta et pacifica inter se redderentur; nam hoc consuetudine et educatione comparari solet, ut experientia docet. Unde facile potuit modo præternaturali, et in illa occasione necessaria fieri. Idemque est dicendum ad difficultatem de principio creationis rerum. Nam potuerunt animalia inter se inimica in locis diversis creari : ita ut debiliora non possent a fortioribus interfici, donec species rerum sufficienter multiplicarentur. Vel etiam pro aliquo tempore potuit divinitus ille naturalis instinctus impediri, vel in ea dispositione illorum interiores sensus creare : in qua per consuetudinem componuntur, et mansueta inter se fiunt.

24. *Concluditur responsio D. Thomæ hactenus exposita.* — Hoc ergo modo facile defenditur, absolute verum esse, Deum dedisse herbas, semina, et fructus pro cunctis animalibus, quamvis non limitaverit, ut solis illis uterentur : neque in hoc aliquorum naturam immutaverit, aut correxerit, seu frænaverit, ne carnes appeterent, vel ne discordiam inter se haberent. Atque ita Deus ex parte sua omnibus etiam animantibus terræ sufficienter alimenta providit, quamvis aliqui ex peculiari sua naturali propensione alia appetere, et inquirere possint. Quod vero moderni auctores supra citati dicunt appetitum edendi carnes in his animalibus non ortum ex ipsa specifica natura, sed ex temperamento corporis, adjuncta consuetudine : habere quidem potest locum in ipso usu, quia multum ex apprehensione

imaginationis pendet, quæ propter consuetudinem multum immutatur. Nam inde fit, ut animalia naturaliter inimica, usu, et consuetudine inter se mansueta fiant, quando disciplinabilia sunt, et memoriam habent. Et similiter ex non usu, seu inexperientia ciborum fieri potest, ut per imaginationem non apprehendantur, ut multum delectabiles : sicut e contrario experientia, et consuetudo in brutis auget appetitum.

25. Nihilominus tamen negari non potest, quin hujusmodi instinctus in actu primo spectati ex ipsa natura specifica oriantur, ut naturalis quædam discretio inter herbam utilem et noxiam : et inter animal contrarium, vel pacificum, et propensum ad esum carnium, vel piscium, vel tantum herbarum : ut, verbi gratia, jumenta, equi, boves, et similia animalia talis sunt naturæ, ut nulla consuetudine videantur fieri posse carnivora : alia vero non solum possunt, sed etiam naturaliter ad hoc sunt propensa. Has ergo naturales proprietates, et propensiones haberent animalia, etiamsi homines nunquam peccarent. Et ideo credibilis videtur, quod si status innocentiæ longo tempore duraret, animalia carnibus vescerentur juxta uniuscujusque naturalem propensionem : quia nulla est necessitas excogitandi peculiarem Dei providentiam, ad hoc impediendum perpetuo, licet forte in principio creationis pro aliquo tempore id fuerit conveniens. Neque est ulla ratio, quæ suadeat, hujusmodi animalia nunquam fuisse operatura juxta naturalem propensionem, et per solum non usum illum naturalem instinctum perpetuo futurum esse sopitum, et quasi extinctum, cum ipse sit principium sufficiens ad usum illum inchoandum, sicut nunc experimur in his animalibus, quando ex solo instinctu naturæ ante omnem usum operari incipiunt.

26. *Pro secunda principali objectione in num.* 6 *quæstio.* — *Quorumdam responsio, ejusque fundamentum.* — In secunda vero objectione petitur alia communis dubitatio, an homines post lapsum usque ad diluvium carnibus usi fuerint? Quæ ex alio loco Genes., cap. 9, a paritate rationis oritur, ut proposuimus. In illa ergo dubitatione consequenter multi dicunt, usum carnium non fuisse omnino inter homines ante diluvium. Alii vero dicunt non fuisse usurpatum, licet inter iniquos in usu esse potuerit. Fundantur præcipue in verbis illis Dei Genes. 9. *Omne, quod movetur et vivit, erit vobis in cibum, quasi olera virentia tradidi vobis omnia,* ubi Chrysostomus, homil. 27, ait : *Hoc est initium edendarum carnium.* Et infra : *Edendi facultatem concedit, et valde securos reddit.* Et Theodoretus, quæst. 55, in Genes. *Prius* (ait) *concessit Deus hominibus fructus in cibum : post diluvium autem pretiosiorem cibum illis confert.* Beda vero dixit : *Hic primo caro manducari imperatur,* id est, conceditur, nam Deus nunquam dedit positivum præceptum comedendi carnes, ut nunc contra hæreticos suppono. Ex dictis ergo verbis colligunt, antea fuisse prohibitum hominibus esum carnium, quia alias supervacanea fuisset hæc Dei concessio. Et huic sententiæ non parum favet D. Thomas, Rom. 14, lect. 1, in principio, et 1, 2, quæst. 101, art. 6, ad 2. Eamque late defendit Torniellus, sup. anno 1567, num. 11 et 12, licet cum aliqua limitatione, ut infra dicam. Alii vero addunt, non solum homines, verum etiam feras, vel multa bruta animalia non comedisse carnes ante diluvium : quia censent, illam concessionem Dei Genes. 9, licet ad homines directa fuerit, consequenter cætera animantia comprehendisse. Ita docet Basilius, hom. 11, Exaemeron, et Beda, in Exaemer., et Abulensis, in cap. 13, Genes., quæst. 262, et sequentibus, et sequitur Pererius, dict. disput, de hac re, lib. 4, in Genes.

27. *Auctoris responsio quantum ad jus.* — *Locus Genes.* 9 *non recte assumitur in ipsa secunda objectione.*—In hoc puncto duæ quæstiones videntur distinguendæ : una est, de jure, alia de facto. De jure quæstio est, an fuerit licitus carnium usus ante diluvium : et hæc quæstio habet locum in hominibus, non in brutis, ut per se notum est. Quæstio vero de facto est, an talis cibus fuerit in usu in tali prima ætate ; et hæc in brutis locum habet, atque etiam in hominibus, sive ille usus fuerit prohibitus, sive non fuerit. In prima ergo quæstione, probabilius censeo, esum carnium non fuisse illicitum ante diluvium. Ita tenet Cajetanus, Genes. 9, et Soto, libro 5, de Justitia, quæst. 1, art. 1, quos sequitur Ystella, Genes. 9, et refert pro hac sententia Chrysostomus Justinum et D. Thomam : sed immerito. Nam licet isti Patres non dicant fuisse illo tempore illicitum, seu prohibitum usum carnium, neque etiam dicunt, fuisse licitum : sed solum de facto aliquid dicunt, ut statim explicabimus. Probatur ergo nostra resolutio, applicando et convertendo discursum factum de statu innocentiæ. Quia esus carnium in illo tempore nec fuit malus, quia prohibitus, nec fuit prohibitus, quia malus : ergo nullo modo

fuit illicitus. Prior pars antecedentis probatur optime argumento facto in secunda objectione, quam tractamus, proceditque a fortiori, quia in statu innocentiæ non fuit hic usus malus, quia prohibitus : ergo multo minus post peccatum. Item, quia hæc prohibitio nec colligitur ex verbis Dei Genes. 1, dictis, ut ibi probatum est : nec ex verbis Genes. 9, quibus Deus tradidit omnia potestati hominum, ut eis uterentur ad manducandum, si vellent. Nam ex eis colligi non potest fuisse dicta ad tollendam priorem prohibitionem. Potuerunt enim dici, vel ad explicandum magnum beneficium, quod cum ipsa natura hominibus concesserat, quod non obstantibus prioribus peccatis, firmum declarabat, sicut ibidem etiam dixit : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram,* quod a principio etiam dixerat, nihilque novum per illa verba concedebat : vel etiam potuit DEUS per illa verba instruere homines, quod in eo statu, peculiari, ac nova ratione esu carnium indigerent, tum quia ipsius naturæ corruptæ vires jam erant multum debilitatæ, tum etiam, quia ipsa terra per aquas diluvii deterior reddita erat : et consequenter fructus ejus minoris virtutis ad nutriendum in futuris temporibus futuri erant. Hæc ergo fuit sufficiens causa, ut DEUS, tanquam providentissimus patens, carnes in ordinarium cibum hominibus designaret, etiamsi antea non esset prohibitus earum usus.

28. Altera vero pars antecedentis probatur, quia neque ex vi objecti esus carnium est malus : nec mera ratione naturali prohibitus, ut est per se notum, et supra num. 7 et 8, et in tertia ratione dubitandi, et in priori discursu probatum est. Neque etiam erat malus ratione status, sicut de statu innocentiæ diximus, quia in hoc est apertissimum discrimen inter statum innocentiæ, et naturæ lapsæ : tum quia in natura lapsa non habent homines illam rerum, et ciborum sufficientiam, copiam, facilitatem et bonitatem, quam in statu innocentiæ habuerunt, semperque habuissent : tum etiam, quia vires corporis sunt longe debiliores, et appetitus non est ita compositus, et frænatus, sicut prius ; ideoque in hoc statu nunquam fuit per se malum hunc naturalem appetitum exequi, quin potius est ex objecto indifferens: et in tali statu facile occurrere poterant occasiones, et rationes ordinandi talem actum ad bonum finem : vel ad reparandas vires ægritudine, aut labore delibitatas, vel ad illas conservandas, vel augendas ad fortius laborandum : vel quia interdum possunt facilius tales cibi haberi, aut præparari, etc. Explicaturque optime per statum puræ naturæ, si in ipso crearetur homo, et in hoc negotio suo discursui relinqueretur : nam posset sine dubio licite vesci carnibus quovis tempore, etiam a principio suæ creationis : eadem autem ratio, quoad hanc partem, est de homine lapso.

29. *Responsio quantum ad factum.* — In secunda vero quæstione idem censent probabilius Soto et Ystella, et hic allegat dictos Patres. Sed Chrysostomus in verbis, quæ allegavi ex ead. homil. 27, oppositum indicat. Et similiter D. Thomas dum ait, *quod esus carnium videtur post diluvium introductus,* licet exponi possit de ordinario, et frequenti usu, ne sibi contrarius sit. Justinus vero, quæst. 119, ad Gent., dicit quidem Abel comedisse de lacte ovium, adducens illud Pauli 1. Corinth. 9 : *Quis plantat vineam, et de fructu ejus non edit? Quis pascit gregem, et de lacte ejus non manducat?* Quod vero Abel carnes comederit, non declarat. Id tamen videtur aperte sentire Cajetanus, Genes. 4, ubi etiam adducit Berosum asserentem homines comedisse carnes ante diluvium. Idem affirmat Rupertus, lib. 4, in Genes., cap. 30, dicens : *Et si antehac absque ulla DEI præcipientis auctoritate hæc homo in cibum præsumpsit* (utique carnes) *tam ex hoc tunc ante legem, et deinde per legem potestate accepta jure sibi vendicat eadem in esum.* Denique etiam Torniellus concedit homines ante diluvium comedisse carnes, non tamen probos, sed improbos, nec licite, sed graviter peccando. Et deinde etiam in justis casum extremæ necessitatis excipit. Verumtamen in quibuscumque fuerit hic usus, frustra fingitur peccatum, præsertim grave, ubi nulla ejus ratio, nec positiva prohibitio invenitur : et sine causa limitat exceptionem ad casum extremæ necessitatis. Cur enim non gravis, vel mediocris necessitas sufficeret ; imo cur non major commoditatis satis superque esset ? Illa enim sufficeret, ut actio ex objecto indifferens propter honestum finem fieret, ut argumentati sumus.

30. *Temperatur dicta responsio, quod esus carnium ordinario tunc non fuerit.* — *Fuisse tamen nonnullum esum, etiam inter probos homines.* — Itaque probabilis est hæc sententia de esu carnium inter homines in illo tempore, licet sit incerta, quia non potest probari ratione sola : et historia de hac re nulla extat, quæ certitudinem faciat : quia Scriptura nihil dicit satis aperte, et aliæ non solum incertæ, sed etiam obscuræ sunt. Si ergo utendum est

conjectura, verisimile est, carnes, aut pisces in illis temporibus non fuisse ordinarium cibum hominum, præsertim eorum qui antiquam fidem et traditionem ita retinebant, ut secundum rationem viverent, et corporis voluptatibus dediti non essent. Hoc saltem videtur colligi ex facultate a Deo data Genes. 9, per quam explicuit, majorem fuisse illius temporis necessitatem, et ideo carnes jam tunc in ordinarium cibum assumi opportunum fuisse. Et ita possunt etiam exponi aliqui Patres, præsertim Chrysostomus et D. Thomas, qui dicunt carnium usum fuisse post diluvium introductum, utique ordinarium et communem. Nihilominus tamen credibile est etiam antea fuisse usitatum, præsertim ab his, qui voluptatibus corporum magis serviebant. Quia, ut D. Thomas ait : *Esus fructuum terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ, esus autem carnium ad quasdam delicias, et curiositatem.* Unde per hoc non tollitur, quin talis usus in casibus necessitatis, magisque per modum medicinæ, vel remedii, quam ordinarii alimenti, etiam inter honestiores viros tunc fuerit.

31. *Id suadetur primo.* — Quod suadet etiam exemplum Abel jam eo tempore pascentis greges ovium, ut illud inducit, et ponderat Cajetanus supra. Et certe, qui concedunt homines tunc lac ovium comedisse, jam fatentur, non ex solis fructibus terræ nutritos fuisse, et aliquid in cibum introduxisse, quod in statu innocentiæ in usu non fuisse : cur ergo non credemus carnibus usos fuisse, etiam licite, ac temperate, saltem aliquando juxta occurrentes occasiones, vel ratione necessitatis, aut majoris commoditatis ? Id etiam suadet exemplum de venatione, quæ sine dubio recreationis causa fuisset tunc licita, et credibilius est fuisse in usu : ergo eadem ratione ob honestam recreationem credibile est interdum de cibis in venatione captis aliquid gustasse. Denique eadem ratione verisimilius est, multa fuisse introducta statim post peccatum in usu ciborum, quæ in statu innocentiæ non fuissent, ut usus alicujus panis, et usus ignis ad coquendos cibos, et fructus duriores, ut glandes, castaneas, et similes : ergo idem est verisimile de carnibus.

32. *Colligitur tandem ex dictis responsio ad secundam et tertiam objectiones in n. 6 et 7.*— Et ita obiter responsum est ad argumenta, quæ in contrarium fieri solent, et secunda etiam objectio ex dictis est sufficienter expedita. Et consequenter etiam responsum est ad objectionem tertiam, probat enim optime primam assertionem in hoc puncto positam in num. 27, et non procedit contra priorem resolutionem de statu innocentiæ propter rationem ibi factam, et propter diversitatem inter utrumque statum jam ponderatam. Denique ex dictis a fortiori concluditur, animalia carnivora multo magis fuisse usa carnibus ante diluvium, præsertim postquam cœperunt esse sufficienter multiplicata : quia non possent cohiberi sine speciali cura et providentia Dei, quam fingere supervacaneum est.

CAPUT VII.

QUOD GENUS VITÆ CORPORALIS, SEU POLITICÆ, HOMINES IN STATU INNOCENTIÆ PROFITERENTUR.

1. *Primum dubium an homines in statu innocentiæ viverent in communitate.* — In hoc capite cætera explicanda supersunt, quæ ad modum videndi in statu innocentiæ quoad externas et politicas, vel domesticas actiones et occupationes spectat. In quo puncto nonnulla explicanda occurrunt, quæ per brevia quædam dubia expediri possunt. Et primum, ac præcipuum est, an homines tunc in societate, vel communitate viverent ? In quo duplex communitas, seu societas humana distinguenda est. Una dicitur domestica, seu familiæ : alia civilis, seu populi, aut civitatis : quarum prior imperfecta, posterior vero perfecta censetur. Quia illa non est sibi sufficiens ad vitam transigendam : hæc vero totius sufficientiæ complementum habet, ut dixit Aristoteles, lib. 1, Polit., cap. 2.

2. *Responsio de societate domestica et affirmativa quoad liberorum procreationem.* — *Non tamen quoad servorum ministeria.* — De priori ergo societate domestica non est dubium, quin in statu innocentiæ futura esset. Quia illa intrinsece ac naturaliter oritur ex conjunctione maris et fœminæ, ac filiorum procreatione, ut Aristoteles, d. lib., cap. 1, docuit. Sed in statu innocentiæ esset societas maris et fœminæ cum speciali vinculo matrimonii, et consequenter cum cohabitatione necessaria ad filiorum generationem et educationem : ergo in illo statu esset domestica societas, seu communitas. Addit vero Aristoteles ibi, aliam veluti secundariam, quæ est domini et servi ; sed hæc in illo statu non esset necessaria. Nunc enim necessaria, vel saltem utilissima non est propter multas actiones et ministeria, quæ ad sustentationem

vitæ corruptibilis necessaria sunt : quæ necessitas in statu innocentiæ non esset : quia homines paucis indigerent ad sustentationem vitæ, et veluti præ manibus omnia in promptu haberent. Item nobilitas illius status conditionem servilem in hominibus non permitteret : et ideo societas illa, quæ in altero extremo illam conditionem requirit, illi repugnaret, ut, num. 10, magis explicabimus. Addit præterea Aristoteles ibi, ex hac domestica societate naturaliter sequi aliam quidem in se majorem, tamen in suo genere imperfectam, quam pagum vocat, quæ est parva communitas ex pluribus domibus constituta. Quam etiam dicit maxime videri secundum naturam : quia veluti naturaliter resultat ex generatione plurium filiorum, et ex successione natorum ex natis, seu nepotum ex filiis. Nam inde multiplicantur matrimonia, et familiæ, ac consequenter domus, ex quibus pagus consurgit. Unde hæc etiam societas tanquam valde naturalis in statu innocentiæ fuisset.

3. Sed considerare oportet, hanc multiplicationem domorum, seu familiarum, duobus modis potuisse consistere. Unus est per solam divisionem unius familiæ ab alia, sine aliqua peculiari conjunctione morali inter se : et sic non efficiunt proprie unam communitatem politicam : sed unum aggregatum per accidens plurium domesticarum communitatum. Nam in omni genere unius physice vel moraliter, sine aliqua unione plurium distinctorum, non consurgit ex eis aliquid proprie unum, servata proportione. Nec sufficiet sola propinquitas secundum locum : nam inde consurgit vicinitas quædam, quæ ad summum inducere solet aliquam amicitiam, vel familiaritatem, non tamen moralem unitatem, vel communitatem : ut usu etiam comprobari potest in duabus, vel tribus familiis, vel monasteriis in deserto viventibus in propinquis locis. Alius ergo modus multiplicationis familiarum, seu domorum, est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quæ non fit sine aliquo pacto expresso, vel tacito juvandi se invicem : nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem, vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest, ut latius dixi in defensione Catholica, lib. 3, cap. 1 et 2. Si ergo pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille necessitate naturali sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum, etc., et ita sine dubio esset in statu innocentiæ. Si autem pagus dicatur aliqua communitas politica moraliter una, ut explicavi, quæ parva sit, sic talis pagus quædam civitatis inchoatio esse videtur, et veluti pars ejus, vel quasi accessorius ipsi esse solet : ideoque eadem fere ratio de illo, et de civitate esse videtur.

4. *Arguitur jam pro parte negativa dubii initio positi.* — In universum ergo interrogari potest, an esset in statu innocentiæ propria communitas politica, sive pagi, sive civitatis, sive regni. Et ratio dubitandi est, quia in illo statu cessaret ratio constituendi tales communitates inter homines, quæ nunc in statu naturæ corruptæ invenitur. Nunc enim congregantur familiæ hominum in unam civitatem, quia una familia non sufficit, vel ad se sustentandum, vel ad servandam communem justitiam inter diversas familias, vel ad se tuendum ab omnibus incommodis, vel ad se, et suos defendendum ab hostibus, et alias similes vitæ corruptibilis necessitates. At vero in statu innocentiæ quælibet familia sufficeret sibi, quia propter innocentiam et immortalitatem, non haberet hostes, a quibus defenderetur : nec essent injuriæ inter personas diversarum familiarum, propter quas vindicandas, aut cavendas esset necessaria regia potestas. Ergo tunc non esset necessaria politica societas.

5. *Evasio proximi argumenti.*—*Præcluditur.* —Dices, fuisse propter se convenientiam, quia homo est animal sociale, quæ proprietas naturalis est, et in statu innocentiæ permaneret. Unde Aristoteles supra dixit, hominem natura esse civile animal et sociale. Sed contra hoc est, quia hæc hominis proprietas sufficienter expleretur partim per societatem domesticam, partim per mutuam communicationem, et familiaritatem plurium familiarum, seu personarum diversarum domorum inter se. Aliud enim majus vinculum morale inter diversas familias ejusdem civitatis naturale non est, saltem in natura integra : licet in natura corrupta, vel pura esset naturaliter consequens ad indigentiam talis status. In quo sensu locutus est de homine Aristoteles, qui nihilominus addidit: *Qui sine civitate est per naturam, et non per fortunam, aut nequam est, aut potior quam homo.* In statu autem innocentiæ homo esset plusquam homo, ut sic dicam, et ideo civitate non indigeret.

6. *Prima assertio affirmativa.*—Nihilominus dicendum videtur, homines in statu innocentiæ, si duraret, habituros fuisse inter se politicam societatem, qualis in civitate perfecta, vel regno esse potest. Ita sentit D. Thomas, 1 part., quæst. 96, art. 4, juncto 3, ubi Caje-

tanus idem sentit, et Lipomanus, in Catena Genes. 9, et Pererius, lib. 4, in Genes., disputat. de Imper. hom. Et fundamentum esse debet, quia conjunctio hominum in unam civitatem, non per accidens tantum ratione peccati, aut corruptionis naturæ, sed per se convenit homini in quocumque statu, et ad perfectionem ejus pertinet. Quod primo suadet D. Thomas exemplo Angelorum : nam eorum status, et naturalis conditio multo perfectior est, quam in hominibus, et in statu innocentiæ fuisset, sed in Angelis est societas, et communitas cum ordine, et subordinatione eorum inter se : ut Dionysius tradidit, et in superioribus visum est : ergo cum proportione non defuisset in hominibus in statu innocentiæ. Secundo, quia hæc communitas vitæ non tantum propter indigentiam mutui auxilii, sed etiam propter se aptibilis est, ad majorem vitæ jucunditatem, et honestam communicationem, quam homo naturaliter amat.

7. Tertio, quia in illo statu non omnes homines essent æquales in scientia et virtute, ut libr. 3, cap. 9, dictum est, et recte D. Thomas præmittit, in d. artic. 3 ; ergo licet illa societas perfecta, non esset necessaria, propter corporum indigentiam, vel defensionem, posset esse utilissima ad studium scientiarum, ut doctiores possent minus doctos instruere. Idemque est de rerum experientia, non enim possent singuli omnia per se experiri : oporteret ergo, ut mutuo se juvarent, etiam per traditionem et humanam fidem, quæ in illo statu esset longe certior propter innocentiam. Item ad virtutis auxilium esset illa communicatio utilissima, et ferventiores verbo, et exemplo possent minus perfectos excitare. Et hæc ratio multum augetur considerando in illo statu non solum bonum naturæ ordinem, sed etiam gratiæ. Nam oporteret homines habere aliquam communem regulam fidei etiam externam, ut eamdem fidem conservare perpetuo possent, et secundum illam colere Deum, non solum privatim, sed etiam cultu publico totius communitatis, seu Ecclesiæ. Hæc autem ecclesiastica unitas supponit communitatem civilem statui hominum accommodatam.

8. *Pluresne, an una tantum societas futura fuisset in statu innocentiæ.* —Denique, si homines tunc peccare possent, etiam ad malefactorum correctionem et emendationem, civilis communitas esset utilissima : verisimilius ergo est, homines in eo statu politicam communitatem habituros fuisse. Quanta vero illa futura esset magis incertum est : id est, an essent omnes homines in una civitate victuri, vel potius essent civitates multiplicandæ : et si plures essent, an unum, vel plura regna componerent ; vel unaquæque per se viveret : et similia, quæ unusquisque conjectare potest. Utendo alio principio supra tractato, scilicet, quanta futura esset in illo statu multiplicatio hominum simul viventium in hoc mundo : et an omnes in Paradiso terrestri habitaturi essent, vel omnem mundi regionem incolerent. Nam si omnes intra Paradisum continerentur per modum unius civitatis, vel saltem unius regni conjungi possent. Si tamen extra Paradisum extenderentur, tunc major etiam multiplicatio civitatum, vel etiam regnorum forte fuisset. Sed de his hactenus.

9. *Secundum dubium.—Notatio ex D. Thoma duplicis dominii.* — Hinc vero expenditur secundum dubium de dominio hominis in homines, quod in num. 2, huc remisimus. Diximus enim supra habuisse homines in statu innocentiæ dominium in omnia bruta animalia. Unde statim oriebatur dubium, an unus homo in alium dominium habuisset. Et ratio dubitandi statim occurrit, quia hoc dominium non potuit haberi, nisi ex dono Dei, Deus autem solum in bruta dedit homini dominium, non in alios homines, ut observavit Augustinus, lib. 19, de Civitat., cap. 15. Responsio vero D. Thomæ supra, et communis est, duplex esse dominium : unum oppositum servituti : aliud, quod ad subditum refertur. Primum vocare possumus dominium proprietatis : aliud dominium jurisdictionis, seu gubernationis, late juridictionem intelligendo, ut mox explicabo. Unde primum dominium dat potestatem in personam servi, et omnes actiones ejus, id est, ad utendum servo in omnem convenientem usum propter utilitatem domini. Aliud vero dominium solum confert potestatem ad gubernandum, et dirigendum subditum in suis actionibus, et principaliter propter utilitatem subditi. Quæ omnia in tractatu de justitia latius docentur, suntque clara et certa.

10. *Secunda assertio in ordine. —Probatur ex Augustino et Gregorio.— Item ratione.*— Dicimus ergo in statu innocentiæ non fuisse futurum dominium proprietatis unius hominis in alium. Ita docent D. Thomas et omnes cum Augustino, libr. 19, de Civitat., cap. 15, dicente : *Conditio servitutis jure intelligitur imposita peccatori.* In illo ergo statu non esset servitus : ergo nec dominium proprietatis : hæc enim duo correlativa sunt, et unum sine alio esse non potest. Unde ponderet supra Augus-

tinus nunquam in Scriptura hominem appellatum fuisse servum, *donec Noe justus peccatum filii sua maledictione vindicavit.* Unde infert : *Nomen itaque istud culpa meruit, non natura.* Idem sumitur ex Gregorio 21, Moral., cap. 10, alias 11. Et ratio est manifesta, quia libertas est homini naturalis, et magna ejus perfectio; unde illa privari magna pœna, et miseria est. At status innocentiæ liber esset ab omni miseria et pœna : ergo liber esset ab hac servitute : ergo ibi non esset dominium tali servituti oppositum. Et de hoc dominio locutus est Dominus, quando illud homini contulit in bruta animalia, et non in homines, ut Augustinus supra indicavit. Non vero abstulit Deus homini potestatem introducendi hoc dominium, interveniente peccato, ut in materia de Justitia latius traditur. Et ita dicta assertio, et ratio procedit optime de omnibus hominibus in sua innocentia perseverantibus. Si qui vero peccarent, mereri possent interdum in servitutem redigi, sicut possent aliis pœnis puniri. Sed in hujusmodi eventu peccans extra statum innocentiæ fieret, et, ut supra dixi, incertum nobis est, qualis esset in illo statu modus gubernandi et puniendi peccatores.

11. *Tertia assertio in ordine explicatur.* — Secundo dicimus, dominium directivum, seu gubernativum futurum fuisse inter homines in statu innocentiæ. Ad hoc enim dominium pertinet potestas imperandi aliis in eorum commodum, et communis boni. Quæ potestas in rigore latius patet, quam jurisdictio, quia pater potestatem hac dominativam habet in filium, et familiam suam, licet propriam juris distinctionem non habeat, juxta doctrinam D. Thomæ 2, 2, quæst. 65, art. 2, in corp., et ad 2. Quanquam generalius loquendo, omnis potestas ad gubernandum alios possit jurisdictio appellari, et sic probatur conclusio. Nam in statu innocentiæ vir haberet potestatem in uxorem, quia hoc naturale est, et per se ad bonum ordinem, et pacem inter ipsos conjuges necessaria est : licet in illo statu illa subjectio esset sine imperfectione et coactione, sub qua imperfectione per peccatum est introducta, ut in fine libri præcedentis exposuimus. Simili modo pater haberet dominium in filios ad gubernandum illos, eamdemque haberet super totam familiam suam. Nam hæc postestas adeo est necessaria in communitate domestica, ut de patre, vel matre familias non bene utente tali potestate dixerit Paulus 1, Corint. 5, esse infideli deteriorem, ut notavit Augustinus, d. lib. de Civit., cap 15 et 16.

12. *Quarta assertio. — Declaratur et probatur.* — Denique simili modo dicendum est, supposita in illo statu communitate perfecta civitatis necessarium fuisse in illo statu proprium dominium jurisdictionis : quale est in principe respectu subditorum, quia non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur hæc potestas ad talem communitatem, tanquam necessaria ad conservationem ejus, ut optime docet D. Thomas supra, et latius diximus, in dict. lib. 3 Defensionis catholicæ, a principio. Nam illa doctrina in omni statu naturæ humanæ, sive puræ, sive integræ, sive lapsæ locum habet. Neque subjectio respondens huic dominio esset defectus, vel imperfectio repugnans perfectioni status innocentiæ : quia nec privaret hominem libertate simpliciter, et dominio suarum actionum : nec subderet eum ad serviendum alteri in ejus commodum : sed ab obediendum in actibus honestis in proprium, vel commune bonum et commodum redundantibus. Nec potestas illa gubernativa tunc esset coactiva, per quam subditi pœnis subjicerentur, sed esset directiva ad majus bonum, et pacem communitatis ordinata; quod semper intelligo de subditis in sua innocentia perseverantibus. Nam si forte aliqui peccarent de istis alia esset ratio, ut sæpe diximus.

13. *Discrimen inter potestatem œconomicam et politicam.* — Est autem notanda differentia inter hanc potestatem politicam, et œconomicam : quod hæc posterior per modum propriæ passionis manat ex tali conjunctione, et tali personæ determinatæ convenit, seu in ea quasi resultat per modum relationis, posito tali fundamento; ut supposito contractu matrimonii ex natura rei statim vir habet potestatem in uxorem; et similiter supposita generatione filii, naturalis est potestas parentum in illum. At vero potestas politica licet ex natura rei resultet in tota communitate, eo ipso, quod in unum corpus politicum congregatur, non tamen convenit determinatæ personæ, sed ad communitatem per se pertinet modum regiminis statuere, et determinatæ personæ potestatem illam applicare, ut in loco citato late dixi. Unde in rigore loquendo, idem quoad hanc partem fuisset in statu innocentiæ servandum : nam est eadem ratio, quæ non in culpa, sed in ipsa æquitate naturali fundatur.

14. *Quæstiuncula incidens. — Ejus resolutio absolute loquendo. — Vel loquendo de statu innocentiæ.* — Quæri autem potest, si Adam non peccaret, et ipso permanente in via, ita genus humanum multiplicaretur, ut ad constituen-

dam civitatem sufficeret, an semper tanquam omnium parens principatum habuisset? Respondeo, solam rationem progenitoris non satis esse ad fundandum principatum cum perfecto dominio jurisdictionis, ac potestatis politicæ in perfectam communitatem, quæ ex multis familiis coalescit, etiamsi omnium illarum unus sit primus parens. Et ratio est, quia eo ipso, quod filius per rationis usum, et libertatem, ac ætatem perfectam emancipatur, liberatur a patria potestate, et fit sui juris. Unde si propriam familiam habeat, in illa habet suam œconomicam potestatem æqualem potestati, quam habet pater in sua familia : nec tenetur ex sola natura rei in unum populum cum patre conjungi : nec inter eos altior potestas jurisdictionis ex natura rei intercedit. Unde etiam post lapsum Adam non habuit talem potestatem in filios, ut bene notavit Salonius, tom. 1, de Justitia, quæst. 65, art. 2, dub. 1, etiamsi contrarium indicet Soto, lib. 4, de Justitia, quæst. 3, a. unico, paragrapho, *Quod si quæras*, sola illa ratione ductus, quod Adam solus fuit primus humani generis parens. Sed (ut dixi) hæc ratio non sufficit, quia necessarium est, ut accedat consensus eorum, qui in unam civitatem coalescunt, saltem quoad capita familiarum. Non legimus autem Adam et Cain, verbi gratia, cum suis familiis in unam civitatem convenisse, cujus politicus principatus Adæ fuerit collatus: sed potius legimus Cainum primam civitatem condidisse. At vero in statu innocentiæ verisimile est, eo ipso, quod familiæ filiorum et aliorum posterorum Adæ multiplicarentur, fuisse in unum politicum corpus congregandas, propter summam unionem et pacem, quæ inter homines tunc fuisset. Unde credi etiam potest omnes posteros acceptaturos Adamum in suum Regem, et Principem, magis ipso usu, et interpretativa voluntate, quam expresso pacto, aut electione. Quid autem postea fieret, multiplicatis et dispersis per orbem familiis hominum, conjectari vix potest, nedum affirmari.

15. *Questiuncula altera de dominio herili.*— Non omittam autem hoc loco interrogare, an perseverante statu innocentiæ esset in uno homine dominium particulare in alium tanquam in famulum, qui servus non sit. Hæc enim potestas, et subjectio illi respondens est quasi media inter duas præcedentes. Nam subjectio famulatus non habet vilem conditionem servitutis, quia non privat libertate simpliciter, nec constituit famulum sub dominio proprietatis heri, et ideo non videtur ita repugnare statui innocentiæ, sicut servitus. Item non est introducta in pœnam, sed in subsidium et juvamen, quod posset esse in statu innocentiæ necessarium.

16. *Pars negativa approbatur.* — Nihilominus non fuisse futurum in statu innocentiæ tale genus dominii, vel famulatus non sit tam vilis conditio sicut servitus, nihilominus in hoc cum illa convenit, quod potestas domini in famulum ad utilitatem domini tota ordinatur : et ex hac parte famulatus multum participat conditionem servilem minus decoram, seu decentem innocentiæ statui. Deinde subjectio illa ex parte famuli introducta dici potest per peccatum Adæ, quia nullus homo alterius fit famulus, nisi propter indigentiam, et necessitatem hujus vitæ mortalis , quæ indigentia nulla esset in statu innocentiæ, et ideo in illo nullus serviret alteri ex obligatione justitiæ, et propter stipendium per modum famuli, licet per charitatem omnes invicem ministrarent. Denique etiam ex parte dominorum (si cogitentur) nulla ratio, aut necessitas talis potestatis, vel dominii reddi potest. Quia famulorum auxilium, vel propter corpora corruptibilia, quæ indumentis, alimentis, medicinis, et aliis similibus adjutoriis indigent, vel per vanitatem , et ambitionem introductus est : utrumque autem in statu innocentiæ defuisset: quia sine illo fere labore, aut ministerio homines haberent paratissimos cibos, et vestibus non indigerent : nec haberent abundantiam divitiarum particuliarium, quarum negotiationi incumberent : ergo nullo famulatu indigerent, et consequenter neque ex hac parte peculiare dominium in alios homines haberent.

17. *Tertium dubium de divisione bonorum, seu privatis dominiis. — Communis sententia negans.* — Tertium vero dubium hac occasione excitatur, an illo statu esset rerum divisio , quoad dominia terrarum, fructuum, animalium, aliarumque temporalium rerum. Nam licet Deus dederit homini universale dominium istarum rerum, ut supra diximus, non tamen hæc bona inter homines divisit, sed singulis tradidit omnia, ut suo arbitrio possent omnibus uti, prout vellent : et hoc modo etiam post lapsum fuerunt omnia communia, donec divisio , seu appropriatio dominiorum introducta est. Est ergo dubium , an similis divisio introduceretur in statu innocentiæ , vel semper conservaretur rerum communitas ? In quo puncto communis sententia est, in statu innocentiæ non fuisse futuram rerum divisionem, nec privata dominia. Ita docent Soto, et ali

plures auctores, qui de dominio, et rerum divisione in tractatibus de justitia disputarunt, et prius docuit Scotus, in 4, distinct. 15, q. 4, art. 1, putatque fuisse præceptum naturale, quod postea dicit fuisse revocatum, meliusque dixisset, mutatis rebus, et statu hominum ex se cessasse. Itaque sentit divisionem rerum per se non esse licitam, sed solum in casu necessitatis : in statu autem innocentiæ cessasset necessitas, quæ nunc est, et ideo tunc non esset. Declaratur minor, quia divisio rerum nunc necessaria est : tum propter vitandas rixas inter homines , pacemque servandum : tum propter sustentationem hominum , quia si bona essent communia, homines negligerent custodire, et operari illa : hæ autem duæ rationes in statu innocentiæ cessarent, ut est notum ex dictis : ergo tunc non esset licita talis divisio, ac proinde non esset. Et favent huic sententiæ Patres interdum dicentes, communem usum rerum per se convenire hominibus; divisionem autem occasione peccati esse introductam. Ita Clemens I, Epist. 5, habetur in cap. 2, 12, quæst. 1, et ideo Chrysostomus, Orat. de Sancto Philogon., *meum et tuum frigidum verbum, et malorum omnium incentivum* appellat. Et similia fere habet Ambrosius, lib. 7, in Lucam, cap. 12, § *Nolite solliciti esse.*

18. *Sustinetur communis illa sententia cum limitationibus nonnullis.* — Et placet quidem hæc sententia quoad assertionem intentam : declaranda tamen convenienter est. Nam imprimis non videtur esse datum in illo statu præceptum prohibens hanc rerum divisionem: quia nec positivum invenitur, nec naturale colligitur ex principiis rectæ rationis, quia talis divisio de se nec contra justitiam esset, nec contra aliam virtutem, et posset esse utilis, ut bene explicavit Leonardus Lessius , lib. 2, de Justitia, cap. 2, dub. 2. Unde ulterius distinguendum videtur inter bona mobilia et immobilia. Nam mobilia magis sunt subjecta divisioni, quia eo ipso, quod occupantur, seu capiuntur, fiunt accipientis. Et hoc jus videtur fuisse necessarium etiam in statu innocentiæ. Nam qui colligeret fructus arboris ad comedendum, eo ipso acquireret peculiare jus in illos, ut posset illis libere uti, et non possent invito possidente auferri sine injustitia. At vero in bonis immobilibus non esset necessaria similis divisio : et de illis principaliter loquuntur dicti auctores. Considerandum vero ulterius est, potuisse homines in eo statu operari terram, et fortasse aliquam ejus partem seminare. Inde ergo necessario fieret consequens, ut postquam aliquis particulam terræ coleret, non posset juste ab alio privari usu, et quasi possessione illius : quia ipsa naturalis ratio, et ordo conveniens hoc postulat. Potuisset etiam usu introduci, ut qui semel illam particulam terræ occuparet, tanquam propriam illam possideret, quamdiu illam non dimitteret : et idem dici potest de particula terræ ad habitationem, et quasi domicilium destinata. Hæc tamen quasi nihil reputantur : et ideo absolute negatur divisio bonorum in illo statu. Præterquam quod etiam in illis rebus possent esse variæ consuetudines non repugnantes illi statui : quæ ex vario arbitrio hominum penderent; et ideo nihil certum de illis dici potest.

19. *Quartum dubium.* — Quartum denique dubium ex dictis facile expediri potest, nimirum, quibus in actionibus, seu exercitiis, aut operibus homines in illo statu occuparentur. Non enim futuri erant otiosi : quia hoc et rectæ rationi adversatur, et tædium, ac molestiam parit, et tamen non facile invenitur negotium in quo tunc occuparentur. Quia tunc nec essent bella, nec lites, nec corporum curationes, aut vestes, aut artificiosi cibi : nec pro divitiis acquirendis negotiationes : Nec opera misericordiæ corporalis locum haberent, quia nulli essent infirmi, afflicti, etc. Nec etiam tunc esset usus artium mechanicarum, quia omnes ordinantur ad subveniendum necessitatibus corporum, quæ tunc non essent. Ex actionibus ergo, quæ per corpus exercentur, nullæ inveniuntur illi statui accommodatæ. Aliunde vero non potuissent tunc homines perpetuo contemplationi vacare : quia corpus animale non posset sine magno labore, vel speciali miraculo, animæ in illo exercitio mentis perpetuo cooperari, nec anima ipsa sine cooperatione corporis posset contemplari.

20. *Resolutio bipartita.* — Resolutio tamen breviter est, vitam hominis in illo statu majori ex parte fuisse futuram contemplativam, cum aliqua tamen moderata actione illi statui conveniente mixtam. Hoc generatim declaratur, quia hoc genus vitæ est magis de se accommodatum humanæ naturæ, præsertim in statu viæ, et quasi intrinsecæ mortalitatis : et consequenter est etiam perfectius, quia in eo habet anima meliorem partem, et corpus convenienti exercitio non privatur. Deinde priorem partem docuit Damascenus, lib. 2, cap. 30, dicens : *Deus in Paradiso tam spirituali, quam corporeo hominem collocarat, si quidem in corporeo, qui in terra erat, quantum ad cor-*

pus degens spiritualiter versabatur cum Angelis, divinas cogitationes excolens, iisque sese alens, nudus ob simplicitatem, vitamque arte, ac fuco carentem, atque ita comparatus, ut ad solum creatorem per res ab ipso creatas assurgeret, ipsiusque contemplatione quam jucundissime fueretur. Quæ quidem præcipue dixit Damascenus de Adamo, quia a principio perfectus fuit : ad homines vero ab illo futuros debet cum proportione accommodari. Nam omnes illi (quantum credibile est) scientiarum naturalium studiis, et contemplationi vacarent : et ita magnam vitæ partem fortasse usque ad consistentiam ætatis in addiscendis scientiis, postea vero in illis docendis occuparentur. Accedit, quod non solum contemplationi naturali Dei et effectuum ejus, sed maxime supernaturali, quæ per fidem, et charitatem exercetur, præcipue vacarent : quia in hac maxime beatitudo hujus vitæ consistit, ad futuram præcipue conducit.

21. *Probatur pars secunda ex Gen.* 2. — Altera item pars colligitur ex verbis Genes. 2: *Posuit Deus hominem in Paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum,* quem locum supra lib. 3, cap. 6, num. 17, de exteriori opere, et cultura terræ moderata, et delectabili exposuimus. Addit Pererius, lib. 4, in Genes., disput. de usu carnium in statu innocentiæ quod homines in statu innocentiæ omnes artes liberales colerent. Quod quidem de Dialectica, et aliis pertinentibus ad Mathematicas, scilicet Arithmetica, Geometria, Astrologia, Perspectiva, Cosmographia et similes, valde credibile est, quia hæ omnes intellectum perficiunt : et externam actionem, moderatam, ac facilem et honestam habent delectationem. Aliæ vero, quæ circa sermonem versantur, minus essent in illo statu necessariæ, ut Grammatica et Rhetorica : quia in eo statu tantum esset una lingua, quam usu ipso omnes perfectissime addiscerent. Fortasse tamen etiam per artem possent illam perpolire, præsertim in his, quæ ad poesim pertinent. Item ex servilibus artibus aliquas nobiliores exercere possent, ut venatoriam, vel recreationis causa, et honesti exercitii : vel ad intimius naturas animalium interfectorum penetrandas. Idem de arte pingendi, agricultura, et similibus considerari potest. Præter hæc autem omnia possent etiam in sacris actionibus exerceri, ut inferius suo loco attingemus.

CAPUT VIII.

AN HOMINES IN STATU INNOCENTIÆ NASCERENTUR IN GRATIA, JUSTITIA ET SCIENTIA PERFECTI.

1. *Quid de perfectione naturali animarum.* — Diximus de perfectione ad corpus pertinente, nunc superest animæ perfectio explicanda. Et de naturali quidem nihil est, quod addamus : quia in anima rationali per se spectata non est alia perfectio naturalis præter substantiam ejus, et potentias intellectus et voluntatis : quæ totam suam naturalem perfectionem a principio necessario habuerunt, quia illa indivisibilis est, neque in se magis aut minus recipit. Unde quælibet anima simul recipit ab initio creationis totam hanc perfectionem, quantum est capax. An vero hæc individualis perfectio esset æqualis in omnibus animabus, vel si esset inter eas inæqualitas, an illæ animæ humanæ essent in naturalibus perfectiores, quam nunc sint, non oportet in præsenti disputare. Nam prior pars generalis est ad omnes status humanæ naturæ, et in materia de anima tractatur. Posterior autem pars juxta superius dicta est definienda, quia si futuri essent iidem homines, qui nunc sunt, cessat quæstio, nam etiam animæ eamdem essent perfectionem habituræ. Sin autem homines alii, et numero diversi, tunc essent futuri, incertum est, quantæ perfectionis individualis essent futuri, id enim ex Dei voluntate penderet : credibile autem est, saltem non fuisse futuras animas minus perfectas, quam nunc sint : quoniam ad id præsumendum nulla ratio suppetit.

2. *Prima assertio certissima.* — Omissa igitur naturali perfectione, dicendum est de donis supernaturalibus, tam quoad substantiam, quam quoad solum modum, et quoniam gratia sanctificans est fundamentum omnium perfectionum status innocentiæ, ut supra vidimus, lib. 3, cap. 20, ideo de illa dicimus, primo, in statu innocentiæ omnes homines fuisse in statu gratiæ generandos a primo conceptionis instanti. Hæc assertio est D. Thomæ, 1 p., q. 100, art. 1, et communis theologorum in 2, distin. 20. Existimoque esse certissimam. Probatur primo ex Paulo ad Rom. 5, dicente: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors.* Unde tale conficimus argumentum, nunc homines generantur in peccato, propter peccatum Adæ : ergo Adamo non peccante, homines non conciperentur in peccato : ergo conciperentur in gratia. Ante-

cedens est sententia Pauli juxta catholicum sensum, ut ex materia de peccato originali suppono.

3. *Progreditur inchoata probatio.* — Prima vero consequentia per se evidens est : tum quia si Adam non peccasset, nulla posset esse causa inducens culpam in homine, in ejus conceptione : tum etiam, quia sine causa diceretur peccatum inductum in mundum per Adamum, si ipso etiam non peccante, futurum in parvulis fuisset. Secunda vero consequentia probatur primo, quia in creaturis rationalibus, prout a Deo creatæ sunt, ejusque ordinariæ providentiæ subsunt, non datur status medius inter statum gratiæ et peccati, ut in superioribus ostensum est. Secundo, et evidentius, quia non datur status peccati simpliciter, id est, constituentis hominem Deo inimicum, sine propria privatione gratiæ, id est, quæ non sit mera negatio, sed sit carentia gratiæ debitæ in esse : nam licet homo in puris naturalibus haberet gratiæ negationem, nihilominus in peccato non esset : ergo nunc concipiuntur homines cum hac gratiæ privatione : imo juxta veriorem sententiam in tali privatione, ut voluntaria in capite, formalis ratio originalis peccati consistit : ergo fuit semper, et est nunc in natura humana debitum quoddam habendi gratiam divinam a principio conceptionis : ergo si non intervenisset peccatum, impleretur hoc debitum in omnibus hominibus, ac proinde omnes in gratia conciperentur. Consequentia evidens est : tum, quia Deus ipse debitum imposuit, ideoque non poterat ex se negare implementum ejus, si ex parte humanæ naturæ impedimentum non intervenisset : tum etiam, quia alias illa carentia gratiæ esset peccatum, quia esset carentia, quam infans habere deberet, et non esset peccatum, quia nullo modo esset voluntaria : tum denique, quia etiam nunc carentia gratiæ pro illo primo instanti conceptionis non esset peccatum, quia non fuisset per Adæ peccatum inducta, si absque tali peccato futura in filiis Adæ fuisset.

4. *Probatur primo ex Concilio Arausicano et Tridentino.* — Secundo probatur assertio, et confirmatur testimonium Pauli ac inductio facta ex Concilio Arausicano II, cap. 19, dicente, nos perdidisse in Adamo, et per Adamum stolam animæ, quæ in nobis per Christum reparatur. Apertius idem confirmat Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 2, dicens, Adamum peccando non sibi tantum, sed nobis etiam sanctitatem, quam acceperat, perdidisse : et ideo peccatum, quod mors est animæ, in posteros transfudisse. Ergo ex sententia Concilii, si Adamus peccando, gratiam, quæ est vera sanctitas, nobis non perdidisset, illam in statu innocentiæ obtineremus : ergo in primo conceptionis instanti esset infundenda. Probatur hæc ultima consequentia imprimis ex eo, quod nunc ab illo instanti trahimus peccatum : ergo in eodem gratiam habere debebamus : tum quia oppositorum eadem est ratio, et pronior est Deus ad gratiam dandam, quam negandam : tum maxime, quia peccatum quod animæ mortem affert, includit carentiam gratiæ, unde pro eodem instanti, pro quo peccatum inducitur, gratia futura esset. Deinde probatur, quia nulla ratio differendi gratiam cogitari potest, nec designari tempus pro quo esset danda hominibus gratia, non peccante Adamo, si in primo instanti conferenda non fuisset.

5. *Evasio ex cogitata multipliciter evertitur.* — Nisi forte quis dicat, non fuisse dandam usque ad primum instans usus rationis, in quo infaillibiliter daretur omnibus auxilium, quo se ad gratiam recipiendam disponerent; sed hoc nemo dicere potest, nisi ex proprio capite, et sine fundamento excogitatum. Et præterea consequenter dicendum esset, ut argumentum factum probat, homines nunc non contrahere peccatum usque ad primum instans usus rationis, in quo non se ad gratiam disponunt : neque ad id auxilium recipiunt propter peccatum Adæ : hoc autem hæreticum esset, cum sit de fide omnes a principio sui ortus incipere esse in peccato. Et præterea etiam est falsum, omnes homines ex certa lege Dei carere nunc in primo instanti usus rationis auxilium, quoad Deum convertantur, si velint. Quin potius ex parte Dei omnibus ex tunc offertur, et verisimilius est, multis actu dari non solum sufficiens, sed etiam efficax. Id enim sine miraculo et privilegio fieri potest ex peculiari favore, et prædestinatione Dei. Unde ulterius sequeretur ex illa sententia, multos homines non trahere peccatum ex Adamo, nimirum, illi, qui in illo instanti converterentur ad Deum, seque ad gratiam disponerent. Quia illi nec ante illud instans traxissent peccatum ex Adamo, ut illa responsio supponit : nec in eodem instanti illud contraherent, quia ponimus in illo justificari : nec postea possent gratiam perdere propter peccatum Adæ, sed propter proprium, ac personale. Igitur ex dogmate fidei de originali peccato parvulorum evidenter concluditur, quod si Adam non peccasset, homines in gratia crearentur.

6. *Probatur tertio ex Patribus. Assertionis ratio a priori.* — Tertio hoc potest probari testimoniis Patrum, quibus supra lib. 3, cap. 17, probavimus Adam fuisse in gratia creatum. Et specialiter notari potest quod ait Irenæus, lib. 3, cap. 20 : *Nos recuperare per Christum quod in Adam perdidimus :* recuperamus autem gratiam : ergo hanc perdidimus in Adam. Item recuperamus illam ab infantia cum primum in Christo regeneramur : ergo etiam pro infantia illa propter Adam caremus, cum primum ab illo generamur ; ergo etiam e converso, si Adam non peccasset, ab instanti, in quo ab illo generaremur, illam reciperemus. Et in eumdem modum citari potest Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 17, et Leo, serm. 1, de Jejun. mensis 10, dicens : *Erigi in Adam secundo, quod cecidit in primo.* Denique Anselmus, lib. de Concept. Virg., cap. 10 et 22 : *Filios Adæ* (ait) *nascituros fuisse justos, si Pater non peccaret.* Ratio vero a priori hujus veritatis est divina voluntas, cui placuit totam hominum naturam ad statum gratiæ ita provehere, ut simul cum natura omnes homines illam reciperent, nisi Adam, quem veluti caput totius naturæ constituebat, tantæ gratiæ impedimentum, peccando, apponeret. Unde non daretur tunc gratia filiis Adæ ex merito ejus quia non fuit in hoc genere caput totius naturæ constitutus : id enim fuit proprium solius Christi, quod etiam in statu innocentiæ exerceret, ut pie credimus : sed daretur ex pacto et promissione, utique sub tali conditione facta, et ita nulla in hac assertione superest difficultas, magisque ex dicendis in sequenti confirmabitur. Solet autem circa illam quæri, an in illo statu filii Adæ nascerentur in gratia confirmati, vel saltem cum dono perseverandi in illa. De qua re capite sequenti dicemus.

7. *Secunda assertio bimembris.* — *Posterius membrum traditur a D. Thoma et aliis, suadeturque prima.* — Secundo dicendum est, non peccante Adamo posteros ejus fuisse in naturæ integritate, et cum originali justitia procreandos. Hæ duæ partes ita sunt connexæ, ut prior ex posteriori sequatur : quia status originalis justitiæ statum integritatis naturæ includit, et aliquas perfectiones ei superaddit, ut in superioribus visum est lib. 3, cap. 20. Secunda ergo pars traditur a D. Thoma, d. q. 100, art. 1, et reliquis theologis, in 2, dist. 20, et videtur non minus certa, quam assertio præcedens. Potestque suaderi primo verbis Sapientis Ecclesiast. 7 : *Deus fecit hominem rectum :* quod intelligitur non solum de rectitudine innocentiæ per carentiam peccati, nec de sola rectitudine sanctificantis gratiæ, sed etiam de rectitudine, quæ subjectionem perfectam inferioris partis ad superiorem, ac proinde carentiam fomitis, et inordinatæ concupiscentiæ includit, ut docet Hieronymus, lib. 1, contra Jovin., et in superioribus tractatum est. Dicitur autem homo creatus cum hac rectitudine : non ut erat tantum singularis persona, sed ut in eo erat tota natura, pro qua talem rectitudinem accepit. Quod declarat Sapiens, cum subdit : *Et ipse se immiscuit infinitis quæstionibus.* Quæ verba non tantum personam Adæ, sed etiam totam naturam respiciunt : nam Adam peccando non se tantum, sed suos etiam posteros illi quæstionibus, et miseriis immiscuit : ergo etiam priora verba ad totam naturam referenda sunt.

8. *Suadetur secunda.* — Præterea ex uno effectu moris optime hoc ostenditur. Dicitur enim Sap. 2. *Deum fecisse hominem inexterminabilem,* id est, immortalem, quod non tantum de primis hominibus, quoad eorum personas, sed etiam quoad totam posteritatem intelligendum est : nam statim subditur, *Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Quia nimirum diabolus Adamum ad peccandum induxit, et ex peccato ejus in cæteros homines mors intravit. Propter quod dixit Paulus 1, Corinth. 15, quod in Adam omnes moriuntur, et ad Rom. 5 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors : et ita in omnes homines mors pertransiit.* Unde multi ex hæreticis negantes originale peccatum, non fuerunt ausi negare, mortem fuisse inductam in humanum genus per peccatum Adæ : quorum sententia licet in priori parte damnetur, quoad posteriorem recipitur, ac definitur in Concilio Arausicano secundo, et in Tridentino, sess. 5, cap. 2. Hinc ergo concluditur argumentum; nam si Adam non peccasset, homines nascerentur immortales : eo utique modo, quo Adam immortalis creatus est : ergo nascerentur cum dono originalis justitiæ. Probatur consequentia, quia donum immortalitatis supponit, vel includit perfectam subjectionem corporis ad animam, quam justitia originalis conferebat.

9. *Suadetur tertia.* — *Confirmatur primo ex Cœlestino papa.* — *Lib. 1 de gratia, præsertim cap. 15.* — *Confirmatur 2 ex Arausicano.* — Tertio Concilium Tridentinum supra definit, Adam peccando non solum sibi, sed etiam nobis sanctitatem et justitiam amisisse : ubi distinguendo justitiam a sanc-

titate, judicare videtur Concilium, non solam gratiam cum suis virtutibus et donis, quæ solet justitia formaliter justificans appellari, estque vera sanctitas : sed etiam illud peculiare donum justitiæ originalis Adam ante peccatum habuisse : nam illud cum sanctitate perdidit : ergo ex mente Concilii etiam illud nobis amisit : ergo haberemus illud, si Adam non peccasset : ergo a principio conceptionis illud reciperemus. Quæ illationes eodem modo probandæ sunt, quo in præcedenti assertione similes ostendimus. Et confirmatur ex Cœlestino papa, epist. 1, ad Episcopos Galliæ, c. 4, dicente : *In prævaricatione Adæ homines naturalem possibilitatem* (utique bene operandi) *perdidisse.* Unde similiter colligimus Adamo non peccante homines habituros fuisse illam naturalem possibilitatem. At vero illam maxime conferebat originalis justitia, quæ concupiscentiam ita frænabat, ut contra rationem non rebellaret : ut ex materia de Gratia suppono : ergo non peccante Adamo haberent homines, quasi connaturale donum originalis justitiæ, quod illam possibilitatem naturalem conferret. Unde hoc ipsum confirmat Arausicanum Concilium, cap. 8, et Augustinus aliique Patres frequenter dicunt, in omnibus Adami posteris liberum arbitrium fuisse infirmatum per Adæ peccatum non solum, quia gratiam perdidit, sed etiam, quia ex illo pugna illa inter carnem et spiritum orta est, quæ captivum tenet liberum arbitrium, et veluti invitum trahit in legem peccati, ut Apostolus ad Rom. 7, deplorat : ergo pugna fomitis et concupiscentiæ orta est ex peccato : ergo isto non existente peccato, non esset in homine hæc pugna : ergo esset originalis justitia.

10. *Item ex Augustino.*—Unde dixit optime Augustinus, lib. 14, de Civit., c. 10. *Quam felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum turbabantur incommodis, tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum etiam, quod in homines trajicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret.* Et lib. 4, contr. Julian., cap. 12, contra illum hæreticum qui Tullium allegaverat, ejusdem Tullii verba expendit, quibus dixit hominem, ut a noverca editum in vitam corpore nudo, infirmo, etc., *animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines.* Subdit vero Augustinus : *Rem vidit, causam nescivit, latebat enim cur esset grave jugum super filios Adam*, etc., quia ignorabat originale peccatum. Cum ergo justitia originalis illos animi et corporis defectus impediret, manifestum est secundum Augustinum, illos non fuisse futuros in hominibus, si Adam non peccasset, ac proinde omnes in originali justitia creandos fuisse. Et in c. 16, in fine, declarat, non solum grandiores, sed etiam parvulos parti nunc multa mala, utique ob illius doni carentiam : ergo supponit parvulos etiam habituros fuisse donum illud, si Adam non peccasset.

11. *Suadetur ultimo ratione D. Thomæ.* — Ultimo addit D. Thomas rationem, quia justitia originalis non fuit data Adæ, tanquam personale, sed tanquam totius speciei generale beneficium, quod toti humano generi in suo veluti naturali capite donatum est : sub conditione tamen observationis præcepti Adæ impositi de non comedendo de ligno scientiæ. Quæ conditio respectu personæ Adæ non fuit necessaria ad receptionem talis doni, quia illo præventus est, sed fuit ad conservationem, respectu vero filiorum ejus ad collationem, ac receptionem ipsius doni præcedere debuit. Unde, quia conditio impleta non fuit, nos illo dono privamur, si autem servata fuisset, cum ipsa natura, ad modum proprietatis naturalis datum fuisset. Non quidem tanquam fluens a natura, nec tanquam ei naturaliter debitum, nec etiam propter obedientiam Adæ, sed ut debitum ex lege, et promissione divina, tali conditione impleta : sicut de gratia ipsa dictum est. Solum superest probandum principium illud in hac ratione assumptum, donum, scilicet, justitiæ, datum esse speciei humanæ, et Adamo, ut capiti ejus, et non tantum personaliter. Hoc autem principium non ratione, sed auctoritate probandum est ex testimoniis Scripturæ, Conciliorum, et Augustini allegatis. Maximumque argumentum sumitur a contrario ejusdem justitiæ, quia est originale peccatum ; illud enim per modum defectus naturalis generationem hominis consequentis, inolevit. Unde est illud Pauli ad Ephes. 2: *Eramus natura filii iræ;* ergo simili modo justitia originalis data est a principio, ut per modum naturalis proprietatis in omnes homines redundaret et non interveniente Adæ peccato. Nam oppositorum eadem est ratio : nec potest privatio esse nunc quasi naturalis defectus, nisi contrarius habitus futurus esset quasi connaturalis, si lapsus totius naturæ non interveniret.

12. *Objectio prima contra prædictam assertionem ex Hugone. — Objectio secunda ex ratione.* —Contra hanc autem veritatem maxime objici solet sententia Hugonis de Sancto Vic-

tore, lib. 1, de Sacr., p. 6, cap. 24, ubi semel, atque iterum ait, quod licet Adam in sua obedientia permansisset, *non propterea filii ejus nascendo originalis justitiæ meritum acciperent, sed nascerentur* (ait inferius) *in natura ab omni vitio libera, sed non similiter paternæ justitiæ hærede.* Ratione præterea argumentari possumus, quia filiis Adæ non infunderentur a principio conceptionis omnes virtutes, seu habitus boni, qui in voluntate et appetitu possunt per actus naturaliter acquiri : ergo nec justitia originalis a principio eis infunderetur. Consequentia probatur, quia supra dictum est, originalem justitiam maxima ex parte in his habitibus consistere, quatenus intrinsece passiones moderantur. Antecedens autem probatur : tum quia scientiæ naturales tunc non infunderentur per accidens : ergo nec virtutes acquisibiles per naturales actus : tum etiam, quia pro illa ætate non essent necessariæ infantibus tales virtutes ad aliquos actus proprios justitiæ originalis : quia parvuli ante usum rationis non essent capaces talium actuum. Unde nova difficultas oritur, quia non apparet in quo posset justitia originalis in parvulis consistere, quia non in aliquo habitu, ut ratio facta probat, quia non datur aliquis specialis habitus a virtutibus distinctus qui sit originalis justitia, ut supra ostensum est : ergo si habitus virtutum non infunderentur infantibus, nec justitia illorum in habitu consistere posset : nec etiam in actibus, aut motibus parvulorum : tum quia non essent capaces illorum : tum etiam, quia justitia originalis non dicit proprie actum secundum, sed primum per modum habitus : ergo nullo modo esset in parvulis.

13. *Ad primam objectionem responsio divi Thomæ.* — Ad Hugonem respondet D. Thomas, d. art. 1, ad 1, loqui de justitia actuali, non de habituali : quia filii ex Adamo procreati, licet cum natura justitiam habitualem acciperent : non tamen possent statim actus justitiæ operari, sicut potuit Adam statim ac creatus est. Alii dicunt filios Adæ secundum Hugonem non fuisse futuros paternæ justitiæ hæredes : quia non oporteret omnes imitari justitiam, et bona opera parentum. Utraque vero expositio difficile accommodatur sententiæ Hugonis. Constituit enim ibi discrimen inter obedientiam et inobedientiam Adæ, quod per inobedientiam statim omnes posteri facti sunt paternæ injustitiæ et inobedientiæ hæredes : secus vero esset de obedientia Adæ, quia licet non peccasset, in prædictis sensibus nulla esset differentia, quia non statim efficerentur filii paternæ obedientiæ hæredes. At filii nunc geniti ex Adamo, inobediente non hæreditant ejus actualem injustitian, sed tantum habitualem. Peccatum enim originale habituale est in parvulis ; neque ipsi possunt statim actualem inobedientiam operari, sicut potuit Adam, Et similiter non est necesse, ut omnes, qui nunc nascuntur ex Adamo, illum in actuali peccato imitentur, sed tantum, ut originale contrahant.

14. *Auctoris solutio.* — Dici ergo potest, Hugonem non negasse filios Adæ habituros in sua conceptione justitiam, sed negasse habituros illam ex merito parentum, et quasi hæreditario jure , seu ex promissione Dei sub tali conditione liberaliter facta. Quod secus est in culpa, quia illam ex merito parentis primi, tanquam ex originaria causa hæreditamus. Deinde videtur loqui Hugo non de justitia quacumque, sed de perfecta et inamissibili : solumque negare habituros fuisse filios Adæ , talem, tantamque justitiam ex merito Adæ, si Dei præcepto obediret. Non tamen inficiatur, quin habituri essent a principio justitiam , quam in ætate adulta possent per inobedientiam amittere, qualem Adam habuit. Hocque plane indicat illis verbis : *Obedientia* (utique Adæ) *naturam ad incorruptionem non mutasset, donec tempore suo usque in finem servata fuisset perfecta : qui autem interim generarentur, neque nascendo originalis justitiæ meritum acciperent, quoniam et ipsi, a quibus nascerentur, nondum adhuc perfectæ obedientiæ justitiam haberent.* Ubi duplicem videtur justitiam distinguere , unam quasi inchoatam , quæ per inobedientiam amitti poterat, aliam consummatam, quam vocat *perfectæ obedientiæ,* id est, quæ post completam et perseverantem obedientiam conferretur. Et hanc solam videtur negare filiis ex Adamo innocente genitis, non tamen priorem : unde subjungit : *Non autem potuit natura nascentibus dare , quod in generantibus nondum adhuc possidebat.* Et tandem in fine capitis sentit , si Adam non peccasset, non ita fuisse filios generandos justos , ut propter meritum Adæ in justitia confirmati nascerentur : sed eorum obedientiam probandam fuisse, ut proprio merito vel illam amitterent, vel præmium ejus obtinerent. Quod autem justitiam a principio obtinuissent, satis declarat , cum concludit : *Primam tamen obedientiam observatam causam fore adjutricis gratiæ in omnes sequentes, et ipsam obedientiam obediendo imitantes.*

15. *Instatur contra datam responsionem.* — *Respondetur.* — Hæc videtur fuisse sententia Hugonis, quam ipse obscurissime proponit, et nunc unum sensum, nunc alium indicat : semperque difficultatem facere videtur argumentum factum, quod juxta hunc etiam sensum nulla sit differentia, quam inter inobedientiam et obedientiam Adæ assignat. Quia etiam culpa non ita derivatur ad filios Adæ ex illius inobedientia, ut sit irremissibilis, seu inauferibilis, ut sic dicam : ita enim nascuntur homines in peccato ob lapsum Adæ, ut per liberum arbitrium gratia Dei adjutum possint ad meliorem statum revocari. Responderi nihilominus potest, ex partæ Adæ inveniri discrimen : quia suo peccato ita totam naturam infecit, ac dejecit, ut ex parte sua impotentem ad recuperandam justitiam illa reddiderit : at vero servando præceptum nunquam posset auferre a posteris potestatem amittendi justitiam. Quia sensus veram doctrinam continet. An vero fuerit ab Hugone intentus, dubitari potest.

16. *Solutio tertia ad eumdem Hugonis locum.* — *De secunda objectione in illo n.* 12. — Aliter etiam potest illud discrimen explicari, nimirum unius Adæ peccatum sufficiens fuisse, ut omnes ejus posteri in peccata nascantur : obedientiam autem ejus non satis fore, ut omnes ejus posteri in statu justitiæ nascerentur. Quia licet Adam semel obedivisset Deo, si postea transgrederetur præceptum, filii ejus nascerentur peccatores. Quæ doctrina vera est, et illam maxime in principio capitis Hugo indicat. Quinetiam sentit, quod filii Adæ vel non reciperent originalem justitiam, donec Adam perseveraret obediendo usque ad terminum illi præfixum pro tempore viæ : vel certe, quod si antea daretur filiis justitia, et postea peccaret Adam, etiam justitiam acceptam filii amitterent. Utrumque autem horum falsum censeo. Primum quidem, quia filii nati ex Adamo ante peccatum, non nascerentur in peccato, ut est per se notum : ergo nascerentur in gratia, quia non datur status medius de lege, ut sæpe dictum est : ergo etiam nascerentur in justitia, quia essent in statu innocentiæ, in quo sicut justitia originalis non potuit esse, nisi in gratia fundata, ita neque gratia futura erat, nisi originali justitia ornata, et munita. Secundum quoque falsum est : quia dona DEI sicut sine pœnitentia, præsertim donum gratum faciens, et ideo semel accepta non amittuntur sine peccato proprio, de quo latius in tractatu de originali peccato. In altera vero objectione petitur, an statu innocentiæ perseverante nascerentur homines cum omnibus habitibus virtutum moralium per accidens infusis ? Sed hoc expedietur melius in fine capitis post sequentem assertionem in num. 25.

17. *Tertia assertio partim negativa, partim affirmativa.* — Tertio dicendum est, homines in statu innocentiæ non fuisse recepturos a principio creationis scientias, vel alias perfectiones intellectus, præter habitum fidei infusæ. Hæc ultima pars, seu exceptio supponitur, ut consequens ad primam assertionem, quia sine fide non infunditur gratia, ut est constans apud omnes : tum quia fides est omnis justitiæ fundamentum : tum etiam, quia quod Paulus dixit : *Sine fide impossibile est placere Deo :* in omni statu puri viatoris verum est : et cum proportione ad eum qui in actu, vel tantum in habitu Deo placet, seu illi est gratus, applicandum est. Ostensum est autem homines in illo statu fuisse creandos cum gratia habituali : ergo, et cum fide, saltem habituali. Reliqua vero pars assertionis intelligi potest, vel de scientia per se infusa : vel de acquisita natura sua, et per accidens infusa. In priori sensu est res notissima : quia neque Adam ipse cum tali scientia creatus fuit, ut supra diximus : ergo multo minus filii. In posteriori autem sensu Richardi, in 2, d. 20, art. 1, quæst. 4, sentit, quod licet pueri in illo statu non haberent scientias, quantum ad usum, haberent tamen illas, quoad habitus per accidens infusos. Nos vero in conclusione id negamus de scientia naturali quoad omnes ejus habitus, et species intelligibiles, quæ ab objectis acquiri possunt.

18. *Contrarium tenendum cum D. Thoma, Ægidio et Hugone, et probatur.*—In hoc ergo sensu tradit hanc sententiam D. Thomæ, 1 p., q. 101, a. 1, et q. 18, de Verit., art. 7, quem sequuntur Ægidius, et alii in 2, dist. 20, et fuit sententia Hugonis de Sancto Victore, l. 1, de Sacram., p. 6, c. 26. Ratio D. Thomæ est, quia ubi nulla legitur auctoritas, vel necessitas, aliquid supernaturale asserere non debemus : sed habere has scientias, et intellectuales perfectiones a Deo immediate inditas, supernaturalem quid est, saltem quoad modum : quia naturale est homini scientiam, et cognitionem intellectus per sensus acquirere : ergo non possumus sine aliquo ex dictis fundamentis asserere, infundendas fuisse hominibus omnibus in statu innocentiæ. Antecedens quoad utramque partem satis notum est ex dictis. Consequentia vero probatur, quia imprimis nulla auctoritate id ostendi potest. Deinde nulla

est necessitas, quia homines geniti in statu innocentiæ non haberent usum rationis usque ad ætatem adultam, et proportionatam : ergo pro illo tempore non indigebant habitibus scientiarum. Postquam autem ad rationis usum pervenirent, possent sua industria, et diligentia illos acquirere: hoc satis erat ad naturalem eorum perfectionem, essetque illis commodum, et honestum in istarum scientiarum studiis, et inventione occupari : ergo necessarium eis non fuit illas a principio per infusionem recipere.

19. *Prima objectio. — Secunda. — Tertia.* — Solet autem objici primo, quia supra diximus has scientias fuisse infusas a principio Adamo : ergo et filiis infundi deberent, ut essent parenti similiores. Secundo, quia alias nunquam possent homines in statu innocentiæ humanas scientias perfecte acquirere : et ita semper essent imperfecti, et aliqua ex parte ignorantes in his, quæ humanæ naturæ proportionata sunt : quod perfectioni status innocentiæ videtur repugnare. Sequela probatur, quia humanæ scientiæ quamplures sunt, et unaquæque illarum latissimam habet materiam, et ex rebus sensibilius difficillime comparantur : et magna ex parte ad evidens, et certum veritatis judicium non perveniunt. Unde si sola inventione, vel auctoritate humana in eis procedatur, multa per solam opinionem, quæ falsitati exposita est, cognoscuntur. Et ita fieret, ut homines in statu innocentiæ in naturali cognitione decipi possent, et præsertim in pueritia, vel adolescentia ante comparatam rerum perfectam cognitionem. Tertio, quia sine omnibus scientiis non potest esse perfecta prudentia : nec sine prudentia potest esse perfecta operatio virtutis, ac subinde nec perfecta originalis justitia, quæ magnam facilitatem ad bonum operandum, et ad vitandum malum tribuebat.

20. *Ad primum.*—Ad primum respondemus esse plures differentiæ rationes inter Adamum et posteros, ex quibus potius assertio confirmatur. Adam enim creatus est in ætate adulta, et perfecto rationis usu, in qua ætate jam erat de se capax scientiarum naturalium. Unde si illis caruisset, propriæ ignorantiæ fuisset subjectus: in filiis autem parvulis carentia scientiarum non fuisset ignorantia, sed pura nescientia, ut supra declaratum est. Deinde Adam non solum creatus est, ut persona privata, sed ut caput, et consequenter ut doctor et instructor ipsius naturæ: et ideo ratione sui muneris scientias omnes postulabat: et juxta convenientem providentiæ ordinem illi erant debitæ; quæ ratio in filiis locum non haberet, ut per se notum est. Denique de Adamo habemus plura Scripturæ et Patrum testimonia, quæ illius eximiam sapientiam prædicent: quod de filiis secus est. Unde recte dixit D. Thomas perfectionem scientiæ in Adamo non fuisse accidens quasi connaturale speciei secundum ordinariam legem, sed fuisse proprium talis individui, propter ejus peculiarem conditionem et statum: ideoque non oportuisse filios similes parenti in illa perfectione a principio creari.

21. *Ad secundum ex Pererio.*—Ad secundum respondet Pererius, l. 5, in Gen., disp. de excell. statu innoc., q. ult., in fine, filios Adæ in statu innocentiæ habituros fuisse plures commoditates et auxilia, quibus brevi tempore, et sine anxietate, vel labore ad scientiarum perfectionem pervenirent: numeratque decem acquirendarum rerum adjumenta præcipua. Potissima vero sunt imprimis immortalitas et impassibilitas corporis ex qua perpetua valetudo, sensuum internorum et externorum integritas, et firmitas virium corporis proveniret. His accederet summa corporis et animi moderatio: nam in illo statu non esset necessarius corporum cultus, aut vestitus: nec esset appetitus immoderatus divitiarum, nam pauca essent ad victum necessaria, et illa summa facilitate obtineri possent: victus etiam, et consequenter etiam somnus esset moderatissimus. Unde fieret, ut fere totum vitæ tempus possent imprimis in contemplatione rerum divinarum, et deinde in naturalium rerum cognitione et speculatione, consumere: imo studium illud, et occupatio esset illi statui accommodatissima. Præterea ex parte objectorum haberent maximam opportunitatem ad rerum naturas inquirendas, quia et animalia illis ad nutum obedirent, et in Paradiso haberent omnia herbarum genera, ut facile possent earum virtutes experiri, vel rimari. Idemque de cæteris naturalibus rebus facile intelligi potest.

22. *Progreditur proxima responsio.* — His accederet, quod maximi esset momenti, quod non per solam inventionem scientias addiscerent, sed maxime per doctrinam. Nam filii a parentibus docerentur: et ita filii Adæ doctissimum præceptorem habuissent, qui eos, quod fieri posset, sibi similes redderet: idemque ejus posteri, ac successores observarent. Juvarentur denique angelico ministerio et singulari Dei providentia. Addit denique dictus auctor, habituros fuisse tunc homines admirabilem ingenii, memoriæ et judicii excellentiam, et incredibilem sciendi cupiditatem, quibus ma-

xime ad obtinendam scientiam juvarentur. Sed in perfectione ingenii, vel in appetitu sciendi quatenus ex parte animæ naturalia sunt, non essent homines in statu innocentiæ ad scientias capiendas aptiores, quia in animabus ipsis non essent perfectiores, ut supra tactum est. Solum ergo ex meliori corporum dispositione, et majori animi moderatione, ac rectitudine, vel majori percipiendi et retinendi habilitate, major sciendi appetitus elicitus provenire posset: multumque sine dubio ad scientias acquirendas juvaret. Hoc ergo modo possent omnes in unaquaque ætate habere scientiam illi ætati convenientem et quasi debitam: ideoque nunquam essent proprie ignorantes. Et quamvis multa non possent evidenter cognoscere, non esset illa imperfectio privativa, sed negativa, quia non ut Angeli, sed ut homines in corpore animali viventes in scientia perfecti esse debuissent. Et quamvis nossent, quæ per opinionem cognosci possunt, nunquam periculo deceptionis exponerentur, quia non opinando assentirent, sed quod ea opinabilia essent, certo judicarent.

23. *Quid sentiat Bassolius et Richardus, imo et D. Thomas.—Auctoris resolutio.*—In tertia objectione petitur an in statu innocentiæ infunderentur per accidens omnibus hominibus omnes virtutes ex genere suo acquisitæ? Quod dubium erat objectio 2, in num. 12, quod non tractant distincte theologi. Illud autem attigit Bassolius, in 2, dist. 20, et problema esse putat: et Richardus qui de scientiis id affirmat, a fortiori id diceret de virtutibus. Imo D. Thomas, d. q. 18, de Verit., art. 7, ad 2, videtur in hoc differentiam inter scientiam constituere, quod scientiæ non requiruntur ad unionem cum Deo, sicut virtutes: et ideo potuerunt, vel etiam debuerunt virtutes infundi, quamvis scientiæ non tribuerentur. Unde in solutione, ad 3, dicit, quod homines fuissent in statu innocentiæ perfecti in his, quæ pertinent ad prudentiam, etiamsi in speculativis scientiis perfecti non essent. Nihilominus tamen contrarium videtur probabilius: nam æqualiter sequitur ex illo fundamento, quod talis modus habendi naturales virtutes supernaturalis est: et ideo sine auctoritate, vel cogente ratione affirmari non debet, neutrum autem in præsenti invenitur. Neque est eadem ratio de virtutibus per se infusis et acquisitis; nam illæ non habent modum alium naturalem productionis, et per se consequuntur vel debentur gratiæ, et ideo a principio inditæ fuissent infantibus cum ipsa gratia. At vero virtutes naturales alium modum productionis, seu acquisitionis ex natura sua postulant: et per se non comitantur gratiam, nec ab illa pendent: et ideo non oportuit a principio infundi.

24. *Procedit resolutio.*—Neque propter originalem justitiam necessaria erat in statu innocentiæ illarum virtutum infusio, quia in infantiæ statu non dantur motus appetitus contrarii rationi proprie loquendo: quia cum persona tunc ratione non utatur, motus, qui in illa insurgere possunt, non sunt rationi contrarii. Unde in illo statu non esset imperfectio, quod motus appetitus prævenirent voluntatem et illam excitarent, quia hoc esset omnino naturale in illo statu, in quo voluntas nondum esset domina sui, suarumque facultatum: nec ratio posset appetitum prævenire, quia nondum esset rationis usus. Verisimile autem est, Deum sua providentia et per angelorum custodiam fuisse effecturum, ut etiam infantibus non insurgerent motus indecentes, vel de se repugnantes rationi, sicut etiam in adultis dormientibus nulli tales motus invenirentur: et ita etiam in infantibus non essent motus perturbantes animum, vel per nimiam iram, timorem, concupiscentiam et similes, quos in parvulis experimur, et simili modo, ac ratione non essent in parvulis illusiones sensuum, ac phantasmatum, nec errores, aut deceptiones et similes, quæ propter defectum usus rationis inveniri solent. Nam licet in eis culpa careant et leviores imperfectiones sint, nihilominus ab statu innocentiæ alienæ sunt, et aliquid pœnalitatis habent: et ideo verisimilius est, hos omnes fuisse effectus justitiæ originalis in parvulis. Verumtamen propter illos non essent necessarii, imo parum, vel nihil deservirent habitus virtutum acquisitarum per accidens infusi, cum illorum usus non esset in libera habentium potestate. At illos ergo effectus daretur specialis providentia Dei removentis objecta, ex quibus possent tales cogitationes, vel imperfecti motus in illa ætate excitari. Sicut ex eadem providentia proveniebat, ut nullum extrinsecum agens posset dolorem, vel aliquam læsionem pueris inferre. In quo etiam bonorum angelorum custodia, et malorum remotio et coertio, et peculiaris etiam industria et diligentia parentum juvare possent.

25. *Colligitur responsio ad objectionem secundam in n. 12.*—Et ita simul responsum est ab objectionem supra factam contra secundam assertionem cum sua nova difficultate. Concedimus enim non fuisse infundendos pos-

teris Adæ in illo statu habitus virtutum, vel scientiarum acquisitarum, et consequenter nec habituros fuisse intrinseca facultate vitandi omnes motus, vel passiones contrarias originalis justitiæ. Nihilominus tamen generandos fuisse cum justitia originali, quam semper haberent, quasi in actu primo, quia haberent innocentiam et gratiam, cui pro illo statu talis Dei providentia debebatur : semperque parata esset ad removendam omnem passionem perfectioni, et tranquillitati illius status contrariam : neque puerilis ætas esset capax justitiæ originalis cum majori, magisque extrinseca perfectione. Postquam autem homines ad usum rationis pervenirent, nunquam quidem sentirent motus fomitis, tamen in principio id proveniret ex adjutorio speciali Dei, vel removentis contraria objecta, vel excitantis rationem, ut vigilaret, et voluntatem, ut quantum posset appetitum contineret. In illo autem initio deesset illa peculiaris facilitas et perfectio, quæ ex habitibus acquisitis provenire solet. Unde in illo etiam initio non haberent homines perfectam prudentiam habitualem acquisitam. Possent tamen ex optima educatione et instructione habere veluti quamdam inchoationem ejus, ratione cujus cum peculiari adjutorio Dei in primo usu rationis actualem (ut sic dicam) prudentiam exercerent, et deinceps facile acquirerent habitualem : et singulis ætatibus proportionatam semper haberent. Ideoque si quis esset pro aliquo tempore defectus perfectionis, ille esset negativus, non tamen privativus : quia illi ætati non plus deberetur et paulatim illa perfectio magna facilitate acquireretur. Unde quod supra diximus, justitiam originalem collectionem horum habituum includere, de justitia in suo perfecto statu existente intelligendum est, quem statum habuit in Adamo a principio propter peculiares rationes in illo inventas, ut jam explicatum est.

CAPUT IX.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ OMNES HOMINES IN GRATIA CONFIRMATI NASCERENTUR, ET CONSEQUENTER AN OMNES POSTERI ADAMI ESSENT PRÆDESTINATI, SOLIQUE ELECTI EX ILLO NASCERENTUR.

1. *Prima sententia affirmans Anselmi.* — Prima sententia affirmat Adamum, si non peccaret, sed primam tentationem vinceret, fuisse in gratia confirmandum, non solum in persona sua, sed etiam in tota posteritate, ac subinde non nisi sanctos, et cum perfecta, et integra innocentia salvandos : ac denique solos prædestinatos, et electos ex illo fuisse nascituros. Ita videtur sensisse Anselmus, lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 18, post medium. *Videt enim* (inquit) *quod si vicissent, ita confirmarentur cum tota propagine sua, quod ultra peccare non possent.* Quod suadet hac ratione. *Quia nemo dicet, plus valere injustitiam ad alligandum in servitutem hominem in prima persuasione sibi consentientem, quam valeat justitia ad consummandam in libertate sibi in eadem tentatione adhærentem.* Sed per primam injustitiæ persuasionem tota natura victa est : ergo per primam victoriam tota etiam natura vicisset, et in libertatem perfectam vindicaretur, ejusdemque, sententiæ videtur fuisse Gregorius, lib. 4, Moral., c. 36, alias 28, in fin., ubi ait, quod *si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed soli electi ab illo nascerentur.*

2. *Dictam sententiam recipit Scotus cum limitatione.* — Ex scholasticis Scotus 2, distinct. 20, sequitur sententiam Anselmi, limitando illam, nimirum, quod filii Adæ innocentis, non statim in principio nascerentur confirmati : sicut primus parens confirmatus esset, quia non fuissent filii melioris conditionis, quam pater. Ulterius vero in quæst. 2, in sententiam Gregorii inclinat, quoad eam partem : quod in statu innocentiæ, si Adam non peccaret, soli electi nascerentur. Additque illos fuisse futuros eosdem numero homines, qui nunc prædestinati sunt, et non plures, neque pauciores ; nam hoc etiam Gregorii verba sonant. Addit etiam rationem : quia prædestinatio electorum facta est ante prævisum originale peccatum, et ante prævisas generationes omnium futurorum hominum : ergo rata permansisset, etiamsi Adam non peccasset : quia prædestinatio immutabilis est. Antecedens probat ex illo principio : quod *ordinate volens prius vult ea, quæ ultimo fini immediatus conjuncta sunt :* et ideo Deus volens primario vult seipsum, proxime prædestinatorum gloriam et gratiam. Cum Scoto in omnibus consentit Gabriel ibi art. 1, solum dubitat, an perseverante statu innocentiæ iidem homines fuissent prædestinati, qui nunc sunt. Major etiam ibi in dub. ult. post principalem quæstionem, in eodem puncto a Scoto discrepat : in aliis vero sententiam Anselmi approbat ; Bassolius autem ibi art. 3 et 4, Scotum omnino sequitur. Et consentit Pererius, lib. 4, in Gen., quæst,

de procre. Mulieris, circa illa verba : *non est bonum hominem esse solum :* quatenus ait, in eo statu tantum electos homines fuisse generandos.

3. *Communis sententiæ negativæ prænotatio. — Prima assertio contra sententiam Anselmi inn. 1.—Probatur ex Augustino et Hugone.—* Contrariam sententiam sicut communiorem, ita et probabiliorem censeo ; ut autem illam explicem et confirmem, adverto duas hic misceri quæstiones. Una est, an omnes geniti ex Adamo innocente a principio reciperent donum perseverantiæ in gratia, seu confirmationem in illa : nam in præsenti inter hæc non distinguimus. Alia est, an omnes salvarentur, seu essent electi, et prædestinati. Hæ namque quæstiones in rigore distinctæ sunt, quia illa duo inter se convertibilia non sunt. Nam licet omnis confirmatus in gratia pro toto tempore vitæ sit prædestinatus : non tamen e converso omnis prædestinatus est etiam confirmatus ut per se constat. Nihilominus tamen in præsenti materia illa duo tanquam convertibilia reputantur. Et qui putant omnes homines propagandos ab Adamo perseverante in innocentia, futuros fuisse prædestinatos : consequenter asserunt, etiam fuisse futuros perpetuo innocentes. Quia si gratiam possent aliquando amittere, nullum relinqueretur fundamentum ad dicendum, non obstante peccato fuisse infallibiliter omnes salvandos. Unde enim constare posset omnes fuisse condignam pœnitentiam acturos : et post illam fuisse pro aliquo tempore usque ad finem vitæ in gratia perseveraturos : Nulla enim major ratio est ad hoc asserendum generaliter de omnibus pro aliqua temporis parte, quam de toto tempore vitæ. Et ideo tota quæstio versatur de dono perseverantiæ totius vitæ cum impossibilitate quadam peccandi. Dico ergo primo, etiamsi Adam non peccasset, posteri ejus geniti in gratia, et justitia peccare possent, et gratiam amittere. Hæc est sententia D. Thomæ, 1. p., q. 100, art. 2, et quodl. 5, n. 8, et in 2, d. 20, q. 2, art. 3, ad 5, ubi idem tenet Durandus, q. 5, n. 9. Indicat Ægidius q. 2, a. 4, § *Advertendum,* et in solut. ad 2, et Richardus ibi a. 2, q. 3, dicit, quod filii Adæ innocentis possent peccare, et non peccare : sed addit, quod fortasse nullus peccaret : sed in hoc ultimo divinat, ut dicemus. Eamdem sententiam sequuntur Caietanus et moderni ad 1. p. D. Thomæ, supra : Zumelius, Molina et Valentia qui omnes illam ex Augustino sumunt, lib. 4, de Civit., c. 10, quatenus sub conditione dicit futuros fuisse homines felices in illo statu : *Si nec primi homines malum, quod in posteros trajicerent : nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ubi satis indicat, tam possibile hoc posterius fuisse, sicut fuit prius ; unde statim subdit, securitatem non peccandi solum in statu gloriæ esse potuisse. Et simili modo loquitur, l. 1, Retract., cap. 13, ad fin., et l. 9, Genes. ad lit., c. 3, dicens, omnes in vitam beatam sine modo transferendos fuisse : *si juste omnes, obedienterque viverent.* Unde Hugo de S. Victore, l. 1, de Sacr., p. 6, cap. 24, in eodem sensu dixit : si Adam non peccasset, filios ejus in justitia esse nascituros, sed non perfecta, donec usque in finem servarent illam.

4. *Probatur deinde ex ratione D. Thomæ.— Evasio.* — Ratione probat veritatem hanc D. Thomas. Quia homo viator ab intrinseco est mutabilis ad peccandum, sed filii Adæ in illo statu nascerentur viatores : ergo ex vi status possent peccare, et gratiam amittere. Major certa est, quia omnis creata voluntas in persona creata, est mutabilis de se ad peccandum : nec potest ab intrinseco confirmari in bono, nisi per visionem claram Dei, ut supra de Angelis ostensum est. Minor etiam est certa : quia primi homines non sunt creati videntes Deum, imo nec in corpore animali illum videre possent, licet non peccarent, ut per se notum est. Circa consequentiam vero dubitari potest, quia solum potest inde concludi, filios Adæ non fuisse futuros impeccabiles ab intrinseco : quod etiam auctores prioris sententiæ fatentur. Sed affirmant nihilominus fuisse confirmandos per speciale donum gratiæ extrinsecus a Deo collatum, sicut supra diximus, in eodem innocentiæ statu omnes fuisse ab omni peccato veniali præservandos : quamdiu mortaliter non peccarent ; vel sicut Apostoli in gratia confirmati sunt in die Pentecostes ; vel saltem sicut multis justificatis in infantia datur etiam nunc perseverantiæ donum usque ad mortem, sive sit diversum a confirmatione, sive non : quia in hoc non est nunc controversia. Et ita prioris sententiæ auctores facile concedent, in illo statu homines futuros fuisse potentes peccare, nisi eis concedatur ex dono Dei infallibiliter fuisse perseveraturos ac proinde in sensu composito talis doni, non potuisse peccare.

5. *Excluditur.— Exponitur D. Thomas.—* Sed hanc evasionem tacite exclusit D. Thomas dicens, hoc donum confirmationis esse privi-

legium speciale ex Dei voluntate pendens. Hoc enim non solum de lapsa natura, sed etiam de integra verum est. Nam licet homo in natura integra posset per communia gratiæ auxilia diu in gratia perseverare : nihilominus donum infallibiliter perseverandi specialissimum esset ; et non debitum illi statui, sed ex libero Dei dono pendens : ergo ex vi illius status originalis justitiæ colligi, aut affirmari non potest, quod illo perseverante, omnibus daretur perseverantiæ donum , seu confirmatio in gratia et innocentia. Et in hoc sensu accipiendum est, quod D. Thomas supra dicit : *non videri possibile, quod pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati.* Loquitur enim de possibili secundum ordinariam potestatem, et communem legem, ut paulo post explicat. Meritoque supponit, de illo statu judicandum esse secundum communem legem illi consentaneam, et quasi connaturalem : nam specialia privilegia non sunt omnibus communia ; nec possunt cum fundamento affirmari, nisi vel ex aliquo effectu jam cognito, vel ex speciali promissione Dei. In præsenti autem nullum est testimonium, vel auctoritas, ex qua de tali promissione constet ; neque aliud ejus indicium, quin potius ex his, quæ in Adamo et Eva contigerunt, evidens est, statui innocentiæ, ut sic, non esse debitum, nec consequens donum impeccabilitatis, etiam illo modo, quo per confirmationem in gratia interdum datur. Et inde ulterius infertur, non fuisse dandum omnibus : tum quia non est promissum, tum etiam, quia non est verisimile, majora dona gratiæ fuisse danda toti posteritati, quam primis parentibus data fuerint.

6. *Secunda assertio contra Scotum in n.* 2. — Secundo addendum est, quod statu innocentiæ durante homines ex lege communi non acciperent confirmationem in gratia post victoriam alicujus primæ tentationis : imo nec in toto tempore viæ, sed in termino ejus. Hanc etiam assertionem interdit D. Thomas. Et probatur, quia ipse Adam, licet vicisset tentationem serpentis, non statim mansisset in gratia confirmatus, sed posset peccare quamdiu viveret in animali corpore : ergo idem cum proportione de filiis dicendum est. Consequentia probata jam est : quia nec auctoritate ostendi potest, nec per se est verisimile, majora dona gratiæ fuisse promissa posteris Adæ primam tentationem vincentibus, quam ipsi Adæ; quod etiam Scotus et alii supponunt. Antecedens ergo probatur, quia talis confirmatio, etiam post primam victoriam non sequeretur ab intrinseco ex vi illius actus deliberari, quo voluntas adhæreret Deo, ejusque obedientiam eligeret, quia voluntas hominis etiam in statu innocentiæ mutabilis esset ex natura sua , etiam post primum actum plene deliberatum, ut a fortiori constat ex his, quæ de Angelis supra diximus. Quia de voluntate humana multo certius est habere hanc mutabilitatem connaturalem, quam gratia, vel justitia originalis non auferebant, ut jam dictum est. Nec etiam illa confirmatio daretur ab intrinseco, quasi præmium illius primæ victoriæ, quia neque hoc præmium ex natura rei est debitum, nec ostendi potest, in eo statu fuisse promissum Adæ aut Evæ : ubi enim talis promissio ostendi potest ?

7. *Confirmatur primo a simili.* — Quocirca, sicut nunc non potest justus mereri de condigno confirmationem in gratia, seu infallibile perseverantiæ donum , non solum per unius tentationis victoriam, sed etiam per quotcumque merita : ita neque in statu innocentiæ id posset, quia ex natura rei eadem est ratio : et de alio genere providentiæ, vel promissionis divinæ pro statu innocentiæ nihil cum fundamento affirmari potest. Si autem Adam sibi hoc donum promereri non potuit, multo minus suis posteris illud meruit. Et eadem ratione, nec unusquisque filiorum Adæ, illud sibi mereri potuisset : neque etiam dici potest, saltem de congruo potuisse illud mereri : tum quia meritum de congruo non sufficit ad infallibilem consecutionem, nisi ostendatur promissio, quæ in præsenti non invenitur : tum etiam, quia nunc non datur omnibus hominibus hoc donum non obstante infinito merito Christi. Cur ergo credendum est fuisse dandum, vel omnibus propter unum actum Adami vincendi primam tentationem : vel unicuique propter primam victoriam similem? Tandem confirmari hoc potest verbis illis Dei, *In quacumque die comederis, etc.*, Genes. 2. Nam illis significatur, non tantum statim in prima tentatione,sed postea quocumque tempore potuisse hominem ex cibo vetito comedere, et peccare, ac subinde potuisse prius tentationem vincere : et postea ab alia simili, vel majori superari ; nam hoc plane in illa generali comminatione, *In quacumque die*, etc., indicatum est.

8. *Ad Anselmum ejusque rationem in n.* 1.— Ad Anselmum ergo respondet D. Thomas, non omnino asserendo , sed dubitando , locutum fuisse. Nihilominus tamen negari non potest,

quin in ea partem inclinaverit ; sed ratio ejus, (ut idem D. Thomas notavit) non cogit. Solum enim concludit, quod sicut natura humana per primam inobedientiam primi hominis in servitutem redacta est, ita per obedientiam in libertate et justitia conservaretur. Verumtamen sicut per culpam Adæ non ita sumus omnes in captivitatem redacti, ut non possimus per libertatem arbitrii in libertatem vindicari : ita etiam licet per Adæ obedientiam originalem justitiam quasi hæreditario jure haberemus, nihilominus illam per liberum arbitrium amittere possemus. Est tamen differentia quod justitiam semel amissam solis viribus liberi arbitrii , nisi nos Deus sua gratia præveniat et adjuvet, recuperare non possumus : justitiam autem etiam ab Adamo derivatam, modo superius declarato, de nostro et solo libero arbitrio amittere possumus. Hoc autem non est, quia fortior sit culpa ad inducendam servitutem , quam obedientia ad justitiam et libertatem conservandam : sed ex infirmitate et fragilitate nostræ naturæ provenit. Est enim potentior de se ad malum, quam ad bonum, et facilius a Deo, quam a creatura avertitur : quia difficilius ad Deum, quam ad creaturam convertitur. Unde fit etiam, ut una inobedientia momentanea (ut sic dicam) totam naturam ita dejecerit, ut a lapsu per se solam resurgere non posset, absque gratia : una autem obedientia non esset sufficiens ad conservandam justitiam pro tota natura : ita ut postea per ejusdem præcepti transgressionem amitti non posset. Reddique potest ratio, tum quia bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu , ideoque ad destruendam justitiam sufficit semel peccare ; ad conservandam autem justitiam non satis est semel obedire, sed etiam in obedientia perseverare : tum etiam, quia potentior est homo de se ad cadendum, quam ad resurgendum, vel in bono perseverandum : et ideo post custoditum semel præceptum, potuit facile sequi culpa sufficiens ad maculandam totam naturam : post primam autem inobedientiam non potuit amplius primus parens totam naturam in pristinum statum restituere ; de quo latius in tom. de Incar., in princ.

9. *Ad Gregorium in eodem n. 1 responsio D. Thomæ.*— Ad Gregorium etiam respondet D. Thomas solum voluisse docere, quod si Adam non peccaret, non generaret filios gehennæ, id est, peccatores, et dignos gehenna, sicut modo illos generat : nihilominus tamen non negare Gregorium, quin ipsi filii Adæ etiam justi geniti possent postea per propria peccata filii gehennæ fieri. Quæ responsio satisfaceret, si Gregorius tantum diceret, *Nunquam ex se filios gehennæ generaret :* ac non ibi sistit, sed adjungit : *Sed hi, qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur*. Propter quod addit D.Thomas, d. q. 100, a. 2, ad 1, quod si forte, durante statu innocentiæ, homines non peccarent, non id esset, *quia essent in justitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes*. Sed hoc satisfacit, quia (ut diximus) hic non est contentio de propria confirmatione ab intrinseco : nec de modo præservationis a peccato, sed absolute : an ex certa lege omnes præservarentur a peccato, seu damnatione. Quod si Gregorius asserere voluit, ex speciali dono Dei, quodcumque illud sit, omnes fuisse in perpetua justitia conservandos, plane contra nostram sententiam docuit. Unde D. Thomas, d. quodlib., a. 8, aliter respondet, videlicet, quod Gregorius cum dicit, *soli electi nascerentur,* non intelligit absolute, *sed quantum est ex ratione originis*. Obstant vero sequentia verba Gregorii, *Soli ab illo electi nascerentur , eosdem electos aspiciat* (utique vir sanctus) *atque cum eis quomodo quiescere potuisset, intendat*. Quibus posterioribus verbis aperte declarat, in prioribus se loqui de electis, non solum quantum est ex vi originis, quomodo omnes baptizati dici possunt electi quantum est ex vi Baptismi, et omnes fideles solent vocari electi, utique ad fidem : sed loqui de electis simpliciter, ut cum effectu salventur, seu gloriam consequantur. Nam ad hos electos aspicere debemus , ut cum illis quiescere optemus.

10. *Alii ut Valentia aliter respondent ad dictum locum Gregorii.—Non satisfaciunt.*— Et ideo dixerunt alii significasse Gregorium illis verbis : si neque Adam, neque posteritas ejus peccasset , futurum esse , ut tales electi tantummodo nascerentur , quales nunc per Christum salvantur : ita Valentia et tribuit D. Thomæ in d. quodlib. At D. Thomas nihil aliud , præter id , quod retuli, dicit ; neque Gregorius ponit illam conditionalem, *si neque Adam, nec posteritas ejus,* peccaret : sed tantum dicit : *Si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, soli electi ab eo nascerentur*. Quare probabile censeo , quod Molina etiam dixit, Gregorium in ea fuisse sententia, ut crederet , Adamo non peccante omnes ejus filios salvos futuros fuisse ; quod potuit quidem facere Deus. Unde autem sciri possit, ita

fuisse futurum, ignoramus; eademque ratio, vel major est, ut dixi, de immunitate ab omni peccato : ideoque solum dicimus, ex vi illius status potuisse filios Adæ peccare, quamvis posset Deus, quos vellet, ab omni peccato præservare.

CAPUT X.

DUBIA NONNULLA CIRCA DOCTRINAM SUPERIORIS CAPITIS EXPEDIUNTUR.

1. *Prima difficultas.*— Præcipua difficultas circa superiorem resolutionem est, quia posito lapsu aliquorum hominum, videtur difficile ad explicandum, quomodo illis fuisset providendum, tam in ordine ad Deum, quam in ordine ad cæteros homines innocentes. Nam imprimis sequitur, eos, qui peccarunt, amissuros fuisse originalem justitiam simul cum gratia : ergo fierent mortales : ergo ejiciendi essent extra Paradisum. Hinc autem aliæ perplexitates orientur; quid enim, si maritus peccaret, et non uxor : vel mater habens filium innocentem, et infantem, numquid filius ejiciendus esset separandus ? utrumque enim incommodum est. Deinde sequeretur, statum peccati, aut gratiæ notum fuisse futurum et ipsis peccantibus et aliis , quia status originalis justitiæ per effectus, et signa facile innotescere posset. Consequens autem inconveniens videtur, quia possent peccata esse mere interna, quæ non expedit omnibus esse nota : et similiter non expediebat, ut semel peccans, postea de sua pœnitentia, et peccatorum remissione statim certus fieret.

2. *Resolvitur ex quadam sententia Catherini.* — In hoc dubio, si vera esset sententia dicentium in illo statu amitti potuisse gratiam, non amissa originali justitia, consequente dici posset, perseverante Adamo in Dei obedientia, filios ejus, qui peccarent, amissuros fuisse gratiam : non vero originalem justitiam. Quod tribui potest Catherino: nam in opusc. de Peccat. Orig., disput. 4, in fin., dicit, quod licet Eva peccasset, et gratiam amisisset, non privaretur originali justitia, si Adamus non peccasset : ergo a fortiori idem dicturus fuisset de filiis Adæ, si parte non peccante, ipsi peccarent : imo fortasse idem diceret de Adamo, si servaret præceptum non comedendi de ligno scientiæ, et contra alia peccaret. Potestque hoc suaderi, quia donum justitiæ erat in eo statu naturale, sed dona naturalia non amitterentur per peccatum : ergo nec donum justitiæ per quodlibet peccatum amitteretur : sed solum propter peccatum totius naturæ juxta comminationem Dei. Unde supponendo hanc sententiam dicendum esset, homines non fuisse morituros, etiamsi peccarent, et consequenter nec fuisse extra Paradisum emittendos. Et ita cessarent aliæ dubitationes, quæ ex contraria positione inferebantur.

3. *Dicta resolutio rejicitur multipliciter.* — Sed illa sententia supponit falsum fundamentum. In superioribus enim demonstratum est, justitiam originalem nunquam permanere sine gratia, et oppositum divinæ institutioni repugnare. Deinde illo fundamento permisso, alia majora incommodata oriuntur. Nam incredibile est, homines rebelles Deo per peccatum, habituros fuisse corpora impassibilia et immortalia, et appetitum inferiorem plene subjectum superiori : et similia privilegia, quæ originalis justitia secum afferebat. Deinde, vel homines semel peccantes in illo statu agere possent pœnitentiam, vel non? Si non possent, consequenter non possent in gratiam redire : quod miserrimum esset. Si autem eam agere possent : quomodo permanente justitia originali possent pro peccatis satisfacere : cum donum illud ab omni pœna et dolore hominem præservaret. Item si homo poterat in illo statu peccaret, posset etiam sæpius id facere, et consuetudine peccandi pravos habitus acquirere : talis autem dispositio repugnat cum rectitudine justitiæ originalis. Denique licet justitia originalis ex ea parte, qua perficiebat, et quasi integrabat naturam intra suum ordinem, dicatur quodammodo naturale donum : nihilominus simpliciter non erat naturæ debita, nec dabatur, nisi gratis, et in ordine ad perfectionem gratiæ : ergo non erat magis inamissibilis per peccatum, quam ipsa gratia.

4. *Verior resolutio bipartita.*—*Prior pars tractatur.* — Dicendum ergo est, si Adamus non peccasset, posteros ejus non magis fuisse nascituros confirmatos in justitia originali, quam in gratia : ac proinde, si peccarent, ut revera potuissent, utrumque amissuros fuisse. Quomodo autem Deus tunc providisset hominibus peccantibus, tam quoad salutem animæ et felicitatis consecutionem, quam quoad reliquum tempus status viæ, incertum nobis est. Priorem partem probant ea, quæ hactenus adduximus. Quia vero aliud est loqui de potestate, aliud de facto, solum possumus certo affirmare, ex parte status, et donorum gratiæ et justitiæ, quæ in illo data sunt pro tota posteritate, potuisse homines gratiam, et con-

sequenter etiam justitiam peccando amittere : et non fuisse unam sine alia amissuros propter connexionem earum inter se. Quod vero de facto Deus permitteret aliquos peccare, sicut non possumus absolute negare, ita neque cum certitude affirmare possumus. Quia posset facile Deus nullum aliud peccatum in toto genere humano permittere, si primus homo primam peccati occasionem vicisset, et dare omnibus hominibus auxilium efficax ad vitanda omnia, et singula peccata etiamsi tale auxilium non esset debitum, nec promissum pro tali statu, sed solum ex libera providentia datum, sicut supra diximus, et insinuavit D. Thomas, 1 p., q. 100, articul. 2, ad 1, in responsione prima ad testimonium Gregorii. Neque est revelatum, vel aliter certum non fuisse id facturum Deum : si autem id fecisset, cessassent difficultates et perplexitates, quæ in illo statu oriri viderentur, si aliqui homines in eo peccarent. Et hæc videtur esse potissima conjectura ut credibile fiat Deum ita fuisse provisurum in illo statu hominibus, ut in eo nemo peccaret, licet posset.

5. Nihilominus tamen hæc sola conjectura insufficiens est, ut definite asserere possumus, Deum fuisse prædestinaturum omnes homines vel ad gloriam, vel etiam ad perpetuum innocentiam pro statu viæ, si prævidisset, Adamum non fuisse peccaturum : imo oppositum sit credibilius majoribus conjecturis. Primo, quia in omni statu fuit conveniens, gratiam Dei, ejusque liberalem donationem in hominibus manifestari : sed hoc maxime fit per gratuitam electionem quorumdam præ aliis, et per efficaciam vocationis in illis, et non in istis : ergo hoc genus providentiæ servaret Deus cum hominibus, etiamsi Adam non peccasset. Secundo, quia hoc modo etiam ostenditur maxima libertas humani arbitrii, ejusque ab auxiliis gratiæ dependentia. Tertio, quia per eumdem providentiæ modum non solum gratia, sed etiam justitia Dei, non distributiva tantum, verum etiam vindicativa declaratur. Quarto, quia propter has rationes non prædestinavit Deus omnes Angelos, nec etiam duobus primis hominibus donum perseverantiæ in prima innocentia dedit : ergo, quantum conjecturis assequi possumus, idem cum hominibus faceret, etiam si primus homo Dei mandatum non violasset.

6. *Satisfit difficultati in num. 1, explicaturque per varias quæstiunculas.* — Denique non obstat ratio, quæ ex difficultatibus propositis desumitur : quia quod apud homines difficile apparet, posset Deus facile componere, et convenientem providentiæ modum pro illis occasionibus ordinare. Quod declaratur a simili : nam si Eva peccante, Adam illi non consensisset, nec peccaret, etiam est nobis explicatu difficile quid agendum esset, id est, an Eva ejicienda esset de Paradiso, et tunc, an creanda esset alia mulier, ex qua homines innocentes in Paradiso nascerentur. Vel si Eva, non obstante peccato, intra Paradisum propter conjugium cum Adamo relinqueretur, an ibi posset pœnitentiam agere, et pœnam aliquam saltem voluntarie assumere. Et ad hunc modum ex simili hypothesi possunt varia dubia excitari, propter quæ vitanda , recurrendum non est ad negationem hypothesis : quasi non potuerit Deus, non peccante Adamo in aliis hominibus peccata permittere : et nihilominus modum convenientem providere; quo possent homines in tali statu, et eventu gubernari. Quod per breves interrogationes facile explicatur.

7. *Pro posteriori parte resolutionis in n. 4, positæ, quæstiuncula prima.* — Prima est, an peccans in illo statu posset ad gratiam redire, et veniam peccati consequi, vel statim reprobus fieret? Ad quam dicendum omnino videtur, potuisse tunc etiam peccatores in gratiam redire. Probatur, quia non statim transferentur vivi ex hac vita in infernum, et quamdiu in hac vita existerent, haberent liberum arbitrium de se flexibile ad bonum : ergo possent in gratiam Dei redire. Major probatur, quia status viæ haberet tunc ex Dei ordinatione certam durationem, quæ non finitur propter superveniens peccatum. Item, qui semel, aut iterum bene operaretur, non statim transferretur ad gloriam communi lege : ergo servata proportione, qui semel peccaret, non statim damnaretur, vel extra statum viæ constitueretur. Minor etiam nota est, et a fortiori ostendi potest ex supra dictis, de natura angelica. Nam inter illam et humanam discrimen communiter constituitur, quod angelica natura est quodammodo inflexibilis in electione semel facta : humana vero facile post electionem mutare : quæ differentia cum in naturali proprietate fundetur, etiam in natura humana in statu innocentiæ spectata locum habet. Et nihilominus diximus, inflexibilitatem illam naturæ angelicæ, non rigorose, sed morali quodam modo accipiendam : ergo homo in statu naturæ integræ non solum physice, sed etiam moraliter convertibilis esset ad bonum, ac subinde ex parte sua capax esset pœniten-

tiæ, et remissionis peccati. Præsertim, quia per peccatum ab illa integritate, et perfectione naturæ caderet, atque ita suum errorem, et fragilitatem facile posset agnoscere. Unde probatur tandem prima consequentia : tum quia Deus in illo statu, et ex communi ejus lege homini semel bene operandi non statim daret perseverantiæ donum : ergo nec male operantem statim desereret, et quasi desperatum relinqueret : tum etiam, quia magis repugnat statui viatoris non posse resurgere, quam non posse cadere : tum denique quia hoc est magis consentaneum divinæ misericordiæ, bonitati, ac sapientiæ.

8. *Secunda quæstiuncula plures complectens resolvitur.*—Hinc nascitur secunda interrogatio, quæ plures includit, scilicet, quænam remedia instituerentur tunc a Deo in remedium peccati? In qua re unum videtur certum, scilicet, necessariam fuisse dilectionem Dei ex vera charitate cum detestatione peccati, seu contritione : nam hæc dispositio quasi connaturalis est ad infusionem gratiæ cum remissione peccati. An vero præter hoc medium internum provideret Deus aliud externum in illo statu per modum sacramenti, incertum est, ut dixi in 3 tom., 3 part., disp. 3, sect. 3, in fine, ubi partem negantem probabiliorem duxi. Interrogari etiam potest, an tunc remitterentur peccata per Christum Redemptorem? De qua re videri possunt dicta in primo tomo, tertia parte, disp. 5, sect. ultim. Tandem interrogatur, an homines tunc peccantes indigerent externis operibus pœnitentiæ et satisfactionis pro peccatis? Ad quam interrogationem post resolutionem puncti sequentis commodius respondebimus in num. 12.

9. *Tertia quæstiunculæ pars negans suadetur.*—Tertia ergo interrogari potest : an in eo eventu, recuperata per pœnitentiam gratia, etiam originalis justitia restitueretur? Pars etenim negans suaderi potest : quia licet justitia non fuerit unquam sine gratia, quia in ea fundatur : tamen gratia sine originali justitia esse potest, quia est perfectio extra rationem gratiæ, et illa super addita. Et ita videmus restitutam esse Adamo gratiam sine justitia, sicut et nunc in justificatione datur : ergo idem esset in hominibus peccantibus in statu innocentiæ. Probatur consequentia, tum quia eadem ratio militat : tum etiam, quia contritio per se solum disponit ad gratiam, et habitus, qui illam consequuntur, non vero ad originalem justitiam : ergo non est cur pœnitentibus restitueretur. Unde confirmatur primo, quia illa justitia datur gratis, tanquam peculiare donum innocentium, ideo enim dicebatur innocentiæ statum constituere : innocentia autem restitui non poterat : ergo non erat, cur originalis justitia restitueretur. Tandem confirmatur, quia alias homo pœnitens statim de sua justificatione certus fieret, quod videtur inconveniens. Et sequela probatur, quia donum justitiæ originalis tale erat, ut posset experimento cognosci per carentiam fomitis, et alios ejus effectus in superioribus numeratos. Sicut Adam et Eva experti sunt deordinationem suam, quando aperti sunt oculi eorum, et erubescere cœperunt : ex quo effectu evidenter cognoscere potuerunt peccatum suum, quod quidem in culpa non est inconveniens, quia nos etiam optime scimus, quando peccamus : secus vero est de gratiæ certitudine.

10. *Pars affirmans ostenditur.* — Pro parte vero affirmante facit primo, quia ordo et rectitudo originalis justitiæ esset in illo statu annexa gratiæ per modum proprietatis ejus : ergo restitueretur simul cum gratia. Quia per singulorum hominum personalia peccata non fieret mutatio in toto statu innocentiæ, sicut per peccatum Adæ facta est : sed solum particularis persona peccans ab illo statu caderet : ergo non est verisimile nocumentum illud, durante viæ tempore, in illo statu irreparabile fuisse. Et declaratur. Nam si Eva peccante, Adam non peccasset, verisimilius est, potuisse Evam per conversionem ad Deum, ad pristinum statum justitiæ et felicitatis Paradisi redire : quia vix posset aliter conjugium illud et socialis vita inter Adamum et Evam cum tanta morum et effectuum dissimilitudine recte subsistere; ergo idem in cæteris servaretur. Denique utrumque possibile fuit, ut est per se notum : et licet sit in certum, quia ex voluntate Dei pendet, illud tamen de Deo credendum est, quod liberalitati ejus, et hominum innocentium conditioni, et justo desiderio magis esset consentaneum.

11. *Utraque pars quæstiunculæ probabilis, notatioque pro motivis utriusque partis.* — Et ita potest facile utraque pars defendi. Adverti autem potest, sicut nunc contigit consequi remissionem culpæ, manente aliquo reatu pœnæ temporalis, ita etiam in illo statu, seu tempore accidere potuisse : quia non omnes homines æque ferventer de peccato dolerent, cum hoc ex libertate pendeat. Si ergo homo integre justificaretur a peccato, quoad culpam, totumque pœnæ reatum, credibile est etiam originalem justitiam fuisse recuperaturum. Nec

referret, quod illi non restitueretur innocentia, quatenus negat omnem culpam, etiam præteritam ; quia illa justitia de se non postulabat talem innocentiam, licet de facto solum innocentibus data, et in eis solis inventa fuerit. Neque etiam esset tunc inconveniens, quod peccatores de sua perfecta justificatione possent aliquando esse certi ex effectu recuperatæ justitiæ, quia hæc certitudo esset illi statui consentanea : ut patet in innocentibus qui nunquam peccarent, quia certo scire possent, se nunquam amisisse justitiam, et consequenter neque gratiam. Ergo idem posset conferri peccantibus post perfectam remissionem consecutam.

12. *Progreditur dicta notatio.*—At vero, si remissio culpæ in aliquo fieret sine perfecta remissione reatus pœnæ, pro illo tempore verisimilius est, non fuisse originalem justitiam simul cum gratia restituendam : quia talis homo adhuc esset pœna dignus : ergo a fortiori esset pœnæ capax secundum præsentem statum : ergo pro tunc erat incapax doni originalis justitiæ, quæ omnem pœnalitatem excludebat. Et juxta hoc facile expeditur ultima interrogatio in præcedenti puncto in fine n. 8 relicta. Dicendum est enim, potuisse hominem in illo statu peccantem indigere extremis pœnis satisfactoriis, quamdiu pro reatu temporalis pœnæ non plene satisfaceret, vel per ferventem contritionem plenam illius remissionem consequeretur. Quia cum careret dono justitiæ, esset in statu pœnali, et consequenter esset capax hujus modi satisfactionis, quæ semper est debita, quamdiu peccatum quoad omnem reatum, non est plene remissum.

13. *Quarta quæstiuncula in utramque partem versatur, et utrique satisfit.* — Quarta interrogatio est, an homines tunc peccantes statim de Paradiso ejecti fuissent : utrumque enim potuit Deus ordinare : et incertum est, quid faceret. Nunc enim nullum decretum habuit divina voluntas, quod nobis innotescat, ex quo alterutram partem definire possimus. Quid autem Deus tunc decrevisset, vix potest per conjecturas divinari. Nam si peccantes statim e Paradiso ejicerentur, frequenter conjux a conjuge, pater a filiis, et filia a matre separari debuisset : quod sine aliqua perturbatione, et incommodo innocentium vix fieri posset. Item talis lex veluti instantis exilii non videtur illi statui necessaria. Nam si intra Paradisum peccata committi poterant, cur non posset etiam contritio de peccatis ibidem exerceri, et aliquæ etiam pœnalitates sustineri : item possent peccatores ibi manentes ab esu ligni vitæ arceri, et unam rempublicam cum innocentibus constituere : in qua legibus suo statu proportionatis gubernarentur : ad hunc ergo modum facile potest hæc pars defendi. Quod si contraria lectori placuerit, non deerunt congruentiæ : quia homo peccando fieret mortalis, cum justitiam originalem amitteret : Paradisus autem erat locus cujusdam immortalitatis (ut sic dicam) ac felicitatis. Homo etiam peccando fieret illo loco indignus, et quasi ad illum ineptus : quia proprietatis loci debent esse accommodatæ conditioni locati. At homo peccator pœnalitatibus, et ærumnis eo ipso subjicitur : locus autem ille ab his omnibus imperfectionibus, et incommoditatibus erat immunis. Igitur, qui peccarent fortasse divina vi, vel ministerio Angelorum, statim extra Paradisum fierent : facta autem perfecta pœnitentia et justitia recuperata, ad illum restituerentur; et ita possent facile incommodata insinuata vitari. Præterquam quod facile esset divinæ providentiæ innumeris modis aliis omnia illa componere, et convenienter ordinare.

CAPUT XI.

UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ, SI PERSEVERARET, EXCELLENTIOR ESSET HOMINUM SANCTIFICATIO, QUAM SIT, IN STATU LAPSÆ NATURÆ.

1. *Suppositiones.* — Suppono imprimis, triplicem hic fieri posse comparationem : una est inter primas sanctificationes utriusque status : alia inter auxilia, et gratiæ, vel charitatis abundantiam, quæ ad merendum essentiale præmium in utroque statu hominibus daretur : tertia esse potest inter ultimam sanctificationem, quæ in termino viæ per gratiam et gloriam consummabitur. Secundo suppono, totam quæstionem hanc multum pendere ex illa controversia, an perseverante innocentiæ statu, Verbum caro fieret, et consequenter, an gratia status innocentiæ esset ex meritis Christi, necne. Nam si non esset ex Christo, verisimile est, non fuisse futuram tam abundantem, sicut nunc est propter Christi dignitatem, et infinita merita : si autem in utroque statu omnis hominum gratia esset ex Christo, res magis est dubia. Et hanc partem nos, ut probabiliorem supponimus, juxta ea, quæ in 1 tom. de Incarnat. tradidimus.

2. *Pro prima comparatione notatio.* — In prima vero comparatione omittimus primam

sanctificationem primorum parentum : nam illa singularem excellentiam habuit, propter peculiarem dignitatem, et munus illorum, in quo ab ipso Deo, tanquam totius naturæ, et gratiæ principio, creati, et sanctificati sunt; et ideo de illorum excellentia in superioribus dictum est. Nunc ergo solam primam sanctificationem filiorum Adæ in utroque statu comparamus. Potest autem ulterius distingui duplex sanctificatio prima; una est infantium, quæ sine ullorum dispositione fit : alia adultorum, quæ fit per eorum dispositiones. Utraque ex his frequens est, et ordinaria in statu naturæ lapsæ : in statu autem innocentiæ sola prior per se loquendo locum haberet : quia omnes sanctificarentur in ipsa conceptione : et ita nullus adultus gratiam primam acciperet, nisi forte post lapsum, quando jam proprie ad statum innocentiæ non pertineret.

3. *Prima comparatio ad infantes utriusque status reducta expeditur. — Conjectura pro alterutra parte comparationis.* — Igitur prima quæstio in præsenti est, utrum gratia primæ sanctificationis infantium futura esset major in statu innocentiæ, si duraret, quam postea fuerit, utique in intensione, et gradibus qualitatis gratiæ. Nam sub aliis respectibus potest gratia naturæ lapsæ dici major, quatenus includit remissionem culpæ, et fit ex subjecto magis indigno, et adverso a Deo, E contrario vero gratia innocentiæ excederet : tum in eo, quod donum justitiæ originalis haberet concomitans : tum etiam, quia haberet donum innocentiæ adjunctum, de quo generalis controversia est, an sit major Dei misericordia, quam donum pœnitentiæ? quæ res alibi disputanda est. De ipsa vero gratia sanctificante quoad propriam intensionem, et gradus ejus, incertissima res est : quia determinatio ad talem gradum ex sola Dei voluntate pendet, quæ nobis revelata non est, et vix possumus per conjecturas aliquid suspicari. Nam quod in statu innocentiæ sanctificatio infantium cum majori abundantia gratiæ fieret, solum habere videtur congruitatem cum excellentia illius status, et cum dote innocentiæ, ac justitiæ originalis. E contrario vero, quod post naturæ lapsum major gratia conferatur ad delendum solum originale peccatum, videtur habere congruitatem ex ostensione divinæ misericordiæ, et ex merito passionis Christi Nam licet in statu innocentiæ danda esset illa gratia ex meritis Christi : non tamen ex passione, vel morte ejus. Et ex hac parte videtur sumi aliqua ratio abundantioris gratiæ in præsenti statu. Et consonant verba Christi Joan. 10, dicentis : *Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

4. *Prædictus locus non convincit. — Quid certi habeatur in eadem comparatione.* — Sed imprimis hæc verba parum probant. Quia vel in ipsis nulla fit comparatio, ut Maldonatus sentit : sed est tantum positiva assertio abundantis gratiæ, quæ in omni statu per Christum danda esset. Vel si est comparativa locutio, ut verba sonant, non fit comparatio inter status innocentiæ et naturæ lapsæ : nulla enim de hac re ibi facta fuerat mentio : sed est, vel inter statum Ecclesiæ post Christi adventum et ante illum : vel inter statum viæ et patriæ : vel inter diversos status eorumdem hominum justorum, ac viatorum. Nam Christus venit, ut vitam gratiæ haberent, et in illa crescerent, et abundantius haberent, bene per illam operando. Et ita possent illa verba cum eadem proportione ad statum innocentiæ applicari. Reliquæ vero conjecturæ pro utraque parte debiles sunt, et ideo rem hanc, ut incertam relinquo. Solum adverto, quod sicut nunc in lege gratiæ omnes infantes baptizati æqualem gratiam recipiunt, ut probabilior opinio fert : quia datur sine dispositione recipientium, et ita ex parte illorum non potest variari sacramenti effectus, et aliunde in cæteris causis, et in lege Dei ordinaria est æqualitas : ita in statu innocentiæ verisimilius est, omnes infantes fuisse cum æquali gratia concipiendos, secundum ordinariam legem : quia etiam illi justificarentur sine dipositione propria, quia naturaliter non essent capaces illius, et non sunt fingenda miracula sine fundamento : et in reliquis causis gratiæ, ac communi lege esset æqualitas.

5. *Id vero cum limitatione accipiendum.* — Solum posset probabiliter adhiberi limitatio, seu distinctio cum proportione ad statum naturæ lapsæ, ac diversa ejus tempora. Nam licet post Christi adventum omnibus infantibus baptizatis æqualis gratia conferatur, nihilominus credimus, illam esse majorem, quam quæ ante adventum Christi per circumcisionem, vel remedium legis naturæ infantibus conferebatur : quia merita Christi jam exhibita ex parte sua videntur magis applicata ad gratiam conferendam. Sic ergo in statu innocentiæ (in quo supponimus venturum fuisse Christum, ut justificatorem absque redemptione) distingui possunt duo similia tempora : unum ante incarnationem, et aliud post illam : et in hoc posteriori dandam fuisse infantibus abundantiorem gratiam primam, quam in priori, quia

ratio ex parte Christi desumpta cum eadem proportione applicari potest. Quod si hoc verum est, comparatio fieri debet cum partitione accommoda. Et sic probabile est, gratiam baptismalem, quæ nunc datur infantibus, non esse minorem quacumque gratia danda infantibus innocentiæ, sive ante, sive post incarnationem Christi in illo statu. Quia ex parte recipientium non est inæqualitas in dispositione positiva: cum in illis omnibus nulla detur: et licet in hoc statu videantur infantes magis indispositi ratione culpæ originalis, hoc impedimentum superatur aliunde, scilicet, ex passione Christi: ideoque probabile est, non esse minorem gratiam, quæ infantibus confertur in hoc statu, quam fuisset in quolibet tempore status innocentiæ, quantum ex causis gratiæ colligere possumus. An vero ex speciali privilegio in aliquibus, vel in omnibus ex lege communi, Deus sua voluntate aliud ordinasset, ipse solus scit, et cui voluerit revelare. Et similia sunt multa, quæ in hac collatione talium gratiarum, secundum illa diversa tempora cogitari possunt, quæ idcirco prudens omitto.

6. *Dubium de adultorum justificatione durante statu innocentiæ.* — *Resolutio.* — Sed quæret fortasse aliquis, quid dicendum esset de prima gratia, quæ daretur adulto in statu innocentiæ, Adamo non peccante? Respondeo tunc non potuisse primam justificationem in adulto habere, nisi post lapsum personalem ejus, quia omnes conciperentur in gratia, et cum illa pervenirent ad ætatem adultam: ergo non possent in adulta ætate iterum primam gratiam recipere, nisi priorem antea perderent. Jam ergo non esset illa prima justificatio status innocentiæ, sed lapsæ saltem in tali persona: nec fieret absque personali dispositione propria recipientis. Item licet talis gratia esset prima ex parte subjecti, quia tunc in eo non supponeretur gratia: nihilominus non esset pure prima (ut sic dicam) quia juxta probabiliorem sententiam reviversceret tota gratia, quæ prius amissa fuisset: sicut credimus revivixisse in Adamo, quando pœnitentiam egit. Et ideo ex hac parte magis incertum est, quanta futura esset illa prima gratia hominis resurgentis a personali peccato in statu naturæ non lapsæ in Adamo: tum quia ignoratur quanta et quali dispositione resurgeret: tum etiam quia non minus ignotum est, quantam gratiam amissam recuperaret. Non possumus ergo de illa justificatione peccatoris, nisi per proportionem ad illam, quæ nunc fit, ratiocinari: unde dicere possumus, futuram fuisse ejusdem rationis, et æqualem saltem æqualitate proportionis quatenus per se juxta exigentiam dispositionis: ex accidenti vero juxta proportionem gratiæ prius amissæ, fieret, sicut nunc etiam fit.

7. *Secunda comparatio triplici assertione expeditur a D. Thoma.*— Secunda comparatio est in dignitate, seu efficacia operum utriusque status ad merendum majus gratiæ augmentum, majusque essentiale præmium. Quam tractat D. Thomas, 1 p., q. 95, art. 4. Et in Summa tribus assertionibus respondet. Prima est: *Homines in statu innocentiæ majorem gratiam, et gloriam essentialem per merita consequerentur, quam in statu naturæ lapsæ.* Ratio ejus est, quia qualitas meriti in ordine ad essentiale præmium sumitur ex quantitate gratiæ et charitatis, a qua procedit; sed in statu innocentiæ copiosior fuisset gratia, nullo obstaculo in natura humana invento: ergo. Secunda assertio est: *In statu innocentiæ lapsæ opera essent majoris meriti quoad præmium accidentale, si secundum absolutam quantitatem considerentur.* Probat, quia in illo statu majora fuissent hominum opera, quia essent majoris virtutis; sed quantitati operis respondet accidentale præmium, quod est gaudium de bono creato: ergo hoc meritum esset majus in statu innocentiæ. Tertia conclusio est: *In statu naturæ lapsæ opera sunt magis meritoria præmii accidentalis ex quantitate proportionali operis.* Probat, quia in hoc statu homines sunt imbecilliores ad operandam virtutem, et ideo minus opus in illo majoris est meriti præmii accidentalis, quam majus opus esset in potentiori.

8. *Aliorum sententia.*— Hæc doctrina divi Thomæ satis difficilis est, multa vero attingit ad materiam de merito pertinentia, quæ ab hoc loco aliena sunt. Ideoque solum de his, quæ ad punctum propositum explicandum necessaria fuerint, dicemus. Alii ergo scolastici in 2, dist. 29, aliter in hoc puncto sentiunt: nam Durandus, q. 3, dixit, in utroque statu merita fuisse futura æqualia, quia ad eamdem gloriam ordinarentur. Sed movetur ex levi fundamento, scilicet, quod homines in utroque statu ad reparandas Angelorum sedes ordinarentur, et consequenter ad eamdem gloriam essent destinati: sed illud fundamentum in eo sensu falsum est, ut diximus l. 1, de Præd., c. 12, n. 2, Bonaventura vero, art. 3, q. 2, et Gabriel, art. 2, existimant, in statu naturæ lapsæ futura esse majora hominum merita, et essentialia præmia, quod fortasse probabilius est, licet incertum.

9. *Pro vera resolutione notatio trium utrique statui communium.*—Ut ergo rem declaremus, supponamus prius, quæ utrique statui communia sunt. Primo, in utroque statu, possent justi per sua bona opera, seu meritis propriis in gratia crescere. Hoc extra controversiam est inter catholicos. Nam de hoc nostro statu res est definita in Concilio Tridentino habet autem rationem eamdem in statu innocentiæ, sicut etiam de Angelis diximus. Secundo, in utroque statu meritum hoc per opera libera fieret: unde non inciperet usque ad ætatem adultam. Prior pars demonstratur in materia de merito, quia opus non liberum non tribuitur operanti tanquam domino ejus, et ideo non est meritorium. Et inde probatur secunda pars, quia infantes etiam in statu innocentiæ non haberent usum rationis, ut supra dictum est : ac proinde nec libertatem. Tertio, gratia, et consequenter essentialis gloria in utroque statu meritoria augeretur per quodlibet bonum opus morale aliquo modo ordinatum ad supernaturalem finem, sive illud sit elicitum ab ipsa virtute charitatis, sive ab aliis virtutibus. Hoc probatum est late in materia de merit., l. 12, de Grat., c. 8, 9, 10, et in relectione 2, de reviviscent. Merit., disp. 2, sect. 1, quantum ad præsentem statum spectant. Habet tamen eamdem rationem in statu innocentiæ, ut per se notum est. Unde nullus est auctor, qui in hoc differentiam constituat inter utrumque statum, licet de utroque illorum alii aliter sentiant, cum quibus in illis locis disputatum est, ubi etiam hunc locum D. Thomæ exposuimus. His ergo positis comparatio inter opera utriusque status, innocentiæ, videlicet, et præsentis, fieri potest, vel in perfectione, ac dignitate uniuscujusque operis ad meritum, considerata differentia talium statuum, vel inter multitudinem, vel magnitudinem operum bonorum utriusque status.

10. *Circa dictam secundam comparationem assertio. — Probatur refellendo duplicem modum qui posset excogitari in contrarium.*—Dico ergo primo, idem opus, actus charitatis elicitus in statu innocentiæ neque ex vi status, neque ex parte gratiæ aut charitatis fuisset efficacior, ad meritum augmenti gratiæ, vel præmii essentialis, quam sit factus in statu naturæ lapsæ. Probatur, quia duobus modis intelligi potest illa major efficacitas. Primo, quod idem opus bonum æquale in objecto, intensione, et aliis circumstantiis, excepta solum circumstantia status, factum in statu innocentiæ, esset magis meritorium essentialis præmii, et augmenti gratiæ, quam sit nunc factum in statu naturæ lapsæ. Alius modus, seu sensus est, quod opera ipsa bona in statu innocentiæ ex majori charitate procederent, ideoque efficaciora essent ad prædictum meritum. At vero uterque modus non solum incertus, sed etiam minus probabilis videtur.

11. *Refellitur prior modus assumpto antecedente bipartito.*—De priori probatur : quia differentia inter utrumque statum integræ, vel lapsæ naturæ, supposito statu gratiæ in personis utriusque status, non est in his rebus, vel perfectionibus, quæ ad divinam amicitiam, vel justitiam coram Deo pertinent : nec per se conferunt ad majorem, vel minorem bonitatem operum, si in cæteris paria sint : ergo nec potest conferre ad majorem, vel minorem efficacitatem operis, in ratione meriti, augmenti gratiæ, vel essentialis præmii. Consequentia videtur nota, quia meritum hujusmodi non augetur, nisi vel ex morali bonitate operis, vel ex dignitate personæ operantis apud Deum, quæ ex gratia, et charitate in personis creatis consurgit. Antecedens autem quoad priorem partem, probatur, quia omnia, quæ addebat status innocentiæ ultra statum gratiæ, pertinebant, ad quamdam naturæ integritatem, et dona, seu beneficia Dei impedientia quosdam defectus consequentes puram hominis naturam, ut mortem, dolorem, deceptionem et similes. Hæc autem beneficia per se non faciunt personam sanctiorem, aut a Deo magis dilectam in ordine ad vitam æternam, si alioqui gratia, et charitas in tali persona major non est : non erat autem necessario conjuncta major sanctitas, seu gratia vel charitas cum perfectione status innocentiæ, ut est per se notum : nam homo lapsus, et habens fomitem peccati potest esse sanctior et gratior Deo : quam homo in statu innocentiæ existens. Ergo posita æqualitate gratiæ sanctificantis in hominibus, utriusque status esset æqualis dignitas personæ, in ordine ad meritum.

12. *Non semper opus bonum in natura lapsa est difficilius quam in integra.* — Quoad alteram vero idem probatur, quia si justus in natura lapsa eliciat actum amoris Dei, vel proximi æque intensum, et sub eadem ratione ex parte objecti, et aliam circumstantiarum, æqualis bonitatis erit in utroque homine, quia illa integritas naturæ, et bona compositio potentiarum cum aliis privilegiis illius status, si non redundent in aliquod augmentum boni operis per intensionem, durationem, aut multiplicationem, vel aliquid hujusmodi, non sunt

propriæ circumstantiæ ipsius operis, nec ejus bonitatem augent, aut mutant. Ergo ex illo statu, si opus alias idem sit, vel æquale, non potest augeri meritum, vel ejus efficacitas. Quin potius in illo casu videtur augeri meritum ex parte statu naturæ lapsæ, quia tunc habet locum consideratio D. Thomæ quod secundum quantitatem proportionalem plus operatur homo lapsus, quia cum sit debilior et infirmior ratione corporis mortalis, et fomitis, nihilominus æquale opus facit, ut supponitur. Sed imprimis discrimen hoc non semper, vel per se est necessarium, quia interdum potest justus in natura lapsa actum amoris Dei elicere cum tanta promptitudine, quanta in homine integro esse posset, sine ulla utique repugnantia corporis, aut fomitis pro brevi tempore. Deinde quando differentia illa intercedit, non augetur meritum in homine lapso, nisi quatenus, vel objectum operis mutatur, et fit laudabilius : quia vel homo vult majorem difficultatem vincere, vel per occasionem fortius et constantius operatur : vel certe, quia in tali occasione homo cum majori libertate operatur bonum. Sicut enim concupiscentia, vel timor minuit libertatem in consensu mali : ita e contrario auget libertatem in bonum, volendo contra concupiscentiam, timorem, aut aliam corporis repugnantiam. Et ita non status personæ, sed major libertas, conducet ad meriti augmentum, ut dixi in l. 12, de Gratia, c. 3, et tunc illud augmentum non solum est in ordine ad accidentale præmium, sed etiam ad essentiale, ut ibidem dixi. Quamvis autem in statu innocentiæ talis occasio, seu difficultas deesset, nihilominus posset voluntas sibi illam objective proponere, et cum æquali libertate, idem opus amplecti et exequi. Neque enim beatissima Virgo cum minori libertate, neque ex ea parte cum minori merito castitatem amabat, quia fomitem non sentiebat, quam cæteri concupiscentiam patientes.

13. *Refellitur jam posterior modus duos complectens sensus. — Quoad primum sensum impugnatur.* — Venio ad alterum modum, quod opera justorum in statu innocentiæ essent efficaciora ad meritum, quia ex majori gratia et caritate procederent: et interrogo, an sit sermo de majori gratia et caritate habituali, an de majori defluxu actuali vel virtuali caritatis? Si de habituali tantum, incertum imprimis est, an solus excessus in habituali gratia, cæteris paribus, augeat meritum operis. Nos vero illud admittimus. Unde autem constat in statu innocentiæ, habitualem gratiam futuram fuisse majorem in singulis justis: Id plane sciri non potest. Neque satis colligitur ex eo, quod in natura lapsa plura sunt gratiæ obstacula: nam possunt esse etiam plura et fortiora remedia, *Nam ubi abundavit delictum superabundavit et gratia.* Quod multo credibilius est, si in statu innocentiæ non daretur gratia ex meritis Christi: quia non interveniente peccato, non esset carnem sumpturus, ut Thomistæ sentiunt. Verumtamen etiamsi tunc venturus esset impassibilis, nunc propter passionem et mortem ejus potuit copiosior gratia dari hominibus. Vel saltem, ut in prima comparatione dixi, loquendo de prima gratia sanctificante, probabile est, non minorem gratiam dari hominibus baptizatis, quam in prima justificatione daretur hominibus in statu innocentiæ: ergo in utroque statu possent homines justi cum æquali gratia et caritate habituali sua merita inchoare. Ergo ex hac parte non essent ad meritum efficaciora opera status innocentiæ, per se loquendo, et ex vi status, contingenter autem in utroque statu accidere posset, ut nunc cum majori, nunc cum minori gratia homines operarentur.

14. *Impugnatur etiam quoad secundum conservando actualem influxum ex parte Dei.* — Quod si sermo sit de majori gratia, quantum ad actualem influxum gratiæ et caritatis, ille influxus considerari potest, vel ex parte Dei moventis et excitantis hominem, vel ex parte hominis cooperantis. Priori modo sine fundamento dicitur copiosiorem futuram fuisse gratiam in statu innocentiæ, quam in natura lapsa, præcipue in tempore legis evangelicæ. Nam licet nunc ex parte nostra sit major indignitas, ex parte Christi data est nobis efficacior causa gratiæ. Quia vel in statu innocentiæ merita ejus non fuissent, vel saltem non essent per passionem et mortem illius, propter quem maxime voluit Deus divitias gratiæ suæ in homines effundere, ut optime considerat, et ex Scripturis, ac Patribus deducit Pererius, in d. l. 5, disp. de Gratia status innoc., quæst. ult., maxime vero id declarat Augustinus, libro de Corrept. et grat., c. 11, ubi de Adam ait, *habuisse quidem gratiam, sed disparem,* quia non indiguit sanguine Christi, sicut nos indigemus, nec illi necessaria fuit illa gratia, qua nos contra concupiscentias carnis pugnamus. *Proinde* (inquit) *etsi non interim latiori nunc, verumtamen potentiori gratia indigemus.* De qua potentiori gratia dicit inferius, dari nobis in secundo Adam : eamque majorem et efficaciorem appellat. Unde etiam dixit Bernardus, *in*

sermone: Signum magnum, etc. *Prudentissimus et clementissimus artifex quod quassatum fuerat, non confregit, sed utilius omnino refecit.* Igitur ex parte Dei et Christi etiam actualis, et movens gratia vel est copiosior in hoc statu, vel certe non minor.

15. *Item considerando illum ex parte hominis cooperantis.*—Denique licet ex parte hominis sint nunc majora impedimenta, quæ motionem gratiæ cassam reddere possint, et inde fieri aliquando valeat, ut opera non procedant ex tam efficaci actuali gratia : nihilominus tanta est gratiæ redemptricis efficacitas, ut hæc etiam impedimenta vincat et superet. Ut enim ait Augustinus supra: *Per hanc gratiam fit, ut homo velit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluptatem contrariam concupiscentem, voluntate spiritus vincat.* Ergo ex influxu gratiæ et caritatis non sunt minus efficacia ad meritum opera justorum in statu naturæ lapsæ, quam innocentiæ, et declaratur. Nam actualis influxus gratiæ datur homini, vel medio auxilio præveniente vel cooperante. Prius ex beneplacito Dei distribuitur, quia non pendet ex libera hominis cooperatione, nec ex prævia dispositione, generatim loquendo, sed in eo sola gratia Dei operatur. Et hoc sine dubio est majus et efficacius in lapsa natura: imo juxta doctrinam Augustini in loco citato, in ipsomet Adamo majus fuit hoc auxilium post peccatum, quam ante illud. Ex hoc autem auxilio opportuno tempore dato provenit, ut non obstantibus obstaculis corruptæ naturæ, voluntas etiam cum auxilio concomitantis gratiæ ferventer operetur: ergo corruptio naturæ non impedit, quominus opera justorum in hoc statu ex æque magno vel majori influxu gratiæ procedant : ac subinde sint ad meritum augmenti gratiæ, et essentialis præmii efficaciora, vel saltem non inferiora.

16. Tandem confirmatur, quia propter Christum datæ sunt plures gratiæ gratis datæ in statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ darentur. ergo etiam auxilia gratiæ gratum facientis possunt esse in hoc statu copiosiora. Antecedens manifestum est, quia aliquæ gratiæ gratis datæ supponunt imperfectionem repugnantem statui innocentiæ, ut gratia sanitatum supponit ægritudinem, restitutio vitæ, aut visus, supponit earum divisionem. Hæ igitur gratiæ in illo statu non essent, licet in hoc dentur. Unde probatur consequentia ex rationis proportione: nunc enim ideo plures ex illis gratiis dantur, quia hic status pluribus indiget: sed pluribus etiam et majoribus auxiliis gratiæ sacrificantis indiget: ergo verisimile est per Christi mortem dari. Igitur propter solam status conditionem non possumus dicere efficaciora fuisse futura opera status innocentiæ ad meritum præmii essentialis, quam sint in lapsa natura, saltem in præcipuo statu ejus, qui est in lege gratiæ: comparatio enim inter ea, quæ maxima sunt in utroque statu fieri debet, ut sine æquivocatione procedatur.

17. *Assertio secunda circa eamdem secundam comparationem quadripartita.—Probatur prima pars.*—Secundo assero, statum innocentiæ, licet ex aliqua parte fuerit aptior ad bona merita multiplicanda, vel majora efficienda, non tamen simpliciter: nam aliunde potest præsens status esse commodior. Unde eventus consecutus est, ad utramque partem contingens, quamvis verisimile sit plura merita, non tantum accidentalis præmii, sed etiam essentialis nunc in sanctis hominibus inveniri, quam in statu innocentiæ multiplicarentur. Declaratur, et probatur assertio per singulas partes. Et imprimis in statu innocentiæ multæ conditiones considerari possunt, ex quibus ad multiplicanda merita redderetur aptissimus. Homo enim in Paradiso ab omnibus corporis necessitatibus liber erat, et in eo sine ulla temporalium rerum sollicitudine habitare poterat: ac proinde totus ille vivendi modus esset veluti quidam status vitæ contemplativæ, qui ad merita multiplicanda aptissimus est. Præterea non possent homines in illo statu (ipso utique durante) venialiter peccare, et in eo possent facillimo negotio conservari, mortalia peccata vitando: ergo moraliter loquendo, quoties in illo statu libere agerent, mererentur, quia semper bene operarentur, et facillime possent ex fide, et per gratiæ auxilia semper operari: ergo ex his omnibus aptior fuisset ille status ad meritum, quam sit præsens.

18. *Probatur secunda pars.* — Aliunde vero status naturæ lapsæ, quamvis seclusa gratia Dei ad bene operandum et merendum coram Deo sit ineptissimus : nihilominus adjuncta Christi redemptione et gratia, multo plures habet occasiones exercendi virtutes omnes, et perficiendi actus earum, merita multiplicando. Nam in hoc statu merita fidei magis ampla, magisque ardua, saltem quoad mysteria humanitatis Christi invenitur: et quo natura laqsa ad vitanda peccata, et consequendam salutem minus est idonea, eo magis crescit spes, et plures occasiones occurrunt multiplicandi actus ejus. Actus etiam charitatis Dei licet utrique statui de se communes sint, tamen, quo in hoc

statu sunt difficiliores, eo sunt firmiores, et per occasionem, seu antiperistasim, ut sic dicam, fiunt ardentiores, et præterea plures et magnos habent effectus aliis virtutibus moralibus imperando. Quæ morales virtutes multo excellentiores actus in hoc statu habere possunt: ut fortitudinis in martyrio, patientiæ in aliis laboribus et infirmitatibus sustinendis, misericordiæ, beneficentiæ, et similibus. Et etiam hic status aptior ad exercendam et conservandam humilitatem et submissionem ad Deum: et coercendi superbiam, quæ prioris ruinæ initium fuit. Sic igitur, quamvis naturæ corruptio de se impedire, vel minuere merita videatur, nihilominus virtus gratiæ Dei inde occasionem sumpsit merita multiplicandi.

19. *Prolatur pars tertia. — Circa quartam partem unum pronuntiatum.—Alterum pronuntiatum.* — Cum ergo hi duo status tanquam excedens, et excessum in hoc negotio inter se comparentur, contingere profecto posset, ut quidam in uno, quidam vero in altero plura merita multiplicarent. Quid autem eveniret, si status innocentiæ duraret, divinæ scientiæ reservatum est: neque nobis est revelatum. Si autem conjectura uti licet, duo verisimiliora esse videntur. Unum est, in statu innocentiæ, si duraret, communem ac vulgarem hominum multitudinem plura et majora fuisse habituram merita, quam ordinarie in hominibus lapsis, communi modo viventibus inveniantur: sicut e contrario pauciores essent peccatores in statu innocentiæ, quam nunc sint, ut supra dictum est: quia omnes homines communiter majores et rariores peccandi occasiones, et plures bene operandi haberent. Aliud est, in statu naturæ lapsæ magnam justorum collectionem inveniri quæ in excellentia, multitudine et varietate meritorum superet totam hominum collectionem in statu innocentiæ futuram si duraret, in hac comparatione nullam de Christo, aut Virgine mentionem facere necesse est: tamen ut per eos ad cæteros descendamus, advertimus, quia si Christus non fuisset venturus in statu innocentiæ, nullus homo purus posset in meritis illi comparari, ut est per se motum, ob infinitam Christi dignitatem. Et ob eamdem, nullus posset merita Virginis attingere: imo licet demus, illammet fœminam futuram fuisse in illo statu, si non esset futura mater Dei, tot merita non haberet, quot illi nunc propter dignitatem matris ex peculiari privilegio fuere concessa. Si vero Christus venturus esset, etiamsi Adam non peccaret, eamdem quidem haberet multitudinem meritorum: nihilominus occasione peccati et carnis mortalis assumptæ, quodammodo illustriora fecit opera, quæ ex parte ipsorum, et non considerata infinita dignitate operantis, majoris meriti erant capacia. Idemque cum proportione de beatissima Virgine considerari potest, nam licet eamdem quantitatem meritorum in utroque statu haberet propter excellentiam divinæ maternitatis, tamen in varietate et magnitudine actuum diversarum virtutum, merita hujus status mirabiliora fuisse videntur, propter redemptionis occasionem et majorem cum filio conformitatem, ut facile consideranti patebit.

20. *Id ostenditur in Joanne Baptista, Apostolis et aliis.* — Hinc ergo de cæteris sanctis, qui propter singularem cum Christo conjunctionem et cooperationem circa hominum redemptionem, aut propter alias occultas causas divinæ voluntatis, singularem sanctæ vitæ modum, ac excellentiam acceperunt. Dicimus, in magna illorum multitudine plura et excellentiora merita inveniri, quam in toto hominum genere, Adamo non peccante, invenirentur, ut in Joanne Baptista, Apostolis, excellentibus Martyribus, multis Confessoribus, ac virginibus, qui mirabile vitæ genus, et opera virtutum stupenda fecerunt. Hic enim plane videtur esse quasi proprius et singularis effectus, non tantum Incarnationis, sed etiam passionis et redemptionis Christi. Et per hoc etiam commendatur divina bonitas et sapientia Dei, quæ non permittit mala, nisi ut occasionem operandi majora bona inde sumat. Ac denique discursus factus de pluribus occasionibus multiplicandi merita in præsenti statu hoc confirmat.

21. *Nec solum de excessu præmii accidentalis, sed etiam essentialis positum pronuntiatum verificatur.* — *Ad D. Thomam relatum in n.* 7. —Quod autem hic excessus in multiplicatione et magnitudine meritorum non tantum sit in ordine ad accidentale præmium, sed etiam quoad substantiale, ex alio principio probandum est: nimirum, quod non tantum actus a charitate eliciti, sed etiam proprii actus aliarum virtutum per se merentur gratiæ et gloriæ essentialis augmentum. Quod in tractatu de gratia, lib. 12, c. late tractatum est, habetque eamdem rationem in statu innocentiæ, et in præsenti, imo etiam in Angelis, idem in superioribus diximus. Ex hoc autem principio sequitur, quo virtutis opus fuerit in suo genere majus, seu melius, eo esse magis meritorium præmii essentialis, etiamsi cætera sint

paria ex parte gratiæ, vel influxus charitatis. Nam si propria bonitas actus confert ad essentiale meritum, major bonitas per se, ac, cæteris paribus, magis confert: quia sicut simpliciter ad simpliciter: ita magis ad magis, ut in eodem etiam loco probatum est. Hoc autem æque procedit in quantitate absoluta et respectiva operis, dummodo major moralis bonitas inde consurgat. Quia tunc ratio majoris meriti in majori bonitate morali operis proxime fundatur: et ideo parum refert, quod talis bonitatis augmentum ex absoluta vel respectiva quantitate oriatur; nam idem etiam erit, si ex aliis circumstantiis consurgat. Quid autem divus Thomas, in d. q. 95, docere voluerit, dicens, quantitati boni operis respondere præmium accidentale, explicatu difficile est: in dicta vero relectione illum, ut valui declaravi.

22. *Tertia comparatio tractatur primo de possibili. — Ejus resolutio.* — Superest tertia comparatio, quæ est de termino, seu de toto cumulo omnium meritorum hujus vitæ, an scilicet, futurus esset major in omnibus et singulis hominibus perseverantibus in statu innocentiæ, quam nunc sit, vel e converso: vel denique an esset in utroque statu æqualis. Quæ interrogatio, et de possibili fieri potest, et de facto, et in priori sensu resoluta est ex præcedenti puncto. Nam dicendum est utrumque fuisse possibile et contingens: quia non obstante conditione status, hoc pendet ex usu libertatis cum gratia Dei. Poterant ergo aliqui homines in statu innocentiæ pervenire per merita ad majorem gloriam, quam omnes homines nunc assequantur in natura lapsa: et e converso multi ex hominibus lapsis possent excellere omnes innocentes. Et ita comparando maximum ad maximum in utroque extremo, seu statu contingens utriusque status, magis contingens videtur, ut in natura integra ad excellentiorem terminum per merita perveniretur, ex parte vero gratiæ contrarium possibile fuit in natura lapsa, ut satis in superiori puncto declaratum est.

23. *Deinde de facto qaoad Christum et matrem.* — At vero loquendo de facto, res tota pendet ex prædestinatione divina; et imprimis, si Christus futurus esset et nasceretur ex matre, quamvis Adam non peccaret, quoad illas duas personas in utroque statu esset æqualitas. Quia Christus, et non habuit essentialem gloriam per merita, sed ratione suæ personæ, et ideo eamdem haberet in utroque statu: et quamvis habuisset per merita, hæc in utroque statu essent æqualia, quia essent infinita. Et eadem ratio cum proportione est de beatissima Virgine, nam licet proxime habuerit gloriam per sua merita, tamen radicaliter propter dignitatem matris singulari gratia præventa est: et ita æqualiter fuisset sanctificata et adjecta. Unde ad eumdem cumulum meritorum et gloriæ, seu gratiæ consummatæ pervenisset. Juxta positionem autem negantem Christum fuisse venturum, Adamo non peccante, consequenter dicendum quia nullius hominis merita in statu innocentiæ, pervenissent ad cumulum meritorum in aliquibus hominibus nunc inventum: quia in nullo inventa essent merita infinita, nec etiam ullus ascenderet ad cumulum gratiæ et meritorum, qui nunc in Virgine inventus est, quia in dignitate matris Dei radicatur; quæ dignitas tunc non esset, ut suppono.

24. *Item quoad alios justos.* — De cæteris vero supponere possumus, in utroque statu futuram fuisse inæqualitatem inter ipsos homines justos, et in bonis meritis usque ad viæ finem perseverantes. Quod quidem in præsenti statu de fide certum est: idem vero de statu innocentiæ credendum est. Quia licet omnes posteri Adæ in gratia æquales crearentur, quia illam acciperent sine dispositione libera, et quasi per modum naturæ: postea unusquisque suo arbitrio viveret, et ideo inæqualiter possent mereri, et de facto mererentur, quia ea, quæ contingenter eveniunt, nunquam uniformiter fiunt. Præterquam quod Deus in statu innocentiæ sua libera voluntate distribueret auxilia gratiæ suæ: et ideo non æqualiter omnibus ea tribueret, quantum credibile est, ne ex aliqua lege, aut debito, et non gratis illa tribuere videretur. Hac ergo stante inæqualitate, consequens est, ut in utroque statu quidam homines pervenirent ad finem viæ cum magna meritorum multitudine: alii cum minori, et inde (quantum conjectare possumus) oriretur mutuus excessus inter homines utriusque status: nam qui in statu innocentiæ, verbi gratia, essent summi, excederent eos, qui nunc sunt inferiores in meritis, et e converso insignes sancti, qui nunc aliquando fuere, vel futuri sunt inferiores sanctos status innocentiæ superarent. Comparando autem supremos inter se, ut videtur probabile, majora inveniri merita in aliquibus sanctis in hoc statu, quam in statu innocentiæ futura fuissent, propter abundantiorem gratiam, et majores occasiones ad insignia opera exercenda: ac denique ad difficultates superandas gratiam efficaciorem.

25. At vero e contrario comparando eos,

qui in utroque statu minima habuissent merita, certius videtur, aliquos esse nunc inferiores in meritis illis omnibus, qui in statu innocentiæ fuissent. Nam aliqui justi nunc ad finem viæ sine ullis meritis perveniunt : illi nimirum, qui ante usum rationis moriuntur : in statu autem innocentiæ nullus a statu viæ sine meritis discederet : quia tunc neque status viæ justorum morte finiretur, sicut nunc : nec translatio aliquorum fieret ante ætatem adultam, ut credibile est, sicut infra videbimus. Præterea ex his, qui nunc decedunt in adulta ætate, multi habent paucissima merita : vel quia in puerili ætate decedunt : vel quia prope mortem baptizantur : vel quia licet diu post Baptismum vivant, fere totum vitæ tempus in statu peccati existunt. In statu autem innocentiæ omnes diuturnum vitæ tempus haberent : et in illo semper merita multiplicarent. Quod de perseverantibus in innocentia intelligendum est : nam si qui forte peccarent, et ante transitum ex vita animali a peccato resurgerent possent fortasse cum paucis meritis viam finire, et cum aliquibus peccatoribus hujus temporis comparari. Quamvis ratio providentiæ futuræ cum hominibus in illo statu peccantibus, ignota nobis sit, ut in superioribus dixi.

26. *Et conferendo unumquemque secum, posito quod iidem essent in utroque statu futuri electi, sicut Adam et Eva fuerunt.* — Denique, si supponamus, eosdem numero homines, qui in statu naturæ lapsæ aliquando sunt, vel omnes, vel eorum aliquos futuros fuisse in statu innocentiæ, de singulis illorum quæri potest, an plura merita habituri essent in uno statu, quam in alio, et in quo, vel in utroque essent æqualia, licet per diversa virtutum opera fierent. Et quia saltem certum est, Adam et Evam potuisse statum innocentiæ conservare, in illis maxime habet locum interrogatio, utrum Adam, si non peccasset, plura merita habuisset, quam nunc habuit postquam ad gratiam reddit : idemque potest de Eva interrogari et de cæteris, qui in utroque statu futuri et salvandi essent. In hujusmodi ergo interrogatione duplex consideratio fieri potest : una est spectando præcise ad rerum executionem, ejusque circumstantias : alia et altior est sub divina electione, et prædestinatione res contemplando. Priori modo licet res incerta sit, eo quia sit contingens, et pendens a libero arbitrio : nihilominus apparet credibilius, plura merita habiturum fuisse Adam in statu innocentiæ, si nunquam peccasset, quam nunc de facto habuit, propter circumstantias, quas supra consideravimus, quia operationes ejus in illo semper essent bonæ, et aptæ ad meritum, et possent esse frequentiores, quia necessitates corporis illas non impedirent : et ferventiores propter carentiam fomitis, et propter animi tranquillitatem : et ex majori, seu meliori relatione charitatis, propter majorem vitæ contemplativæ assiduitatem. Alii etiam addunt tempus viæ, et aptum ad merendum futurum fuisse diuturnius, quam nunc fuerit; sed hoc incertum est, ut postea dicam.

27. At vero sub divina electione rem considerando, omnino incerta nobis est. Quia si electio hominis facta est post prævisum originale peccatum, per absolutam scientiam futurorum, nescimus, qualis futura esset, si Deus præscivisset Adam non fuisse peccaturum: nam tunc etiam potuisset Deus vel eumdem gradum gloriæ, et ad sola merita illi termino proportionata Adamum prædestinare : vel etiam posset ad majorem gloriam et pauciora merita illum præordinare, et tempus, modum et gradum, seu principia promerendi, illi fini accommodare. Facile enim id facere posset, non obstantibus aliis prærogativis status innocentiæ, ut per se consideranti patebit. Vel e contrario posset in statu naturæ lapsæ tot auxilia gratiæ multiplicare, ut omnes alias status innocentiæ commoditates superarent.

28. *Sive talis electio fieret ante prævisum originale, sive postea.* — Idemque fere procedit, etiamsi dicamus Adam fuisse electum ad certum gradum gloriæ ante præscientiam absolutam originalis peccati. Quia, ut supra tetigi, saltem supponit illa electio præscientiam conditionatam originalis peccati : et ita facile posset quis dicere, quia si Deus per illam præscivisset, Adam non fuisse peccaturum, illum ad majorem gloriam elegisset : quod sane non repugnat : tamen etiam potuisset Deus eligere illum ad tantam gloriam independenter ab omni præscientia futuri peccati, etiam conditionata : quid enim obstat ? et ita ex vi divinæ electionis incertum relinquitur, in quo statu recepisset Adam tempus, et vires gratiæ ad plura merita multiplicanda. Unde cum alia omnia media, et commoditates ad merendum divinæ prædestinationi subordinata sint, fit, ut simpliciter sit nobis ignotum, quid in prædicto eventu futurum in hac parte esset. Et quod de Adamo dictum est, in cæteris locum habet.

29. *Quid de comparatione inter utrumque statum quoad gratiam ex operato et gloriam ei*

respondentem. — Ultimo loco posset hic alia comparatio fieri in gratia, quæ hominibus nunc ex opere operato datur, et gloria, quæ illi correspondet, nimirum, an in statu innocentiæ daretur hic sanctificationis modus : et an in illo statu darentur sacramenta, vel sacrificia : et consequenter qualis futurus esset tunc Ecclesiæ status, quoad regimen, quoad sacerdotium, et similia, de quibus amplissimus posset fieri discursus. Verumtamen de rebus nobis non revelatis, ideoque incertis, vel potius ignotis sufficere visa sunt, quæ de illis attigimus in 3 t., 3 part., disp. 3.

CAPUT XII.

AN STATU INNOCENTIÆ DURANTE LONGO TEMPORE HOMINES IN ILLO PERMANERENT : ET QUOMODO AD CŒLESTEM GLORIAM TRANSFERRENTUR.

1. *Suppositiones tres quibus exponitur titulus.* — Primum omnium supponendum est, in statu innocentiæ, si duraret, hominum viam fuisse certum terminum habituram, sicut in Angelis habuit : tum quia de ratione viæ est, ut per illam ad terminum perveniatur, ac subinde, ut non sit perpetua : tum etiam, quia non erant homines semper ambulaturi per fidem, tanquam semper addiscentes, et ad cognitionem claram veritatis nunquam pervenientes. Secundo supponendum est, illam viam non fuisse per mortem finiendam, quia mors in illo statu non fuisset, ut supra l. 3, c. 14, de fide ostensum est. Hinc ergo tertio concluditur, viam illam per translationem ad statum gloriæ fuisse terminandam. Et ita docent Augustinus et omnes theologi in locis citandis.

2. *Primum dubium quot anni viæ concederentur in statu innocentiæ.—Pererii opinio.*— Hinc igitur varia oriuntur dubia de hac translatione, quæ movere cœpit Augustinus, l. 9, Gen. ad lit., c. 4, et occasionem nobis tribuit, ea operosius inquirendi. Primum est, quam esset diuturna via hominum in illo statu, id est, quot annis viverent homines in corpore animali, priusquam spiritale, vel gloriosum reciperent, et ad claram Dei visionem transferrentur. De quo dubio nihil invenio ex professo scriptum. Benedictus tamen Pereira, aliud agens, l. 5, in Gen., disp. de secunda excellentia status innocentiæ, q. 5, sic ait : *In illo statu longiorem trigecuplo vitam degissent homines, quam nunc degimus, vixissent enim* (*ut verisimile est*) *ad tria, vel quatuor annorum millia.* Hanc autem verisimilitudinem nulla auctoritate confirmat, sed hac sola conjectura, quia ante diluvium etiam in statu mortali homines fere per mille annos vivebant : ergo non interveniente peccato, per plura annorum milliaria vixissent.

3. *Rejicitur.*—Hæc vero conjectura nullam mihi verisimilitudinem facit, quia in hoc statu naturæ lapsæ diuturnas aut brevitas vitæ, quamvis primario ab illius providentia pendeat, *qui unicuique terminos vitæ constituit, qui præteriri non poterunt*, Job. 14, nihilominus ex ejusdem providentia, juxta uniuscujusque complexionem, vitæ modum, aliasque occurrentes causas brevior, vel prolixior est vitæ periodus : et ita ante diluvium vita mortalis erat diuturnior, quia natura ipsa erat robustior : et fructus terræ meliores et salubriores erant, et ob alias similes causas. At vero in statu innocentiæ duratio viæ non poterat ex hominis complexione, vel ex influxu causarum secundarum mensurari, quia quilibet homo tunc perpetuo viveret, si in innocentia perseveraret. Nam licet non omnes æqualis virtutis, vel ejusdem complexionis futuri essent : nihilominus ita fuerant a Deo causæ dispositæ, ut unius immortalitatis perpetuæ possent universi homines esse participes. Quapropter non potest certa viæ duratio ex inferioribus causis longa, aut brevis censeri, sed per solam divinam legem, ac voluntatem præfinienda foret. Unde cum de tali voluntate, nec revelationem scriptam habeamus, nec etiam traditionem, quæ per manus sanctorum Patrum ad nos pervenirint, nihil de ea re affirmare possumus, sed absolute nobis esse ignotum fateri debemus. Atque ita ingenue fatetur idem auctor, l. 3, in Gen., disp. de Ligno vitæ, in fin. Et priorem sententiam declarat de duratione, quæ tunc ex parte cibi arboris vitæ esse potuisset. At supra ostendi, illam non esse plurium annorum, sed cujuscumque temporis sine termino, et ideo neque in illo sensu opinio locum habet.

4. *Prima assertio.*—Nihilominus tamen aliqua possumus cum probabili conjectura de illo tempore viæ affirmare. Primum est, omnes homines in illo statu perventuros fuisse ad ætatem adultam, in qua uti ratione, et libere operari possent. Hoc videntur supponere D. Thomas, et omnes, qui de illo statu loquuntur. Nam D. Thomas, 1 p., q. 99, a. 2, ad 3, ait, omnes homines in illo statu perventuros fuisse ad ætatem, in qua filios generarent, quod facere non possent, nisi in ætate adulta. Idemque sentiunt reliqui. Et Scotus, in 2, d. 20, q. 2,

dicit, omnes filios Adæ in illo statu, priusquam in gratia confirmarentur, fuisse probandos, an saltem primam tentationem vincerent, Deoque obedirent : ergo supponit in omnibus rationis usum. Ratio autem est, quia naturalis conditio hominis hoc postulat : et quod nunc præmaturæ mortes accidant infantibus, est quædam pœna peccati originalis, in illo statu non esset talis pœna et naturalis perfectio suo tempore non deesset. Unde licet posset Deus sine interventu mortis aliquos infantes transferre ad statum gloriæ, subito eorum corpora, tam in quantitate, quam in qualitatibus gloriæ perficiendo : non est tamen verisimile, id fuisse facturum, quia nec ipsi naturæ, nec perfectioni illius status consentaneum est. Multo enim decentius esset, ut omnes prius per suam obedientiam probarentur et per propria merita ad statum gloriæ transferrentur. Solum potest ex ordine divinæ prædestinationis argumentum in contrarium sumi, si verum est, homines ex vi immutabilis propositi divini assumendos esse ad easdem sedes gloriæ in statu innocentiæ, quas nunc consequuntur. Sed jam diximus, hoc non esse necessarium, ut satis in capite præcedenti declaratum est.

5. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est, omnes homines in statu innocentiæ permansuros fuisse in via usque ad statum consistendi, id est, usque ad perfectum proportionati corporis augmentum, quod unusquisque sua naturali virtute consequi posset. Et primo quidem hoc fit verisimile ex ratione divinæ, ac generalis providentiæ, quia in statu beatitudinis habituri essent omnes homines corpora perfectæ magnitudinis, unusquisque juxta peculiarem virtutem, et individuam capacitatem suam : ergo non transferrentur ad statum gloriæ, donec propria actione, ac virtute naturali talia corpora sibi acquirerent. Probatur consecutio, quia id est magis consentaneum ordini divinæ providentiæ : tum, ut quæ naturali modo commode fieri possunt, ita fiant : tum etiam, ut creatura ad suæ perfectionis statum, quantum commode potest, cooperetur. Secundo fit etiam hoc magis credibile ex augmento in omnibus animæ perfectionibus, ut sunt scientia, prudentia, virtus et præsertim gratiæ, ac meritorum. Nam ordinarie non acquirunt homines perfectam scientiam et prudentiam usque ad maturam ætatem, quæ in illo statu incipere videtur : et per id tempus virtus maxime probari et gratia cum meritis multum augeri posset : ergo saltem illud tempus fuisse necessarium, vel maxime conveniens, ut saltem pro toto illo in statu innocentiæ hominum via duraret.

6. *Tertia assertio tripartita.* — Tertio addimus, incertum esse, quanto tempore remansissent homines in via postquam ad terminum augmenti, seu statum consistendi pervenirent, verisimile tamen est, nec statim, nec post annorum millia, sed intra mediocrem durationem a Deo præfiniendam, transferendos fuisse. Prima pars hujus assertionis sufficienter probata est ex dictis, quia hæc temporis definitio ex solo Dei decreto penderet, sine fundamento speciali in causis secundis, ut declaratum est. De illo autem Dei decreto revelationem non habemus. Secunda vero pars, quod non statim fieret translatio, per se videtur probabilis, quia tempus aliquod viæ concedi debuit in statu maxime perfecto secundum naturam ad perfectissima opera virtutis, ac meriti exercenda. Et hoc videtur significasse Augustinus, libr. 9 Genes. ad lit., capitul. 6, dicens : *Potuerunt homines, genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, hinc ad meliora transferri, non per mortem, sed per aliquam commutationem.* Ubi illa tantum verba considero, *perfectaque humani officii justitia.* Nam hoc officium, ut humano modo expleatur, tempus aliquod requirit et in virili, ac perfecta ætate perfectius consummatur : Et inde suadetur tertia pars, nimirum, non fuisse futurum tempus illud multorum millium annorum, quia neque ad perfecte obeundum viatoris officium, tanta mora erat necessaria, neque in favorem vel utilitatem hominum cederet tanta cœlestis beatitudinis dilatio, cum carentia divinæ visionis, aliarumque perfectionum, quæ ad illam consequentur.

7. *Objectio solvitur.*—Dicitur fortasse illam viæ diuturnitatem ad meritorum, et gloriæ augmentum potuisse conferre. Respondemus autem, hoc modo posse in infinitum procedi, quia post quamcumque dilationem, et numerum annorum millium, poterunt augeri merita, si tempus viæ augeatur, et in Angelis etiam differenda fuisset præmii collatio, ut meritum augeretur : necesse est ergo dicere, Deum definire durationem viæ unicuique personæ vel naturæ, quæ et conditioni, et statui illius accommodata sit, et ad acquirendum viæ terminum, ad quem talis creatura destinata est, sufficiat. Unde quia intentio finis est prior, et quasi regula electionis mediorum, hoc etiam, modo nostro intelligendi, in Deo locum habet. Ideoque juxta gradum gloriæ, ad quem unumquemque prædestinatorum elegit, con-

cedit etiam tempus ad illud merendum sufficiens : sed hujus temporis plenitudo non annorum numero computatur, sed divinæ gratiæ abundantia, cujus uberioribus auxiliis fit ut justus *brevi consummatus expleat tempora multa*. Atque hoc modo Angeli brevissima mora ad excelsum beatitudinis locum pervenerunt. Idem ergo cum proportione haberent homines in statu innocentiæ, intra mediocre tempus ætatis perfectæ : quantum vero illud fuisset, Deus scit.

8. *Consectarium de fine humanarum generationum si status innocentiæ duraret.*— Unde colligimus, non minus esse incertum tempus viæ in toto genere humano, id est, quamdiu durarent hominum generationes a prima, usque ad ultimam, in statu innocentiæ, si duraret. Quamvis enim sit certum tempus viæ totius humani generis non minus tunc, quam nunc in lapsa natura, habiturum fuisse terminum : quia numerus prædestinatorum in quolibet statu fuisset certus, ac definitus: ac subinde illo completo cessarent generationes : nihilominus ignotum nobis est, intra quot annos ille numerus compleretur. Nam si de statu præsenti hoc nescimus, quanto magis de illo a sensibus nostris magis remoto, id ignorabimus. Possumus autem verisimiliter conjectare hoc tempus viæ totius humani generis non fuisse futurum diuturnius in statu innocentiæ, quam nunc futurum sit. Cur enim numerus prædestinatorum tardius, aut morosius impleretur in hominibus innocentibus, quam in peccatoribus? Atque hinc etiam conjecturam sumimus in unoquoque prædestinato fuisse complenda merita termino suæ electionis adæquata, durante statu innocentiæ, in tempore forte breviore, quam nunc pro æquali termino compleantur : quia perfectio illius status ad multiplicanda et perficienda merita magis juvaret : ergo non solum esset tempus illud plurium annorum millium, verum fortasse millenarium non attingeret, vel centenarium non excederet.

9. *Secundum dubium an in statu innocentiæ tempus viæ esset æquale in omnibus hominibus.* — Potest vero secundo interrogari, an in illo statu tempus viæ in omnibus hominibus esset æquale : sicut in omnibus Angelis æqualis fuit viæ mora? Nunc enim, quia via hominum morte finitur, et mors non eodem tempore ætatis hominibus contingit, secundum communem naturæ cursum quem in hoc Deus servare voluit : via etiam hominis in hoc statu æqualis non est. At vero in statu innocentiæ non posset esse inæqualis ex parte hominum, vel causarum naturalium, ut dixi. Et ideo, neque ex parte Dei credendum est, futuram fuisse inæqualem. Nam in hoc videntur homines in eo statu Angelis, quoad rationis similitudinem, comparari. Unde non obstat quod non omnes homines tunc essent ad æqualem gloriam prædestinati, quia etiam Angeli non fuerunt æqualem gloriam consecuti, sed in eadem mora, quidam plus aliis meruerunt, et majori gratia præventi sunt, quod etiam in hominibus fieri potuisset.

10. *Resolutio dubii.* — Sed quanquam fuerit possibile et probabile sit, ita futurum fuisse, nihilominus dico, non esse certum, quia fieri potuit, ut, verbi gratia, ex duobus hominibus ad æqualem gloriam prædestinatis, unus remissior esset in merendo, quam alius, ex quo necessario fieret, ut qui ferventius operaretur, breviori tempore suam vitam finiret, quam alius : et ad hunc modum potest de cæteris cogitari. Unde in hoc invenitur differentia inter naturam angelicam et humanam : tum quia Angelis data est gratia uniformiter difformis secundum capacitatem naturalium, quod in hominibus non servatur : nec in statu innocentiæ servaretur. Est enim eadem ratio. Item omnes Angeli subito operantur secundum totum suum conatum : et ideo omnes in eadem mora negotium suum expleverunt : unusquisque juxta capacitatem suam. At vero homines cum majori mutabilitate et varietate operantur : et ideo quidam velocius, alii tardius iter peragunt, etiam in ordine ad æqualem terminum. Pendet ergo hæc res tota ex modo divinæ prædestinationis hominum : et ex varia gratiarum distributione, quia tunc etiam Spiritus sanctus faceret , prout vellet. Et ideo incertum est, qualis esset distributio (ut sic dicam) durationis viæ in ætate perfecta : et an esset inæqualis, vel eadem in omnibus.

11. *Tertium dubium an alii ante alios in statu innocentiæ transferrentur in gloria nec ne ?* — Unde interrogari tertio potest, an omnes homines tunc essent simul transferendi ad statum gloriæ : vel per decessiones et successiones; ita ut unusquisque suo tempore impleto ad gloriam transferretur. In quo puncto Moses Barcepha, 1 p., de Parad., c. 24, sentit, omnes simul fuisse transferendos. At vero Augustinus supra docet plane, hunc transitum hominum ab statu viæ ad statum Patriæ, non simul, sed successive fuisse complendum. Quod sine dubio est longe verisimillimum. Primo quidem, quia satis probabile est tempus viæ

in omnibus hominibus, vel saltem ordinarie fuisse futurum æquale : sed non inciperent omnes simul esse viatores, sed per successiones generationum, ut constat : ergo neque simul viam finirent, sed cum proportionali successione. Et præterea licet demus, viam non fuisse futuram æqualis durationis in omnibus : nihilominus non est credibile, omnes homines, qui per innumeras generationes successive inciperent, simul in eodem statu fuisse permansuros in hoc inferiori mundo cum corporibus animalibus, cibo et potu indigentibus, et consequenter etiam generationi vacantibus. Sic enim vix capere posset terra omnes homines simul in ea existentes : nam infinita (ut sic dicam) esset hominum multiplicatio et (ut supra dicebamus) sine causa detinerentur homines tanto tempore ab ingressu patriæ : ut, verbi gratia, Adam a principio creationis, usque ad ultimam hominis generationem; quod plane incredibile est : et eadem ratio est cum proportione de reliquis. Merito ergo Augustinus tanquam certum statuit, homines non simul, sed per successiones fuisse ab statu viæ transferendos.

12. *Dubitat Augustinus an translatio illa prius fieret ad statum inferiorem glorioso unde præcedens resolutio evertitur.* — Dubitat autem Augustinus, an essent immediate transferendi ad statum gloriæ in corpore et animo, vel ad statum medium inter illum, quem habebant, et gloriosum. Et rem dubiam relinquere videtur : nam, quod transferri potuerint immediate ad gloriam, tanquam manifestum relinquit. Quod vero etiam potuerit transferri prius ad statum medium, exemplis Eliæ et Enoch, persuadere conatur. Unde si transitus ille immediate futurus erat ad gloriam, clarum est, non simul, sed successive homines tam corpore, quam animo glorificandos fuisse. Quia via omnium non simul, sed successive terminanda erat, ut ostendimus. Ergo si terminus extrinsecus viæ, et immediatus erat gloria, ut supponitur : assumptio omnium ad statum gloriæ non erat simul, sed cum successione futura. *Si tamen* (inquit) *gloriam illam dari non oportebat nisi omnibus simul in sæculi fine,* necesse est dicere, successive transferendos fuisse homines ad statum inferiorem illo, quem habebunt in gloria : et illo meliorem, quem in statu innocentiæ habebant. Quod autem oportuerit statum gloriæ simul omnibus dari, suaderi potest, tum exemplo Angelorum, tum etiam exemplo futuræ resurrectionis, et consummatæ glorificationis omnium hominum electorum. Tum etiam, quia etiam in illo statu debuisset præcedere universale judicium omnium hominum, ante electorum consummationem.

13. *Prima assertio circa hoc Augustini dubium.* — Nihilominus tamen asserendum videtur, homines in statu innocentiæ viam, et meritum consummantes, immediate ad statum essentialis beatitudinis transferendos fuisse. Ita videntur supponere communiter Scholastici. Et Patres antiquos allegando, recte docet Moses Barcepha, 1 p., de Paradis., c. 22. Et probatur, quia omnes, qui cum merito gloriæ ad terminum viæ perveniunt, statim recipiunt præmium, nisi per aliquam culpam, vel reatum ab illa relictum, impediantur: sed homines in eo statu pervenientes ad finem viæ in statu gratiæ, haberent merita gloriæ, et nullum haberent impedimentum : ergo statim illam reciperent. Major inductione probari potest in Angelis, et in animabus justis, et puris ab omni culpæ reatu, post Christi mortem ab hac vita transeuntibus. Imo etiam in omnibus aliis justis, quia si aliqui retardantur ab ingressu gloriæ, semper est propter aliquod impedimentum ex peccato originali, vel personali proveniens, ut ex tractatu de Beatitudine et de Incarnatione manifestum est. Ratio etiam id suadet : quia beatitudo debetur tanquam merces laboris, et ideo ratio justitiæ obligat, ut non differatur mercedis solutio, quando ex parte merentis non est impedimentum : præsertim cum talis dilatio magnum sit nocumentum, et ex se non possit animam non affligere et contristare. Denique Deus pronior est ad præmium conferendum, quam pœnam, sed non differt punire in peccato morientem : ergo nec præmium conferre.

14. *Limitationes variæ circa positam assertionem.* — Altera vero propositio assumpta, scilicet ex parte hominum non fuisse tunc futurum impedimentum gloriæ : clara est ex dictis. Quia in illo statu innocentiæ non essent peccata venialia, ut supra dictum est : multoque minus essent originale, vel mortale : alias innocentia non duraret : ergo nullum esset impedimentum : quia in termino viæ sola culpa, vel aliquid ab illa relictum potest gloriam impedire. Unde potest assertio confirmari, quia ille status medius inter innocentiam et gloriam, non esset status alicujus purgatorii : quia illi homines nulla purgatione indigerent : alius autem nec facile cogitari, nec aliqua ejus ratio, vel utilitas inveniri potest; ut paulo post explicabimus ; ergo frustra talis status

confingerentur. Non omittam autem obiter advertere, hoc maxime procedere in hominibus, qui in illo statu perpetuam innocentiam sine interruptione servassent. Nam si aliquis forte mortaliter peccaret, et illius remissionem non obtineret, ille (ut probabilius est) per mortem vitam finiret; et ad terminum damnationis statim perveniret, saltem quoad animam : cui postea corpus in eadem damnatione jungeretur, tempore a Deo præscribendo. Si autem sic peccans a peccato resurgeret cum plena satisfactione, et remissione peccatorum, tunc eadem esset ratio de illo, quæ de cæteris innocentibus, quia jam nullum haberet impedimentum : et verisimilius est, illum fuisse ad statum originalis justitiæ restituendum ; ac subinde sine interventu mortis fuisse ad statum gloriæ immediate transferendum. Si autem remissionem culpæ mortalis obtineret, manente reatu aliquo pœnæ temporalis : et in illo ad terminum viæ perveniret, indigeret sine dubio purgatione : et ideo non transferretur immediate ad gloriam, et fortasse mortem non evaderet, et gloriam corporis usque ad finem sæculi non obtineret. Nos autem (ut dixi) de servantibus statum innocentiæ loquimur.

15. *Secunda assertio circa idem Augustini dubium. — Primum consectarium contra statum illum glorioso inferiorem. — Ad exemplum Eliæ et Enoch, in n.* 12. — Unde addimus secundo, illum transitum fuisse futurum immediate ad statum gloriæ, non solum animarum, sed etiam corporum. Probatur primo ratione jam facta, quia totum illud præmium debetur meritis, et nullum impedimentum gloriæ corporis, magis, quam animæ haberent. Secundo quia quando anima est corpori unita, ex gloria animæ quasi naturaliter redundat gloria in corpus, nec potest sine miraculo detineri : nullum autem est fundamentum ad fingendum tale miraculum generale : et in detrimentum innocentum, sive aliorum utilitate. Et hinc colligimus primo, non posse commode intelligi statum illum medium : non quia sit absolute impossibilis, sed quia non est consentaneus divinæ providentiæ. Posset enim cogitari status medius ex parte corporum tantum, ut si anima transferretur ad gloriam, et non corpus. Et hoc esset miraculosum, sine utilitate, ut dixi, vel esset cum totali carentia gloriæ animæ et corporis : et sic etiam esset infructuosus : et in terra vix posset felicior status, quam innocentiæ, et Paradisi terrestris cogitari : nec est verisimile, homines nondum beatos supra cœlos elevandos fuisse. Et ideo non est similis ratio de Elia et Enoch, quia et illi in aliqua terræ regione habitant (ut creditur) et nondum consummarunt merita sua. Nam licet nunc non mereantur, ut est probabilius, expectant tempus, in quo sua merita consumment secundum ordinem divinæ providentiæ : secus vero esset de hominibus in statu innocentiæ, ut constat.

16. *Secundum consectarium de successiva adoptione gloriæ in statu innocentiæ et satisfit triplici suasioni in fine numeri secundi.* — Unde tandem concluditur homines in statu innocentiæ non simul, sed successive fuisse transferendos ad statum gloriæ, tam animæ, quam corporis, quia viæ singulorum successive finirentur, et unusquisque in termino suæ viæ integrum præmium reciperet. Neque oportet, ut in hoc essent Angelis similes, quia via Angelorum, sicut in omnibus simul incepit, ita etiam simul terminata est. Nec est etiam similis ratio de hominibus lapsis, quia horum via per mortem finitur, et corpus separatum ab anima est incapax gloriæ, donec resurgat : et hanc incapacitatem per peccatum meruerunt, et non tollitur, nisi secundum ordinem a Deo præscriptum, qui universalem resurrectionem voluit usque ad finem mundi reservari. Homines autem innocentes non indiguissent resurrectione. Et si forte futurum tunc esset universale judicium, non aliter homines in eo judicarentur, quam nunc Angeli judicabuntur.

FINIS LIBRI QUINTI DE STATU QUEM HABUISSENT HOMINES IN HOC MUNDO, SI PRIMI PARENTES NON PECCASSENT.

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN HOC TRACTATU PER OCCASIONEM EXPLICANTUR.

INDEX RERUM.

A

ADAM.

INSULA.

JUSTITIA ORIGINALIS.

L

LIGNUM VITÆ.

FINIS.

TRACTATUS TERTIUS.

DE ANIMA.

TRACTATUS TERTIUS.

DE ANIMA.

PROOEMIUM.

1. *Præsentis tractatus introductio, et consecutio ad præcedentem.*— Præsentem tractatum tum ad complementum posterioris partis summæ Theologicæ, in qua versamur : tum etiam ad quamdam reliquæ Theologiæ, quæ de ipso Deo, ut fine ultimo disserit, inchoationem, seu præparationem, non modo utilem, sed etiam necessariam judicavimus. Etenim post absolutam Dei, ut Unus et Trinus est, cognitionem, in priori parte traditam, ejusdem notitiam, ut auctor et gubernator est rerum omnium, in posteriori parte, quam a tractatione de Angelis inchoavimus, tradere proposuimus. Et quoniam ejus omnipotentia, sapientia et majestas in invisibili et visibili mundo, hoc est, Angelis, et sex dierum operibus maxime elucet, ideo in duobus proxime præcedentibus tractatibus de illis disputavimus. Quapropter ad consummandum hoc bipartitum opus, quod de Deo in se spectato, et ut effectore creaturarum agit, operæ pretium est, ut de homine, qui utrumque mundum summatim continet, quatenus ex corpore et animo constat, omnesque rerum gradus in se complectitur, disseramus. Nam licet in superiori tractatu nonnulla de primi hominis creatione, et statu dixerimus : ibi tamen non tam hominis naturam, facultates et operationes, quam sacram de creatione hominis historiam explicuimus : ideoque optime in hunc locum cadit naturæ nostræ accuratior contemplatio. Ita enim fiet, ut nos ipsos clarius, ac penitus cognoscendo, Deum etiam ipsum melius assequamur : facilius enim, et perfectius ex nobis ipsis, quam ex aliis ejus effectibus ad ipsius intelligentiam provehimur.

2. *Nostræ animæ cognitio accommodatius quam Angelorum nos ducit ad cognitionem Dei.* — Etenim licet angelica natura perfectior, quam humana sit, ac proinde suapte conditione Deum magis referat, ac repræsentet : nihilominus ab homine in hac vita difficilius, et tenuis cognoscitur : nam ipsos etiam Angelos per quamdam cum mente nostra similitudinem, vel analogiam investigamus et attingimus : ideoque humana mens excellentiam et virtutem suam attentius considerando, et imperfectiones, quas in se conspicit, removendo, ad divinam naturam, ejusque perfectiones contemplandas magis provehitur et assurgit. Quamvis autem homo ex corpore et anima constet, ac proinde utriusque partis cognitio ad totum hominem cognoscendum necessaria videatur, præsertim quia nec materia sine forma, nec forma sine materia, teste Aristotele 2 Physicorum, cap. 2, exacte cognosci potest, nihilominus de sola hominis anima tractatum hunc inscribimus, non quia corporis cognitio omnino negligenda sit, sed ut significemus, intentionem nostram in animam ipsam per se, et (ut ita dicam) directe dirigi, de corpore vero illa tantum delibanda esse, quæ ad cognitionem animæ, et facultatem ejus, quæ corpore ad functiones suas, ut organo utuntur, fuerit necessarium, et ob causam similem (ut Augustinus alias dixit, libro de Quantit.

Animæ, capit. 33). *Amputabo lectori latissimam quamdam, et infinitam expectationem, ne me de omni anima dicturum putet, sed de sola humana, quam solam curare debemus, si nobismetipsis curæ sumus.* Ita enim nos de anima tantum rationali tractare proponimus ; quia propria hominis excellentia in mente posita est; per illam enim ad imaginem Dei factus est, et felicitas æternæ ac liberarum, moraliumque actionum capax existit. Nihilominus tamen alios animarum gradus non omnino omittemus, quia in una rationali anima cæteri virtute continentur, et ex conjunctione ad intellectualem gradum singularem perfectionem participant, et secundum suas operationes, et effectus, etiamsi in se, vel in corpore insint, vel per illud exerceantur, intellectui ministrant, liberamque voluntatem mirum in modum adjuvant, vel impediunt.

3. *Utilitas, et necessitas hujus doctrinæ pro tractatu de fine hominis, actibusque moralibus.* — Ex quo facile intelligi potest alterum, quod in principio posui, nimirum tractatum hunc veluti introductionem quamdam esse ad alteram Theologiæ partem, quam, Deo bene juvante, et vitam concedente, post istam complebimus. In illa enim de ultimo fine, ac beatitudine hominis, ac subinde de virtutibus, et vitiis, ac moralibus actibus, quibus vel comparatur beatitudo, vel amittitur, dicturi sumus. Est autem anima horum omnium principium, ac fundamentum, et quamdiu corpori conjuncta est, non solum a sensibus in intelligendo pendet, sed etiam in volendo, et operando ab effectibus appetitus, et a corporalibus motibus, seu passionibus, quæ ab illis in corpore excitantur, vehementer ducitur, et quodammodo trahitur. Hanc igitur ob causam necessarium est, eum qui de moribus disceptare voluerit doctrinam de anima perspectam habere, ut Aristoteles tradidit in Ethicis, lib. 1, cap. 13, et lib. 2, cap. 6, etc., lib. 1, Magn. mor., c. 4. Qui etiam lib. illo 1 Ethic., cap. ultimo dixit, quod sicut medicus, qui remedia corpori curando adhibere cupit, ut suo munere recte fungatur, prius in cognitione corporis multam operam ponit ; ita potiori ratione, qui de moribus doctrinam traditurus est, ea quæ ad scientiam de anima spectant, habere perspecta curare debet.

4. *Differenter philosophus ac Theologus de anima tractant, sicut et de angelis.*— Etenim dicet aliquis, quamvis moralis doctrina scientiam animæ requirat, non propterea expedire, aut conveniens esse, ut Theologus in ea tradenda, vel addiscenda immoretur, cum ex naturali philosophia supponenda sit. Respondemus negando assumptionem, quia Philosophi etiam morales de humana facultate, voluntariis actibus, virtutibus ac vitiis doctrinam tradunt, et nihilominus sacra Theologia sub altiori ratione, et per divina principia eamdem moralem materiam contemplatur. Ut igitur in ordine suo completa, et integra sit, non tantum naturalem animæ cognitionem aliunde sumit, vel supponit, sed etiam ipsammet, sub divino lumine, et principiis revelatis, excellentiorem et pleniorem animæ cognitionem investigare, ac tradere necessarium est. Quod potest ex his, quæ in superioribus de Angelis diximus, satis apte declarari. Nam licet naturalis Theologia, seu Metaphysica intelligentias speculetur : nihilominus supernaturalis Theologia ex suis divinis principiis pleniorem, ac certiorem doctrinam, de natura et proprietatibus earumdem substantiarum separatarum tradit. Idem ergo in cognitione animæ humanæ observari debet. Quapropter eamdem fere methodum, quam explicando naturam Angelorum in priori parte illius tractatus, observabimus. Nam posterior pars illius doctrinæ, quæ est de gratia et gloria culpa et pœna Angelorum, in præsenti de Anima consideratione locum non habet; quoniam partes omnes Theologiæ, quæ post istam sequuntur, in illo munere versantur.

5. *Partitio præsentis tractatus.*—Igitur præsentem tractatum in sex libros dividimus. Primus animæ naturam, seu essentiam, ejusque attributa substantialia declarabit;

quatuor vero subsequentes de facultatibus animæ disserent, eritque in ordine Secundus de potentiis animæ in communi, et primo de vegetativis ; harum enim doctrinam neque D. Thomæ, in sua Summa præterivit, nec parum theologo deservit ad rimandas appetitus humani passiones. Tertius de potentiis sensitivis. Quartus de intellectiva. Quintus de appetitivis facultatibus, quibus loco motiva cohæret. Sextus de statu animæ separatæ, illius enim consideratio valde theologica est, multumque naturalem scientiam transcendit; et in hac scientia commodiorem locum non habet, et per quemdam proportionem ad ea, quæ de Angelis diximus, facile poterit in præsenti expediri.



ELENCHUS CAPITUM LIBRI PRIMI

DE SUBSTANTIA, ESSENTIA ET INFORMATIONE ANIMÆ RATIONALIS.

LIBER PRIMUS.

DE SUBSTANTIA, ESSENTIA

ET INFORMATIONE ANIMÆ RATIONALIS.

Quid nomine animæ rationalis explicatur.— Priusquam tractemus, quid in re ipsa Anima sit, quid nomine Animæ rationalis intelligatur explicare oportet, ut simul quæstionis resolutionem, *an sit anima,* tanquam per se notum supponere possimus. Igitur nomine animæ rationalis proprie significamus principium illud intelligendi et discurrendi, quod in nobis experimur. Abstrahendo enim nunc a modo, quo tale principium nostrum corpus afficit, vel informat : evidens nobis est, intra nos ipsos aliquid indivisibile esse, quod est principium intelligendi et volendi, quidquid illud sit. Nam videmus in corpore mortuo totam hanc corporis molem manere, et principium intelligendi ab illo recedere, quod esse non posset, nisi principium illud aliquid esset distinctum a corpore, et intra corpus ipsum existens. Quo argumento etiam in animalibus evidens fit, esse in ipsis aliquid distinctum a mole corporis, quod ipsis est sentiendi principium quod animam sentientem appellamus. Idemque est evidens de homine : licet non sit evidens an in homine idem sit principium intelligendi et sentiendi, quod postea videbimus. Nunc autem supponimus, illud quod in nobis est intelligendi principium, nomine animæ rationalis significari : et ita manet perfunctorie explicata illius nominis ratio. Relinquitur etiam ut experientia evidenti notum, animam rationalem esse. Quamvis non sit ita notum, qualis modus, vel ratio animæ in illam conveniat : hoc enim ad *quid rei* intelligentiam pertinet. His ergo suppositis, quæstio : *Quid anima rationalis sit,* diligentius tractanda est, quoniam basis est et fundamentum, in suo genere, totius catholicæ fidei, ac subinde totius theologiæ : imo etiam totius vitæ Christianæ: Quia nemo potest temporalem vitam probe instituere, nisi qui æternam cognoverit : qui autem se habere immortalem animam sibi persuaserit, facile intelliget ea bona, quæ æterna sunt, omni studio esse quærenda. Non potest autem æternitas animæ cognosci, nisi prius, quid sit anima ipsa, intelligatur : et ideo essentiam animæ explicando, plura ejus attributa, quæ vel ab illa non distinguuntur, vel solum per negationes quasdam substantiam ejus nobis declarant, explicabimus.

CAPUT I.

UTRUM ANIMA SIT FORMA, SEU ACTUS PRIMUS SUBSTANTIALIS.

1. *Duplex animæ definitio adducitur ex Aristotele.*—Quoniam præter rationalem animam, alii sunt animarum gradus : non possumus, quid sit rationalis anima exponere : nisi prius genericam animæ rationem et essentiam explicemus. Quam rem tractavit Aristoteles, lib. 2, de Anima, cap. 1 et 2, ubi duas animæ definitiones tradidit : una est, *Anima est actus primus substantialis corporis physice organici potentia vitam habentis.* Alia est, *Anima est id, quo vivimus, sentimus, loco movemur et intelligimus.* De quibus definitionibus et de ostensione, seu demonstratione unius per aliam, quam etiam Aristoteles, in dict. cap. 2, tradit, expositores ibi, et alii philosophi multa disputant : sed quæ huic loco necessaria sunt breviter possunt expediri. Circa priorem ergo definitionem duo explicanda sunt. Primum, an recte constituatur anima sub genere substantialis formæ. Secundum, an recte per corpus organicum differentia ejus constitutiva explicetur.

2. *Suppositio prima pro titulo capitis.*— Ut prius illud declaremus, supponimus imprimis ex 1 Physic., ex dictis in 1 tom. Metaphysicæ, disput. 15, sect. 1. Omnes substantias corporeas ex duabus partibus essentialibus con-

stare, materia scilicet et forma: quarum prior, potentia est, posterior vero est actus ejus: quia materia de se indifferens est ad varias formas, et per unamquamque formam definitur, ac determinatur ad existendum in tali supposito, seu completa natura.

3. *Suppositio secunda.— Suppositio tertia.* —Deinde suppono inter substantias corporeas quasdam esse viventes, alias non viventes: quæ divisio communi sensu, quasi per se nota, recepta est, ex his, quæ sensibus patent. Quamvis in assignanda primaria differentia inter viventia et non viventia, aliqua sit controversia: sed illam in capite quarto expediemus; quia in infimo gradu viventium, qui est vegetabilium, versatur. Nunc autem ab illa controversia abstrahendo, ex communi philosophorum etiam doctrina, imo ex omnium hominum sensu, supponimus substantias corporeas viventes a non viventibus in hoc distingui, quod non viventes per se loquendo, et ex suæ naturæ institutione, nec ab intrinseco seipsas movent, nec ad complementum suæ perfectionis acquirendum in seipsis operantur: viventia vero sunt, quæ hanc vim se movendi, ac perficiendi ab intrinseco habent. Quod enim inter substantias corporeas, quædam habeant hanc vim se movendi, ac perficiendi, experimento constat in plantis, animalibus et hominibus: quod autem aliæ hac virtute careant, in omnibus inferioribus corporibus notum est. Ex his autem distinctis operandi modis differentiam in gradibus substantialibus talium rerum colligimus, quæ differentia per nomina viventium, et non viventium significata est. Quæ doctrina sumpta est ex Platone in *Phœdone*, et Aristoteles 8 Physic., et lib. 1, de Anima, cap. 2, et lib. 2, cap. 1, et aliis locis paulo post referendis, et ex D. Thoma, 1 part., quæst. 18. Cum autem hæc viventia corpora non sint simplicia, sed ex materia et forma constent, certum est, dictam differentiam non a materia prima, quæ communis est omnibus, sed a forma provenire, quia forma, ut diximus, est actus determinans materiam, et principium operationis totius compositi, ut in eodem loco metaphysice ostensum est. Habent ergo corpora viventia proprium ac peculiarem modum formæ substantialis alterius rationis, et ordinis a forma corporis non viventis.

4. *Suppositio quarta.— Concluditur jam animam esse formam substantialem, seu actum primum materiæ.* — Denique supponimus ex usu vocis, et communi etiam consensu, nomine animæ significatam esse illam formam substantialem, quæ vivens corporeum constituit et componit. Loquimur autem semper de corporalibus viventibus, quia sunt alia viventia, quæ sunt spirituales substantiæ, de quibus nunc non est sermo, quia non habent formam informantem: cum nec materiam habeant, ut de Angelis supra diximus, et in Deo excellentiori modo invenitur. Anima ergo in reipsa nihil aliud est, quam substantialis forma constituens formaliter substantiam corpoream viventem, seu in aliquo gradu vitæ. Quod non eget alia probatione: nisi quia talis forma datur in rebus, ut declaratum est, et tale nomen ad illam significandam impositum est, ut patet ex usu. Unde talia viventia corpora animata vocamus, et quando talem formam amittunt, mortua vocantur et omnia, quæ non vivunt, appellantur inanimata tanquam anima carentia. Ex quibus tandem constat merito Aristotelem in definitione animæ posuisse, quod sit actus primus substantialis. Nam omnis forma est actus, vel per positivam habitudinem ad materiam, quia ipsam determinat et quasi replet, vel per negationem potentiæ, utique receptivæ et substantialis: forma enim non habet hanc potentialitatem, et ita potest dici actus, ut a tali potentia distinguitur: vel etiam quia est tantum actus, et non constat ex potentia et actu, sicut ipsum compositum.

5. *Actum esse primum dupliciter intelligi potest.*—Quod autem additur, animam esse actum primum, duobus modis potest intelligi. Prior est, ut actus primus distinguatur a secundo, qui est operatio, quem sensum indicat Aristoteles, dum animam comparat scientiæ et somno, distinguens illam a vigilia et contemplatione: et ideo communiter ita intelligitur. Quia vero talis actus primus potest esse duplex, vel etiam triplex, ut est forma, potentia et habitus: ideo per antonomasiam dici potest actus primus ille, qui nullum priorem supponit, et ab omni actu quasi intermedio inter illum primum et ultimum, qui per antonomasiam dicitur actus secundus, distinguitur. Et hic sensus in re quidem verus est: nam isto modo anima est actus primus: quia anima, et omnis forma substantialis est actus primus, id est, principalis et radicalis (ut sic dicam) respectu cujuscumque alterius principii, quod ad operationem tanquam actus primus comparatur. Hoc tamen magis explicatur per aliam particulam, in qua anima actus primus substantialis esse dicitur. Hæc autem omnia solum explicant genus animæ: nam communia sunt omni formæ substantiali. Unde per-

inde est, ac si diceretur, anima est forma substantialis.

6. *Objectio prima contra dicta in n. 4 et 5.* —Circa hanc vero partem duplex occurrit objectio. Prior est, quia multi philosophi senserunt, animam non esse substantiam, sed accidens, vel accidentium harmoniam, seu temperamentum. Ita refert ex Epicuro et aliis Plutarchus, lib. 4, de Placit., cap. 3, et docuit Galenus, libr. de locis Affect., cap. 6. Ita enim refert ejus sententiam D. Thomas, in quæst. disput. de Anima, a. 1, et lib. 2, cont. Gent., cap. 63, quamvis idem Galenus in aliis locis varius sit. Et in eadem sententia fuerunt aliqui doctissimi medici, et antiqui hæretici : ut refert Theodoretus, in Epitome divin. decret., cap. de homine. Fundamentum est, quia ex temperamento, et usu rationis pendet et vita, et mors viventis, et ab eodem in nobis diversi mores proveniunt : ergo anima nihil est præter qualitatum temperamentum : ac subinde est accidens.

7. *Objectio secunda ex Platone et aliis philosophis.*—Altera ratio dubitandi est, quia Plato, et nonnulli alii antiqui philosophi censuerunt animam non esse formam informantem, sed assistentem : et anima assistens non est forma substantialis, sed extrinsecus motor, et quasi auriga, ut Aristoteles loquitur de anima cœli, in lib. 2, de Cœlo, cap. 2 et 12, ubi animam appellat intelligentiam, licet non informantem, sed assistentem illam ponat. Et similiter, d. lib. 2, de Anima, cap. in fine, huic sententiæ favet : quatenus ait ex dicta definitione nondum constare, utrum anima sit vera forma, vel tanquam auriga : in quo significat, actum primum in illa definitione non sumi pro actu informante, sed vel pro actu movendi, vel abstrahendo ab informante, vel assistente. Et ratione potest hoc suaderi : quoniam anima, ut sic, abstrahit ab illis duobus modis actuandi : ergo non potest adæquate anima definiri per actum primum, qui sit propria substantialis forma.

8. *Assertio tertia quod sit vera forma.*— Nihilominus assero de essentia animæ esse, ut sit vera et substantialis forma. Hæc assertio in anima rationali est de fide certa, ut in sequentibus ostendemus. Illa autem veritate supposita, in cæteris animabus est evidens : et ita veluti inductione quadam probatur assertio. Nam omnis anima est forma substantialis : ergo signum est de ipsius ratione essentiali, et generica id esse. Deinde probatur assertio, refutando singulos relatos errores : et imprimis contra priorem præcipue agendum est generalibus rationibus, quibus probatum est in Metaphysica dari formas substantiales. Nam inquiro, an in equo, verbi gratia, sit aliqua substantialis forma, necne? hoc posterius dici non potest, alioqui a fortiori idem dicetur de quolibet naturali corpore : quod est contra dogma illud de substantialibus formis. Nec enim reddi potest ratio ob quam corpora non viventia formis substantialibus in suis speciebus constituantur, et viventia illis careant, cum perfectiora sint, et quo majorem organorum, et potentiarum varietatem habent, eo magis uno principio in quo radicentur indigeant. Si ergo in corporibus rerum viventium nulla est substantialis forma, multo minus erit in non viventibus : unde fiet consequenter, ut omnes res corporeæ solum differant in accidentalibus formis, et sola materia sit tota substantia corporum omnium : et quod materia existat, utique sine ulla forma substantiali, et similia multa possunt facile inferri in philosophia valde incommoda. Et in theologia sequuntur alii errores de anima hominis, nimirum, quod sine materia existente non possit, quia accidentia, quæ temperamentum componunt, extra subjectum non permanent : et consequenter erit anima hominis entitas materialis, quia in subjecto materiali non inhæret accidens spirituale, et similia.

9. Si autem in viventibus datur forma substantialis distincta ab accidentibus, illa perfecto erit anima uniuscujusque viventis : atque ita omnis anima erit substantialis forma, et hæc erit de essentia ejus : nam in entitate substantiali gradus, seu differentia substantiæ non est illi accidentalis, sed essentialis. Probatur autem prima illatio : tum quia præcipua forma uniuscujusque substantiæ est, a qua omnes facultates et operationes ejusdem substantiæ pendent : hujusmodi autem est anima, ut potest fere experimento probari, nam recedente anima omnes operationes, et facultates vitales deficiunt : tum etiam, quia corpus vivum et vivens, est compositum substantiale per se unum, sed partes ex quibus componitur, essentialiter sunt corpus et anima : ergo ipsa anima componit unum per se cum materia : ergo est forma substantialis ejus : tum denique, quia anima est primum principium intrinsecum, ac principale operationum vitalium : ergo est forma substantialis ipsius viventis. Et hanc veritatem comprobant omnia, quæ de forma substantiali in genere diximus in citato loco Metaphysicæ. Et quoniam ibi præcipue id do-

cuimus de anima rationali ex illa ad exteras animas argumentum a fortiori sumendo, illa omnia magis confirmabuntur ex his, quæ de informatione animæ rationalis ostendemus. De qua in particulari hanc veritatem probat Augustinus, libr. de Immortal. animæ, nam habet proprietates, quæ non solum temperamentum quatuor qualitatum, sed etiam omnem materiam superant. De quibus rationibus infra dicturi sumus.

10. *Ad fundamentum primæ objectionis in num.* 6. — Ad fundamenta ergo prioris erroris respondemus, solum probare temperamentum esse dispositionem necessariam, ut anima in corpus introducatur, vel in eo conservetur : quod suo modo, et cum proportione commune est omni formæ substantiali rerum generabilium et corruptibilium. Unde sicut in ligno, vel aliis corporibus in animis, ex eo, quod per ablationem, vel remissionem qualitatum corrumpantur, non sequitur formam constituentem unumquodque illorum, esse aliquod accidens, vel compositionem, aut temperamentum plurium accidentium : ita multo minus sequitur, animam esse temperamentum, eo quod per dissolutionem temperamenti, usque ad certum gradum vita finiatur. Et eodem modo ait D. Thomas 2, contr. Gent., cap. 63, ex eo quod hominum mores ordinarie complexionem sequantur, non sequi complexionem suæ temperamentum esse proprium principium talium operationum, sed sequi disponi materiam talibus affectibus deservientem : alioqui enim evidens est, operationes cognoscendi et amandi esse altioris ordinis, excederetque virtutem primarum qualitatum, ex quibus temperamentum constat. Item in homine est evidens esse aliud principium altius complexione, et omni principio alterante corpus, et passiones excitante : nam sæpe passionibus et motibus suæ complexioni proportionatis per virtutem animæ resistit. Est ergo anima aliquid altius complexione.

11. *Progreditur proxima responsio.*— Unde nihil etiam obstat, quod dissoluto temperamento cessent operationes vitales, et consequenter etiam propria illarum principia : quia etiam temperamentum est necessaria dispositio organi uniuscujusque vitalis facultatis materialis, ut in ipso conservari possit. Unde potius sumitur argumentum, quod sicut potentiæ vitales, licet sint a temperamento distinctæ, nihilominus amittuntur dissoluto temperamento : ita etiam anima. Nam si illæ facultates vitales non distinguuntur a substantiali forma, ut multi sentiunt, habemus intentum : si vero distinguuntur, ut est probabilius, inde concluditur, esse necessarium aliquod principium prius et principalius, in quo omnes illæ facultates et operationes illarum radicentur ; tum quia in rebus inanimatis, etiam in ipsis elementis, qualitates, quæ sunt principia proxima naturalium alterationum transeuntium, supponunt substantialem formam, in qua tales proprietates radicentur : ut in dicto loco Metaphysicæ probavimus : ergo a fortiori id necessarium est in viventibus, quæ in altiori gradu substantiarum constituuntur ; tum etiam, quia illæ facultates propriæ viventium sunt inter se naturaliter colligatæ et ordinatæ, et sibi invicem ministrantes, vel se mutuo excitantes, vel adjuvantes : ergo habere debent unum aliquod principium prius, in quo radicentur : ut tam in facultatibus partis nutrientis, quam in sensibus externis et internis intellectu et voluntate, seu potentia cognoscente, ex appetente videre licet. Et ex his, quæ de his facultatibus dicemus, evidentius fiet.

12. *Satisfit secundæ objectioni in num.* 7, *enodando triplicem quæstiunculam ibi tactam. — Quæstiuncula prima de reipsa, an omnis anima sit forma substantialis. — Id de fide est quoad rationalem.—De aliis animabus probatur.*—Ad posteriorem objectionem respondemus, in ea attingi quamdam quæstionem de re, et aliam de modo loquendi : et potest addi tertia de sensu Aristotelis definientis animam. Prima erit an loquendo de anima corporum vere ac substantialiter viventium, ut sunt omnia viventia natura sua corruptibilia : an, inquam, omnis talis anima sit vera substantialis forma informans : et sic indubitatum est apud Christianos philosophos omnem animam vivificantem corruptibile corpus esse veram formam informantem. Hoc ostendemus infra esse de fide de anima rationali, et ratione etiam probabitur. De aliis autem animabus inferiorum viventium est per se satis evidens. Quia imprimis, si anima in his viventibus esset aliqua substantia assistens tantum illi materiali corpori, quod apparet exterius, vel illa esset simplex entitas, et sic esset res spiritualis et subsistens, quia dicitur non esse forma informans et consequenter nec inhærens materiæ : erit ergo substantia immaterialis, quod est absurdissimum ; vel esset composita ex materia et forma : et sic multo minus posset anima alterius corporis, et de illa interrogabitur, an sit vivens, necne ? Nam si est vivens et composita, ejus forma erit anima informans

materiam propriam talis substantiæ : tota autem ipsa substantia non poterit esse anima alterius corporis. Si vero illa substantia non est vivens, forma ejus etiam respectu illius non erit anima : quomodo ergo poterit aliud corpus distinctum vivificare?

13. Unde argumentor ulterius, una substantia assistens alteri non potest esse principium intrinsecum operationum, vel motuum ejus, sed erit extrinsecum agens per actionem transeuntem aliud immutans : ergo motiones, quæ fiunt a substantia assistente in altera, cui assistit, non possunt esse actiones vitales illius substantiæ, in qua altera illi assistens operatur : ergo talis substantia assistens non vivificat tale corpus : non est ergo anima ejus. Sicut motus cœli, non est vitalis cœlo, qua in illo fit ab extrinseca substantia assistente. Unde nec dici potest cœlum se movere, sed moveri ab alio, quod de propriis viventibus dici non potest. Nam planta vere se nutrit, et equus videt, et sic de aliis. Et ratio est supra tacta, quia de ratione vitæ est, ut sit ab intrinseco principio ipsius operantis : ideo enim censetur vivere, quia ab intrinseco operari potest : ergo sola assistentia unius substantiæ in aliam, non sufficit ad illam vivificandam, id est, ut illa possit vitaliter operari : ergo non potest sufficere ad veram rationem animæ : ac subinde de ratione animæ est, ut sit forma informans.

14. *Quæstiuncula secunda de nomine, an anima tantum assistens dici queat forma.—Quæstiuncula tertia de mente Aristotelis circa prædicta.* — Hac ergo veritate in re ipsa supposita, quæstio erit de nomine, an una substantia, quæ alteri assistit solum per modum motoris, aut gubernatoris : aut per unionem accidentalem similem illi, qua principalis causa, verbi gratia, unitur instrumento, possit aliquo modo vocari anima. Et hanc dico esse quæstionem de nomine : nam in re constat, talem substantiam non esse veram animam, utique formaliter vivificantem illum, cujus anima esse dicitur. Et ideo si talis significatio vocis admittatur, non erit univoca, sed valde analoga, et potius metaphorica, quam propria. Ad eum modum, quo Deus dicitur esse anima nostræ animæ, quando illam movet vel excitat, aut spiritualiter vivificat. Quomodo aliqui antiquorum philosophorum Deum animam mundi vocarunt : ut attigit Aristoteles, libro primo de Anima, cap. 3, text. 51, ubi locutionem illam tanquam metaphoricam, et a propria animæ considerationem alienam removet : quamvis aliis locis ea phrasi locutionis utendo cœlos vocat animatos, lib. 2, de Cœlo, c. 2, text. 13. Hæc autem, quæ de animatione mundi, vel cœli dicuntur ab aliquibus, metaphorice accipienda esse, ut vera sint, interpretatus est Augustinus, lib. 2 Retract., cap. 7, et ideo proprie, et simpliciter loquendo, qui recte secundum fidem et rationem sentiunt, negant cœlos esse animatos : quia nimirum sola intelligentiæ motio, vel assistentia ad animationem veram non sufficit. Ut recte docuit D. Thomas, prima parte, quæst. 70, art. 3. Ubi concludit formam, seu motorem tantum assistentem, non posse dici animam, nisi æquivoce, et ideo non de re, sed de nomine esse quæstionem, an propter illum solum motorem cœlum dicendum sit animatum? Hinc etiam Aristoteles, libro secundo de Anima, cap. 2, text. 15, et cap. 2, text. 32, indicat veram et propriam animam solum esse in corporibus mortalibus. Quod etiam notavit Simplicius, libro secundo, de Anima. Quare dubitandum non est, quin Aristoteles, cum animam definivit et vocavit ἐντελέχειαν, et actum primum, de propria anima, et de actu informante locutus fuerit. Unde cum in fine illius capitis primi, ait nondum constare, an anima (utique quam definierat) sit actus informans; non ideo dictum ab eo fuit, quia dubitaret, an ita esset, sed quia id nondum probaverat : et ideo ad id probandum in secundo capite progreditur, ut capite sequenti exponemus.

CAPUT II.

CUJUS CORPORIS ANIMA FORMA SIT, EJUSQUE DEFINITIO INTEGRA TRADITUR.

1. *Corpus in definitione animæ importare materiam cum quantitate quidam volunt.* — In præcedenti capite essentiam animæ secundum genericam rationem explicuimus : nunc differentiam ejus constitutivam, quia distinguitur a reliquis substantialibus formis, quæ animæ non sunt, expendemus. Quam differentiam tribus, vel quatuor particulis, nobis explicuit Aristoteles, dicens, *esse actum corporis physici,* seu naturalis, *organici, potentia vitam habentis.* Unde exponendo singulas particulas, tota differentia, et animæ essentia declarata relinquetur. Primum ergo inquiri potest, quid nomine corporis ibi significetur. Potest enim nomine corporis intelligi materia prima : nam prout habet inseparabilem quantitatem, et per illam extensionem, et molem corporeAM vocari potest corpus. Sic enim inter

philosophos, una corporis acceptio est, prout significat alteram partem substantialis compositi. Et sumitur ex Aristotele 7 Metaphysicæ, cap. 11, text. 39, dicente: *Perspicuum est animam substantiam esse primam, corpus materiam, hominem vero, aut animal esse id, quod ex utrisque constat*, et in eodem libro secundo, de Anima, text. 4, paulo ante definitionem dixit : *Corpus profecto non erit anima, sed ut subjectum potius est et materia.* Et ita hic sensus est valde probabilis, eumque tradit divus Thomas, d. text. 4, et sumitur ex eodem, 1 p., q. 76, art. 4, ad 1, et Gregorius, in 2, d. 16, q. 2, ad 2, contr. 4 concl., et Argentina, in 4, d. 13, q. 1., art. 1, in princ., Fonseca, l. 7, Metaphysicæ, c. 12, sect. 9, circ. fin. Bene autem advertit Gregorius, sumpto corpore in hoc sensu, omnem formam substantialem esse actum corporis, ac subinde sub genere formæ substantialis illam particulam quodammodo comprehendi. Hoc autem non est inconveniens, nec inutilem repetitionem continent. Quia cum ratio substantialis formæ, seu actus primi sit quasi respectiva, saltem secundum habitudinem transcendentalem, non potest sine suo termino definiri, juxta ea, quæ de his relationibus transcendentalibus dixi in Metaphysica, disput. 47, sect. 3, a num. 10, usque ad finem, et tota sectione sequenti, et ideo cum anima sit essentialiter substantialis forma, necessario debuit per ordinem ad materiam definiri.

2. *Alii putant importare compositum ex materia et forma corporeitatis. — Auctoris vera sententia.* — Addunt vero aliqui, ibi nomine corporis non significari solam materiam primam, sed compositum ex illa, et ex forma substantiali corporeitatis, quam existimant esse distinctam in re ipsa ab anima in viventibus omnibus : et ideo dicunt animam, ut anima est, dicere habitudinem ad materiam jam informatam forma corporeitatis. Hæc fuit opinio Scoti, in 4, dist. 11, quæst. 3, art. 2, quam ejus discipuli postea secuti sunt, et ante illum multi posuerunt illam formam corporeitatis, licet diversis modis. Contra illam vero late scripsimus in disp. 13, Metaphysicæ, sect. 3, num. 4, 12, et sequentibus, et disp. 15, sect. 10, num. 8, et sequentibus, ubi in n. 15, dixi, corpus in definitione animæ posse sumi, vel pro materia prima, ut jam explicavi, vel pro composito ex materia et forma, ut dante præcise esse corporeum : non quod talis forma in animantibus sit distincta ab ipsa anima secundum rem, sed ratione tantum, ex præcisione mentis. Eamdemque sententiam latius declaravi in tom. 3, cap. 3, p. disp. 51, sect. 4, circa medium. Et eam tradit Capreolus 2, dist. 15, quæst. 1, art. 3, ad argumenta 2, loco posita contra tertiam conclusionem, ubi citat Hervæum. Et sumitur ex divo Thoma, 1 part., quæst. 76, art. 6, et quæst. unic. de Anima, art. 9, in Corp., et ad 5, et sæpe alias.

3. *Proximæ sententiæ minime obstat Aristoteles.* — Nec contra hoc obstat, quod Aristoteles dixerit, corpus comparari ad animam, ut materiam et subjectum. Nam hoc verum sensum habere potest, etiamsi corpus includat gradum corporeitatis : quia sic comparatur ad animam, ut anima est, tanquam potentia, et subjectum, non propriæ inhesionis, sed substantialis compositionis. Ita declaravit divus Thomas, in quæst. de Spirit. creat., art. 3, ad 2, dicens : *Cum forma perfectissima det omnia, quæ inferiores, et adhuc amplius, materia prout ab ea perficitur modo imperfecto consideratur, ut materia illius formæ, ut perfectiori modo informat.* Unde concludit : *Sic ergo ista materia, secundum quod intelligitur, ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitæ, est proprium subjectum animæ.* Quapropter licet prior expositio simplicior sit, et magis physica, et fortasse ab Aristotele fuerit magis intenta, nihilominus posterior contemnenda non est, et veram doctrinam continet. Et in theologia ad aliqua mysteria explicanda est aptior.

4. *Vox* Physici *in eadem definitione quid importet.* — Unde juxta hanc considerationem potest explicari alia particula in definitione animæ, ab Aristotele addita, nimirum, quod fit *actus corporis physici*, seu naturalis. Nam licet hæc particula communiter censeatur addita ad excludendum corpus mathematicum, vel artificiale, ad hoc autem parum necessaria videri potest. Quia dictum jam erat animam esse substantiam per modum actus substantialis : per hoc autem sufficienter constabat non esse actum per modum formæ artificialis, quæ accidentalis est : nec esse formam corporis mathematici, quod accidentis species est. Verumtamen esto per illam particulam hæc etiam expressius declaretur, hoc non obstat, quominus etiam per illam *incipiat contrahi* definitio ad gradum animæ, ut anima est. Eadem enim anima, et est forma substantialis, et est anima, qui sunt duo gradus essentiales, et subordinati in eadem forma, licet non constituant duas formas distinctas physice, ut in dictis locis Metaphysicæ explicavi. Illa vero distinctio sufficit, ut secundum quemdam naturæ ordinem, eadem forma prius intelligatur uniri materiæ,

ut forma substantialis est, quam ut anima est, ideoque ut forma est, dicit habitudinem ad nudam materiam : ut vero anima est, dicit, habitudinem ad materiam, ut jam informatam forma corporis naturalis, ut tale est. Et ideo quatenus anima est optime per habitudinem ad corpus physicum, seu naturale, tanquam ad proximum materiale subjectum definitur.

5. *Objectio contra datam expositionem* corporis physici. — *Solvitur.* — Dices, in qualibet forma substantiali, etiamsi anima non sit, illæ duæ rationes distingui possunt. Nam forma ignis in particulari, vel elementi in genere etiam convenit cum anima in ratione formæ substantialis, et differt in gradu, quia est forma elementi, vel ignis : ergo etiam illa ut forma elementi, potest dici actus non tantum materiæ nudæ, sed etiam corporis physici. seu naturalis. Idemque considerari potest in formis mixtorum inanimatorum, ut in forma metalli in genere, vel auri in specie servata proportione. Respondeo facile posse totum concedi : nam per illam particulam non satis distinguitur anima, etiam ut anima ab aliis generibus, vel speciebus formarum substantialium. Et ideo non dixi per illam particulam contrahi definitionem ad animam, ut anima est, sed *incipere contrahi* : nam per cæteras particulas consummatur, ut mox explicabimus. Addi vero potest, animam, ut animam, in hoc differre ab aliis formis substantialibus omnium corporum inanimatorum, quod differentiæ aliarum formarum non addunt gradum, nec modum essendi elevantem aliquo modo generalem gradum formæ corporeæ : sed solum determinantem illum in eodem gradu, et, ut sic dicam, cum eadem immersione in materia : anima vero, ut anima est, elevat generalem rationem substantialis formæ ad altiorem gradum essendi et operandi, aliquo modo magis a materia abstrahentem, ut cap. seq. exponemus. Ad significandam ergo hanc excellentiam animæ, ut anima est, potuit per antonomasiam dici actus corporis physici, quia illud ita actuat, ut ipsum elevet ad gradum viventium : quod aliæ formæ inferiores non habent, sed solum illud determinant in eodem gradu corporis naturalis : verumtamen hæc excellentia, quæ per illam particulam innuitur, per cæteras expressius declaratur.

6. *Declaratur vox* organici. — Additur ergo ulterius de ratione animæ esse, ut sit *actus corpori physici organici*. Dicitur autem corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur, ut dicit Aristoteles, libro secundo, de part. Animal., cap. 1, ubi has partes organicas *officiarias* et *instrumentarias* appellat, ut sunt manus, oculi, aures, et similes. Anima ergo generatim sumpta, talis forma est, ut postulet corpus hujusmodi partibus compositum. Quod ita esse inductione potest ostendi in omni genere viventium : nam in plantis et arboribus, quæ infirmum gradum vitæ participant, compositio ex partibus valde dissimilibus in figura, et aliis qualitatibus primis, ac secundis reperitur, et in brutis animalibus est major varietas talium membrorum : et in homine vel major, vel saltem perfectior. Ratio autem a priori est, quia anima ex suo genere est forma perfectior formis inanimatorum : unicuique autem formæ respondet materia ipsi accommodata, et proxime disposita, ac subinde formæ perfectiori materia, seu corpus perfectius debetur : ergo animæ debetur corpus perfectius, et melius dispositum, ordinatum ac compositum. At vero corpus organicum compositionem perfectiorem, et, ut ita dicam, magis speciosam et artificiosam in ipsa natura præsefert : ergo convenienter tale corpus animæ proximum receptivum esse dicitur : et e contrario anima dicitur esse actus talis corporis. Probatur et declaratur amplius ratio hujus ultimæ illationis, quia id, in quo gradus animæ, ut talis, inferiores formas superat, est excellentia in operando, vel in modo, vel in substantia operationum. Nam, ut supra dixi, et in sequenti particula magis explicabitur, gradus viventium in modo se movendi, et perficiendi et se redigendi in actum ultimum ab intrinseco, a gradu non viventium distinguitur. Hinc ergo est, ut anima indigeat instrumentariis partibus, per quas suas operationes efficit, et consequenter, ut ex natura sua corpus organicum postulet.

Duplex organisatio distinguitur, et de quanam procedat definitio, opiniones duæ.

7. *Organisatio accidentalis.* — *Altera substantialis.* — Sed occurrit dubium de qua organisatione hoc intelligendum sit ? Duplex enim organisatio in corpore intelligi potest, accidentalis, et altera substantialis. Prior consistit in variis dispositionibus accidentalibus existentibus in variis partibus materiæ corporis organici : ut, verbi gratia, quia hoc membrum est hujus figuræ, aliud alterius, hoc durum, illud molle, hoc calidius, illud frigidius : et sic de aliis qualitatibus et temperamentis earum. Quia ergo hæc varietas per accidens fit, ideo

accidentalis dicitur, non quia necessaria non sit ad animæ informationem. Substantialis ergo organisatio dicitur illud esse substantiale, quod unaquæque illarum partium ab ipsa forma substantiali habet : nam hoc etiam esse partiale in singulis partibus varium esse censetur. Num caro, et os, verbi gratia, etiam in suo esse, seu in substantiali compositione differre videntur.

8. *Opinio de organisatione accidentali. — Ejus argumentum.*—Quidam ergo intelligendam putant illam particulam de corpore organico accidentaliter, seu secundum varias dispositiones in diversis partibus animæ præparato et proxime disposito. Dicuntur primo, quia unaquæque forma substantialis respicit materiam, non tantum nudam, sed ut proxime aptam et dispositam ad recipiendum effectum formalem suum : ergo etiam anima respicit materiam ut proxime dispositam ac præparatam ad suum effectum formalem recipiendum : sed hujusmodi proximum susceptivum animæ est corpus accidentaliter organisatum, id est, variis dispositionibus in distinctis partibus, ac membris affectum : ergo recte dicitur anima actus hujus corporis sic organici. Probatur consequentia, quia anima non respicit per se primo aliquam partem sui corporis, sed totum, ut compositum ex illis partibus materiæ, non uniformiter, sed difformiter cum proportione dispositis.

9. Secundo, quia corpus organicum, cujus actus dicitur esse anima, supponitur ad introductionem animæ cum tota sua organisatione, quia prius saltem natura debet supponi materia disposita, et proportionata formæ, quam in illam forma introducatur : dispositio autem ad animam est organica, ut declaratum est : ergo non potest esse organisatio substantialis. Probatur consequentia, quia si quæ est substantialis organisatio, illa non supponitur ad animam, sed per illam formaliter confertur. Dicetur fortasse organisationem illam accidentalem fluere ab anima, quasi per resultantiam naturalem effectivam : sicut fluunt passiones, et ita non supponi ordine naturæ ad animam : sed potius ad illam consequi. Contra hoc vero instatur, quia hinc sequitur animam prius natura ingredi in materiam, vel nudam, vel uniformiter affectam sola quantitate : quod credibile non est, tum quia id est contra rationem et perfectionem animæ : tum etiam quia nulla potest tunc reddi ratio, cur potius in hac parte materiæ hæc accidentia, quam alia ex anima resultarent.

10. Tertio, quia non videtur posse intelligi illa organisatio partium substantialium. Aut enim anima est divisibilis in partes quasi integrantes, vel indivisibilis. Si primum dicatur, omnes illæ partes erunt similes, et ejusdem rationis. Nam si essent distinctæ naturæ, et speciei, non possent inter se uniri, et quasi continuitatem habere ad unam formam integrandam. Ergo talis anima divisibilis in se habet partes heterogeneas, seu dissimilares : ergo nec potest cum materia componere partes organicas substantialiter, id est, habentes substantialem dissimilitudinem, seu varietatem, cum nec in materia, nec in forma illam habeant. Idemque argumentum fortius urget, si anima est indivisibilis : nam talis anima ubicumque fuerit, tota erit : ergo omnes partes organicæ substantialiter constabunt eadem forma substantiali, et materia : ergo nulla esse potest in eis diversa organisatio substantialis.

11. *Prædicta opinio ab aliis impugnatur.* — Nihilominus hæc sententia aliis philosophis non placet. Primo, quia partes organicæ formaliter constituuntur in suo esse organico per suam animam informantem : ergo accidentalis dispositio non sufficit ad organisationem, nec partes materiæ diversis affectæ dispositionibus possunt dici organicæ prius natura, quam anima informentur. Consequentia clara est, quia affectus formalis ante formam esse non potest, nec ordine naturæ informationem ejus præcedere. Antecedens vero probatur, quia corpus organicum idem est, quod potentia vitam habens, ut in ultima particula statim explicabitur : sed non est corpus vitam habens, nisi per ipsam animam informantem : ergo nec est corpus organicum, nisi ratione animæ informantis : ergo organisatio corporis ab ipsa anima est, ac proinde substantialem esse oportet. Propositio subsumpta, in qua est rationis vis, probatur ex Aristotele, in dict. cap. 1, lib. 2, de Anima, dicente : *non esse potentia vivens, quod abjicit animam, eaque vocat, sed id quod ipsam habet.* Dixit autem paulo superius : *Quod sicut pars se habet ad partem, sic totus sensus ad totum sensitivum.* Eadem ergo ratio est totius et partis. Sicut ergo corpus organicum est potentia vivens ; et ideo animam includit : ita etiam quælibet partes. Et hoc confirmat, quod ibidem ait, deficiente anima, oculum jam non esse oculum, nisi æquivoce, sicut est oculus lapideus. Idemque est de qualibet parte organica. Secundo, accidentia non ponuntur in definitione substantiæ, quoniam ad ejus essentiam et ra-

tionem non pertinent, nec cum illa unum per se componunt : sed anima est substantia : ergo non definitur per accidentia : ergo corpus organicum per quod definitur, non includit accidentia. Et confirmatur, quia alias anima diceret per se transcendentalem habitudinem ad accidentia, seu ad effectum formalem eorum, quia illa habitudo, per quam definitur, per se, et intrinsece illi convenit. Consequens autem est contra rationem substantiæ, et contra perfectionem animæ. Tertio, quia in materia prima non procedunt accidentia, quæ prius natura organa distinguant, quia prima forma materiæ est ipsa substantialis forma.

Pro decisione controvertitur primo, ab accidentibusne, an ab anima formaliter organisetur materia.

12. *Primum pronuntiatum, prima organisatio materiæ ab accidentibus causatur.* — Duo possunt in hoc puncto controverti. Unum est de reipsa, an organisatio fiat formaliter per sola accidentia, vel per ipsam animam : aliud est de definitione, an detur per ordinem ad subjectum, seu materiam proximam animæ, præscindendo ab effectu formali ejus, vel per ipsum effectum formalem, quem suo corpori confert. Circa primum, certum quidem videtur, diversas partes organicas primam diversitatem, ac varietatem ab accidentibus accipere. Ita docet D. Thomas, I part., quæst. 76, art. 5, ad 3, dicens, proprie loquendo, partes organicas non posse dici diversarum specierum : *sed quod sint diversarum dispositionum. Nam anima,* inquit, *licet sit una in suâ essentia propter suam perfectionem, est multiplex in virtute, et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis, cui unitur.* Constat autem dispositiones illas esse formas accidentales, quæ formaliter suos effectus conferunt his partibus, et ita illas disponunt. Sic ergo talis organicarum partium diversitas formaliter fit per accidentia. Nam licet respectu animæ, talia accidentia sint dispositiones subjectum illi præparantes, et sub hac habitudine reducantur ad causam materialem : nihilominus comparatione ad materiam ipsam formaliter illam afficiunt, et ita illam disponunt, et diversas partes materiæ multipliciter afficiendo, formaliter constituunt diversa organa, seu partes dissimilares. Unde Aristoteles, libr. 2, de partib., capit. 1, hanc partium dissimilarium diversitatem per hoc explicat, quod, *quædam est mollis, alia dura, quædam humida, alia sicca : quædam lenta, alia rigida :* et infra dicit : *constant enim fere omnia multiformi figura.*

13. *Duplex genus prædictorum accidentium.* — Præterea observandum est, duplicia esse accidentia, quibus hæ partes organicæ afficiuntur et quasi ornantur. Nam hæ partes, et sunt partialia subjecta, seu partes subjecti adæquati susceptivi animæ : et sunt instrumenta ipsius animæ ad actiones vitales materiales, seu organicas efficiendas. Indigent ergo hæ partes duplici genere accidentium, unum vocare possumus passivarum, seu passibilium qualitatum : aliud activarum facultatum ; et utraque sunt accidentia modo aliquo animæ connaturalia. Priora enim sunt dispositiones præparantes materiam ad receptionem animæ ut est temperamentum primarum qualitatum, et si quæ sunt, quæ ex illo per se consequantur, ut sunt mollities, durities, raritas et densitas, gravitas, vel levitas, et alia hujusmodi, quæ ex genere suo communes sunt rebus et formis inanimatis. Posteriora vero accidentia sunt, quæ animam comitantur, et ab illa fluunt, tanquam facultates, quæ illi dantur ad vitales efficiendas operationes, ut sunt in vegetabilibus virtus attrahens, expellens, etc., in animalibus visus, auditus, et aliæ potentiæ sensitivæ, seu animales. Partes igitur organicæ primo quidem differunt in prioribus accidentibus disponentibus materiam : deinde vero consequenter differunt in facultatibus vitalibus quia in una parte organica est potentia visiva, in alia vis audiendi, etc. Et sic etiam in manu aliter est virtus motiva, quam in pede, et sic de cæteris : quia hujusmodi potentiæ juxta varietatem actionum suarum proximum subjectum requirunt, aliter, et aliter dispositum. Unde in genere causæ dispositivæ in hac parte recipitur potius visus, quam auditus, quia est disposita convenienter ad actionem videndi et non audiendi. In genere autem causæ finalis, ideo agens hanc partem aliter disposuit, quia ad talem actionem, et facultatem vitalem recipiendam illa distinxit, ac præparavit.

14. *A primo genere prius natura est organisatio quam a secundo.* — Unde colligitur has partes organicas ordine generationis prius natura inter se differre in organisatione, seu dispositione, ut sic dicam, materiali, quam in facultatibus vitalibus, licet ordine finis prior sit differentia in facultatibus, quas ad vitales actiones exercendas recipiunt. Et consequenter sequitur priori modo antecedere ordine naturæ introductionem animæ : posteriori au-

tem modo subsequi simpliciter, et absolute, in omni genere causæ. Nam priores dispositiones constituentes corpus organicum in ratione proximi subjecti susceptivi animæ, non fiunt ullo modo ab ipsa anima in instanti generationis, sed a generante fiunt, et perficiuntur usque ad ultimum intrinsecum complementum, quod in illo instanti recipiunt, et sic antecedunt formam in genere causæ materialis, et non sequuntur ex illa in genere causæ efficientis. Ideoque corpus sic organicum simpliciter est prius natura, quam sit vivum, seu informatum per animam. At vero posteriores facultates sequuntur ex anima per materialem resultantiam, et ideo sunt natura posteriores in genere causæ efficientis : et non præcedunt in genere causæ materialis, quia non præparant corpus ad animæ receptionem, sed ad actiones per membra ejus postea exercendas. Atque ita tandem fit, ut priores dispositiones multo magis antecedant ordine naturæ has vitales facultates, quia sunt priores ipsa anima, et anima est prior suis potentiis : ergo a fortiori dispositiones illæ præcedunt potentias. Item dispositiones præparant organa ad receptionem potentiarum, seu facultatum vitalium, et nullo modo fiunt, seu causantur ab illis: ergo sunt simpliciter priores ordine naturæ. Et ita sufficienter declaratum est, quomodo hæc organisatio per accidentia fiat.

15. *Secundum pronuntiatum. — Organisatio fit etiam ab anima saltem effective.* — Nunc explicandum superest, an fiat etiam aliquomodo per animam ipsam formaliter, ac substantialiter. Ad quod explicandum supponendum imprimis est, duobus modis posse intelligi causalitatem animæ circa corpus suum, et membra ejus in instanti generationis. Unus est in genere causæ formalis, quatenus substantialiter informat, ac vivificat corpus, et membra ejus organica : aliud est in genere causæ efficientis, quatenus ab ipsa anima resultant in membris corporis potentiæ, seu facultates, quæ sint principia proxima operationum vitalium, ut jam explicatum est. De hoc ergo posteriori modo organisationis non est dubium, quin per ipsam animam perficiatur, non quidem formaliter proprie, sed effective modo explicato. Unde perfectio illa, seu varietas organisationis, quoad hanc etiam partem accidentalis formaliter est quoad entitatem, licet a substantiali forma naturaliter dimanet.

16. *An fiat etiam formaliter.* — Difficultas ergo est, an ipsa substantiali informatione animæ, et subinde in ipsis membris, ut ex materia, et forma animæ substantialiter constitutis, aliqua substantialis diversitas intercedat, ratione cujus dicatur corpus ipsum esse substantialiter organicum, et secundum talem organisationem, per ipsam animam formaliter constitui. Ad hoc autem explicandum oportet supponere, non omnem animam esse indivisibilem, nec omnem esse divisibilem. Nam de animabus plantarum et arborum, et animalium imperfectorum, seu sectilium, communis opinio habet esse divisibiles secundum partes integrales, et quantitativam extensionem. De anima vero rationali, certum est esse indivisibilem. De brutorum vero perfectorum animabus res est controversa, et dubia, sed ad præsens non refert : quia sufficit nobis in genere supponere divisionem animarum in indivisibiles et divisibiles, abstrahendo ab speciebus, quæ sub hoc, vel illo membro continentur.

17. *Tertium pronuntiatum hypotheticum. — Si partes animarum divisibilium sunt similares, organa non causantur ab illis formaliter secus si sint dissimilares.* — In his ergo viventibus, quæ animas habent divisibiles, quæstio illa de organisatione substantiali pendet ex altera, videlicet, an partes animæ, quæ diversas partes heterogeneas informant, sint omnino similes, et (ut ita dicam) homogeneæ in substantia sua, et entitate, vel inter se aliquam distinctionem, et heterogeneitatem habeant. Nam si in se sint omnino similes, unio etiam illarum partium ad partes materiæ erit ejusdem rationis in omnibus partibus heterogeneis, et consequenter nulla substantialis organisatio in eis intelligi poterit, sed tantum accidentaria : si vero partes illæ inter se sunt dissimiles in sua entitate partiali substantiali, etiam partes organicæ in substantiali organisatione distinguentur. Quod autem istorum modorum illæ partes talium animarum inter se comparentur, non invenio ab auctoribus satis declaratum. Duas enim quæstiones hic distinguere oportet. Una est an partes organicæ viventium præter animam quæ est forma totius viventis integra, et ipsas etiam organicas partes informat, habeant partiales formas inter se distinctas. Et in hoc sensu verissima sententia, et communis doctorum est, præter animam non dari in his partibus tales partiales formas; ut in Metaphysica ostendi, disp. 15, sect. 10, a num. 29, tum quia nec materia tota, nec aliqua pars ejus potest simul duabus formis substantialibus informari : tum etiam, quia cum anima, quæ est forma totius viventis, in-

formet omnes has partes organicas, superflue in illis sunt aliæ formæ partiales, ut videri potest in Gregorio 2, dist. 16, quæst. 2, in probationibus, 3 conclus., quem fere Capreolus imitatur, distinct. 15, art. 3, in fin., solvendo argumenta 3 et 4, loco posita cont. 3 conclus., ubi etiam Hervæum allegat. Item Soncinus, l. 8, Metaphysicæ, quæst. 10, Fonseca, l. 7, Metaphysicæ, cap. 17, quæst. 1, et Conimbricenses, l. 1, de Generat., cap. 22. Cessant autem illæ rationes, supponendo unam tantum esse animam, quæ totum corpus viventis, et omnes ejus partes organicas informat. Et adhuc superest quæstio alia, videlicet, an illa anima, quatenus est divisibilis, constet ex partibus omnino similibus in sua substantia et entitate : an vero in ipsa forma partes, quæ informant organa diversa, sint inter se dissimilares, et quasi specie diversæ.

18. *Discutitur hypothesis pronuntiati positi num. præced. — Ejus pars negans indicatur a Conimbricensibus.* — In quo puncto auctores allegati consequenter indicant, unamquamque animam in se esse omnino similem et uniformem : ac proinde organicas partes solum in accidentalibus dispositionibus, et facultatibus distingui. Hoc expressius, quam cæteri insinuant Conimbricenses, dum dicunt ad organorum viventis corporei varietatem constituendam, eorumque munia subeunda sufficere unam formam cum vario temperamento, figura, situ, etc., quæ omnia (inquiunt) in his partibus accidentarium tantum discrimen ponunt. Unde colligunt, sicut istæ partes similares ex accidente solum differunt : ita accidentarias tantum, non intrinsecas definitiones habere. Unde a fortiori idem dicunt de partibus organicis corporis humani, vel etiam animalium perfectorum, si animas indivisibiles habere supponantur. Quod ita explicant : quia si partes illæ, ut quædam partiales substantiæ sunt ex parte materiæ, et forma tota, vel ejus parte, si divisibilis sit, constitutæ considerentur, non magis inter se distinguuntur, quam partes ignis, vel aquæ. Atque idem sentit Fonseca, et aliqua ejus argumenta hoc suadere videntur, scilicet, quia si in ipsis partialibus animabus esset diversitas, seu dissimilitudo, illa esset specifica, ei consequenter partes talis animæ non possent esse continuæ : quia quæ specie differunt, non continuantur, teste Aristotele, libro quinto Physicæ, capite quarto. Unde ulterius non haberet totum animal unum esse per se, sed potius plures partes ejus essent plura animalia. Unde hic auctor in aliud extremum inclinare videtur, sentiens omnes animas esse indivisibiles, præsertim in solutionibus argumentorum. Sed hoc parum verisimile est : aliud vero probabile est, et facile sustineri potest.

19. *Pars affirmans magis placet quæ statuitur in quarto pronuntiato.* — Ego vero in citato loco Metaphysicæ, num. 40, loquendo de animabus divisibilibus (quas in multis viventibus esse non dubito, et in omnibus præter hominem probabilissimum censeo) et supponendo in singulis partibus organicis tantum esse unam partialem formam substantialem, et ex omnibus unicam integram animam componi, obiter attigi præsentem quæstionem, an partes illæ ejusdem animæ in se spectatæ, et præcise ab accidentibus, omnino similares sint, vel aliquo modo dissimilares in sua entitate substantiali? Et sine disputatione dixi facile concedi posse, in diversis partibus corporis heterogeneis esse diversas partes animæ heterogeneas, ut in virga, foliis et radicibus ejusdem arboris, eas tamen partes nihilominus esse aptas, ut inter se uniantur et continuentur, et ideo componant unam integram animam, quæ sola sit in tota materia, ex qua tale corpus constat, et illam totam per se primo respiciat, et ideo tantum unum animal, vel unum vivens, seu arborem unam constituat. Quam sententiam tenent Joannes Andreas 7, Metaphysicæ, q. 17, Paulus Venetius, lib. 2, de Anima, cap. 5, Niphæus, lib. 1, de Gener., text. 26, quia partiales illæ formæ non ex accidenti, vel casu postulant partes materiæ diversis dispositionibus affectas, et in eis habent diversas virtutes, seu facultates, et actiones vitales, vel in substantia, vel in modo differentes : ergo verisimile est in suis entitatibus habere aliquam diversitatem, et non esse omnino similes : sicut sunt duæ partes formæ aquæ, vel ignis. Et declarari hoc potest, quia tota anima unius arboris dicit habitudinem adæquatam ad materiam variis modis dispositam secundum partes diversas, tanquam ad susceptivum adæquatum : ergo cum talis forma ex distinctis partibus integrantibus sit composita, recte intelligi potest, et consentaneum valde rationi est, ut una pars ejusdem animæ ex intrinseca sua entitate partiali dicat propriam habitudinem ad partes materiæ sic dispositæ, et alia ad aliam aliter dispositam, et illæ inter se sint aliquo modo dissimilares.

20. Accedit tandem, quia nihil est, cur repugnet dari in forma hanc dissimilarem varietatem in partibus substantialibus, cum vera

compositione, seu continuatione, tum quia probabile est, ea, quæ sunt aliquo modo specie diversa, posse esse continua. Nam idem Aristoteles, lib. 5 Metaphysicæ, cap. 4, circa principium, dixit contingere, *aliqua esse unum secundum continuationem, et quantitatem, et non secundum qualitatem,* hoc est, secundum formam, ut ex contextu patet, et omnes exponunt. Quod maxime verum habet, quando partes, quæ uniuntur, ex natura sua non sunt in specie completa, sed sunt incompletæ, ad componendumque aliud, seu cum alio, ordinatæ. Nam, quæ talia sunt, etiamsi differant specie partiali, possunt naturaliter uniri, seu terminum communem habere, ac proinde continuari. Vel denique dici potest, dissimilitudinem inter alias partes non esse specificam, nec essentialem; sed esse individualem, constituentem nihilominus illam diversitatem, quæ sufficiat, ut huic parti ex natura sua debeatur talis situs in tali corpore, et talis figura, etc. Nam inter individua ejusdem speciei posse hanc distinctionem in variis locis Metaphysicæ et Theologiæ, a nobis ostensum est, et infra tractando de animabus rationalibus, aliquid addemus.

21. *Concluditur tandem principale intentum, in num.* 16, *quoad animas divisibiles.* — Multo autem facilius id intelligi potest inter partes integrantes eamdem animam divisibilem, ut non omnino inter se similes sint heterogeneitate per habitudinem ad partes materiæ diverso modo dispositas, ut explicatum est. Et amplius potest declarari exemplo duarum visionum sensibilium Petri et Pauli, quæ licet solo numero distinguantur : nihilominus ita comparantur, ut una repræsentet Petrum, et non possit repræsentare Paulum : et alia e contrario; ob quas habitudines, dici possunt habere entitates dissimilares, licet ejusdem speciei sint. Cur ergo non id facile intelligetur, eritque possibile in partibus ejusdem animæ divisibilis ? Quod si possibile est, poterit etiam esse connaturale talibus formis : at vero si hoc potest esse connaturale formæ materiali, profecto quantum ex dispositionibus, facultatibus, et actionibus talium animarum colligi potest, valde verisimile est, talem esse compositionem, quam ex suis partibus habent. Juxta quem modum concluditur partes organicas compositas ex partibus materiæ et animæ habere organisationem substantialem, ratione cujus accidentalem requirunt, nec a solis accidentalibus illam formaliter recipiunt. Nam si per divinam potentiam arbor integra sine accidentibus in sua substantia composita conservaretur ratione formæ, et partium substantialium ejus heterogeneitatem, seu substantialem organisationem conservaret. Quamvis a nobis non nisi per habitudinem ad diversam complexionem, facultatem et actuationem talium partium intelligi, aut explicari valeat.

22. *Quoad indivisibiles quorumdam resolutio negativa et probabilis.* — Sed quid dicendum est de partibus hominis organicis, in quibus non habet locum illa distinctio, cum anima sit indivisibilis, et tota sit in singulis partibus materiæ tam organicis, quam similaribus. Idemque dubium locum habet in brutis perfectis, si eorum animæ indivisibiles sunt. Respondeo breviter juxta duas sententias tractatas cum proportione esse loquendum. Nam juxta priorem sententiam dicentem, partes animæ divisibiles esse omnino similes in suis partialibus entitatibus substantialibus : et nihilominus æque connaturaliter informare partes diversimode dispositas, et ab eisdem partibus resultare diversas facultates operativas in diversis partibus materiæ, propter diversam proximi subjecti, seu organi dispositionem : juxta hanc, inquam, sententiam consequenter dicendum est totam animam indivisibilem esse connaturaliter in variis partibus organicis, et eodem modo illas informare, ita ut inter illa partialia composita ex singulis partibus materiæ, et tota anima, nulla sit dissimilitudo in substantia, sed solum in accidentibus. Hoc enim posterius aperte ex priori infertur. Imo quo anima indivisibilis altior est et eminentior, eo credibilius est totam posse postulare, vel efficere varietatem illam accidentalem in partibus : cum inferior anima per partes omnino similes, illam varietatem, et requirat ex parte quoad dispositiones prævias, et efficiat quoad potentias, vel activas facultates, quæ ex illa resultant. Et ita sentiunt auctores in priori dicendi modo, estque hoc magis probabile in his indivisibilibus animabus, propter superiorem modum informandi, quem habent; et quia indifferenter tota anima respicit totum corpus, et tota singulas ejus partes. Et ita poterit quis hunc modum dicendi in his perfectis animantibus sustinere, etiamsi de imperfectis modo a nobis explicato sentiat.

23. *Pars affirmans et probabilisque statuitur in quinto pronuntiato.* — Nihilominus tamen etiam in homine (et si quæ sunt alia animalia animas indivisibiles habentia) satis probabiliter dici potest partes organicas non tantum in accidentibus, sed etiam in substantiali or-

ganisatione distingui. Ratione declaratur, quia licet omnes, et singulæ partes eamdem omnino animam habeant, nihilominus non omnibus eodem modo unitur, suumque esse illis communicat, quæ diversitas satis est, ut illæ partes in sua sola substantiali unione spectatæ aliquam varietatem et organisationem substantialem habeant, ratione cujus tale, vel tale temperamentum requirunt. Et virtute animæ sic unitæ huic parti, verbi gratia, cordi, talis dispositio ac temperamentum cum tali proportione in ea conservatur, et si ab extrinseco mutetur, ablato extrinseco impedimento virtute animæ ut unitæ illi parti ad suam proportionem reducitur : idemque dicendum erit de cæteris partibus cum uniformi difformitate, quæ radicari videtur in ipsamet anima. Unde cum hæc varietas non possit illi attribui secundum se spectatæ, cum sit omnino simplex, et eadem, videtur tribuenda illi, ut unitæ propter diversum modum partialis unionis. Qui dicendi modus sola ipsa explicatione videtur fieri probabilis. Nam sufficienter videtur colligi ex diversitate, ac varietate accidentium et actionum talium organorum, et ex naturali vinculo, et connexione, quæ inter accidentia connaturalia, et formam, tam in toto, quam in singulis partibus intercedere debet. Cum ergo talis dispositio cum tanta varietate non videatur habere connexionem, nec proportionem ad formam simplicem secundum se spectatam, saltem in ordine ad formam, ut informantem, et ut diversimode unitam admitti debet. Nec est hoc difficile intellectu, supponendo, quod licet anima indivisibilis sit, modus unionis ejus divisibilis est, ut supra in lib. 4, de Angelis, cap. 17, diximus, et in sequentibus iterum occurret.

24. *Confirmatur ex D. Thoma.—Organisatio ex tribus completur.* — Denique modus hic explicandi hanc organisationem videtur traditus a D. Thoma, in quæstion. unic., de spiritual. Creat., art. 4, ad 14, quatenus dicit, carnem Petri magis convenire secundum rationem specificam cum carne Pauli, quam caro, et os Petri inter se conveniant in eadem ratione speciei : sentit ergo in eodem Petro carnem, et os secundum rationem speciei aliquo modo inter se differre ; quod non potest esse ratione formæ, cum sit eadem : ergo saltem ratione unionis. Idem sentit in quæst. de Anima, a. 9, ubi in corp. sic dicit : *Cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes, et anima singulis earum dat esse substantiale secundum illum modum, qui competit operationi ipsorum.* In quibus verbis ponit apertam varietatem in modo dandi esse substantiale in singulis partibus uniuscujusque operationi proportionatum. Unde ad 7, ait, *corpus organicum comparari ad animam, sicut materiam ad formam, non quod sit tale per aliquam aliam, sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra,* inquit, *ostensum est,* utique in corpore articuli in prioribus verbis citatis. Magisque id explicat ad 14, dicens, quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est multiplex virtute. *Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum, ideo oportet, quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa.* Et ita videtur intellexisse hunc locum Capreolus 2, distinct. 16, art. 3, in fin., in quadam solutione ad 6. Ubi propter hanc rationem inter alias ait, quod licet anima rationalis non sit extensa, nec divisibilis, *nihilominus oculus, et pes differunt substantialiter et essentialiter :* quod non potest esse in alio sensu verum. Est ergo hæc sententia satis probabilis : non caret tamen difficultate, nec contradictione : de illa vero commodius dicemus infra, de unione animæ rationalis tractando. Nunc igitur ex dictis omnibus concludere possumus, triplicem esse organisationem partium corporis viventis, seu (quod perinde est) ex tribus compleri : una est accidentalis, et quasi materialis, et physica : alia est substantialis, et quasi formalis : tertia est, quasi instrumentalis, seu virtutis activæ completiva. Ex quibus prima in principio non est ab anima, sed a generante medio semine : secunda est formaliter ab ipsa anima, tertia est quasi effective ab eadem anima per naturalem resultantiam, ut jam explicatum est.

Controvertitur secundo, quomodo accipiatur organicum in definitione animæ.

25. *Responsio qua statuitur in sextum pronuntiatum.* — Hac resolutione supposita, declarandum superest alterum, quod, supran. 12, proposuimus, videlicet in quo sensu dicatur anima esse actus corporis organici : nam omnibus illis tribus modis proxime positis potest id intelligi, quia anima et est actus corporis organici primo modo sumpti, tanquam subjecti proxime apti, ac præparati ad talem actum recipiendum, et est actus corporis substantialiter organici tanquam formaliter illud constituens, eo utique modo, quo forma di-

citur esse actus totius compositi, et figura dicitur esse forma compositi arte facti. Itemque anima est actus corporis organici quoad vitales facultates et instrumentarias virtutes per modum actus primi, ad quem potentia, seu facultas ab eo resultans per modum actus medii, seu posterioris comparatur, ut in principio tetigi. Omnibus ergo his modis potest in definitione accipi non tantum divisive, sed etiam collective : quia revera omnes conveniunt animæ juxta dicta, et omnes ad explicandam ejus essentiam conferunt. An vero omnia hæc Aristoteles intenderit, vel in quo sensu fuerit locutus, non multum refert, nec facile definiri potest : explicando vero ultimam particulam ab ipso additam, melius id conjectare poterimus.

26. *Exponitur tandem ultima particula, potentia vitam habentis.* — Addit ergo Philosophus, *animam esse actum corporis physici organici potentia vitam habentis :* de qua particula dubitatio est, an sit synonyma præcedentis, vel aliquid ei addat, id est, an corpus habere vitam in potentia, idem sit, quod esset organicum, vel aliquid addat? Communis enim expositio est, illa duo idem valere, quia, et omne corpus habens vitam in potentia est organicum, et e converso omne corpus organicum, eo ipso habet vitam in potentia : nam ad hoc organisatur, ut sit vitæ capax. Et ita exponunt frequentius Græci, l. 2, de Anima, c. 1, et ibidem D. Thomas. Alii vero cum Simplicio existimant aliquid per illam ultimam particulam explicari, quod in præcedenti non sufficienter continebatur, ne superflua esse videatur. Et utrumque est probabile : pendet tamen ex usu terminorum : nam in re vix potest esse diversitas : posterior tamen loquendi modus videtur satis commodus ad rem explicandam.

27. *Vita altera essentialis ex D. Thoma.* — Primum ergo omnium, quid nomine *vitæ* significetur declarare oportet. Vita enim in substantialem et accidentalem distinguitur, ut docet D. Thomas, 1 p., q. 18. art. 2. Priori modo accipi videtur, quoties vita morti opponitur : sicque illam accipit Aristoteles, in libro, quem de vita et obitu inscripsit, et sic etiam vita brevis, aut diuturna dicitur. Sicut Aristoteles, librum de diuturnitate et brevitate vitæ inscripsit. Hoc idem modo, libr. 2, de Anima, c. 4, text. 37, dicit : *Vivere in viventibus est esse utique substantiale.* Et sic etiam communi significatione, et usu etiam Scripturæ numerantur anni vitæ, utique substantialis. Et significat Aristoteles supra hanc vitam esse effectum formalem animæ, quatenus est substantialis forma viventis : *Causam enim,* ait, *cunctis, ut sint, formam ipsam, atque substantiam esse patet.* Causa autem, ac principium vivendi, anima est, causa utique formalis et substantialis. Igitur ipsum vivere est substantiale esse viventis : ergo etiam vita, substantiale quid est.

28. *Hæc vita qualis in viventibus corporeis.* — *Qualis in Angelis.*—Unde etiam colligitur, vitam non esse ipsam animam, quia anima est principium, et causa vitæ : ergo non est anima ipsa, sed animæ effectus in viventibus compositis. Et sic in Scriptura anima non vita, sed *inspiraculum vitæ* dicitur Gen. 2, et aliis locis frequenter. At vero in simplicibus, ut in intelligentiis, substantialis vita non videtur esse aliud, quam ipsamet substantia simplex, quatenus seipsam agere, et movere ab intrinseco potest : corpora autem viventia non per se, sed per animam informantem vivunt. Unde vivere substantiale in eis, nihil est quam informari tali forma, quæ constituit compositum aptum substantialiter ad se movendum ab intrinseco. Vita autem sic sumpta comparatur ad vivere, sicut abstractum ad concretum, vel *sicut cursus ad currere,* ut ait D. Thomas, 1 part., quæst. 54, art. 1, ad 2. Si ergo vivere, est informari anima, vita erit ipsa unio, vel informatio animæ, quæ substantialis est, et quasi actus ipse vivificandi corpus substantialiter. Vel fortasse potest dici probabiliter, vitam significare naturam integram viventis, ut sic, quæ metaphysice dicitur forma totius, et comparatur ad vivens, sicut humanitas ad hominem : et ita ex corpore organico, et anima resultat vita, id est, propria et integra natura viventis.

29. *Altera vita accidentalis.* — Accidentalis autem vita est, propria operatio viventis, et quasi exercitium vitæ substantialis. Et sic dixit Aristoteles, l. 1 Polit., c. 3 : *Vita certe est actio et non factio.* Et l. 10 Ethic., c. 4, *Vita,* inquit, *quædam est operatio.* Et l. 1, c. 7, ait, *Quamdam esse vitam rationem habentis,* id est, hominis : et subdit : *Sed cum hæc bifaria dicatur, exponenda est, quæ est actu, hæc enim magis proprie dicitur vita.* Et in eadem significatione dividit vitam in activam et contemplativam, lib. 7 Polit., cap. 2, et lib. 1 Ethic. ad Eudem., circa principium, illam distinguit, *In vilem, philosophicam et voluptuariam.* Et idem notat D. Thomas, 1, 2, quæst. 3, art. 2, ad 1. Sic etiam beatitudo, quæ in operatione consis-

tit, dicitur in sacra Scriptura, vita æterna, ut Joan. 7, dixit Christus : *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te,* etc. Igitur in particula illa, *potentia vitam habentis*, utroque modo explicato, potest accipi vita scilicet, pro substantiali vita et pro operatione.

30. *De vita essentiali intelligi prædictam particulam probatur.—Vox potentia quid juxta hanc expositionem importet- — Quid item vox organicum.* — De priori, scilicet substantiali patet, quia corpus organicum est subjectum proxime susceptivum animæ, ut declaratum est, et priusquam animam accipiat, est in potentia ad illam recipiendam: et consequenter est in potentia ad formalem ejus effectum recipiendum, quod est vivere, et ad unionem cum illa, quæ, ut dictum est, vel est vita ipsa, vel per illam constituitur vita, quæ est ipsa viventis natura : ergo corpus organicum merito dicitur vitam substantialem habere in potentia, quatenus est in potentia proxima ad componendam cum anima integram viventis naturam. Unde juxta hanc explicationem, in illa particula, *potentia*, sumitur potentia passiva vel receptiva, hanc enim habet corpus respectu animæ, et consequenter respectu vitæ, quam per animam potest recipere. Item accipi debet pro potentia proxima et ultimate disposita ad recipiendam animam : quia anima non est actus materiæ, nisi proxime dispositæ ad ipsam recipiendam. Deinde stante hac declaratione, corpus organicum, ut ponitur in illa definitione, sufficienter explicatur de organico primo modo, scilicet, includere tantum accidentales dispositiones, quia per illas sufficienter præparatur, et in potentia proxima ad vitam substantialem componendam vel recipiendam, constituitur. Denique si organicum corpus accipiatur pro illo quod completam et proximam habet dispositionem ad receptionem animæ : sic revera habere vitam substantialem in potentia nihil addit supra esse organicum, ut ex declaratione facta manifestum est. Et ita procedit opinio Themistii, Philoponi, Alexandri et aliorum.

31. *Corpus organicum dici potest etiam non ultimo dispositum ad animam, ut embrio cadaver.* — Nihilominus tamen satis probabiliter dici potest corpus organicum latius patere, quam corpus proxime dispositum ad animam, vel vitam substantialem recipiendam. Nam fœtus priusquam animetur, aliquo modo organicum est, et nondum est in potentia proxima vitam habens : et cadaver potest merito dici corpus organicum, quia licet non sit organicum eadem organisatione, qua corpus vivum, sub qua ratione membra ejus æquivoce dicuntur recipere nomina membrorum corporis viventis, nihilominus aliquam organisationem habet, quia vere est unum corpus, priusquam resolvatur : et non constat ex partibus similaribus, ut per se notum est : ergo ex dissimilaribus et heterogeneis : ergo est organicum, quia idem est esse corpus organicum, quod constans ex partibus dissimilaribus. Atque hoc modo procedit opinio Simplicii. Nam postrema particula non est synonyma præcedenti, sed illam coarctat et limitat, ut intelligatur de corpore organico tam perfecto et completo, ut in proxima potentia vitam habeat ; et sic per illam ultimam particulam excluditur cadaver, cujus organisatio non constituit corpus potentia vitam habens. Et similiter excluditur omnis organisatio, quæ in embrione præcedit duratione introductionem animæ. Et hoc modo videtur explicasse illam particulam Aristoteles, dicto cap. 1, cum dixit : *Non est id potentia vivens, quod abjecit animam, eaque vacat, sed id, quod ipsam habet.* Dicens enim, *quod abjecit animam,* excludit cadaver, et dicens, *eaque vacat,* excludit embrionem, seu fœtum nondum viventem.

32. *Objectio contra dicta de vita essentiali diluitur.*—Dices hinc potius colligi, Aristotelem per corpus organicum potentia vitam habens intellexisse corpus animatum. Respondeo, intellexisse quidem corpus illud, quod in re ipsa seu in illo tempore, vel momento animatum est, non tamen per illa verba significasse totum compositum ex tali corpore et anima, sed solum ipsum corpus, quod de se est in potentia proxima ad vitam, et prius natura antecedit, prout est in tali potentia tantum. Et quamvis in eodem instanti vitam recipiat, nihilominus semper est in potentia vitam habens : quia recipiendo actum, non amittit potentiam, licet amittat carentiam actus. Nam cum actus sit perfectio potentiæ, non destruit illam, visus enim dum videt, potentia est ad visionem. Instabis, quia juxta hanc interpretationem in definitione substantiæ ponerentur accidentia, quia ponitur corpus organicum accidentali organisatione. Consequens autem est inconveniens, quia accidentia sunt posteriora quam substantia : et prius non habet definiri per id, quod est posterius. Respondeo : cum dispositiones accidentales in corpore necessariæ sint, ut substantialem vitam recipere valeat, nullum est inconveniens, quod illæ ponantur aliquo modo in definitione animæ, quæ forma sub-

stantialis est, nimirum, tanquam additum requisitum in termino, ad quem anima transcendentalem respectum habet, illa enim habitudo ad tale corpus sic dispositum et organisatum, est intrinseca et connaturalis animæ: neque potest a nobis animæ natura aliter explicari. Dixi autem illas dispositiones poni, *aliquo modo,* in definitione animæ, quia non ponuntur ut potentiæ receptivæ animæ, nec ut medium, quo anima substantiali corpori uniatur: nam sola materia est potentia receptiva animæ, et anima per seipsam materiæ conjungitur: sed requiruntur, ut dispositiones et conditiones quædam determinantes materiam de se indifferentem ad tale genus formæ; et fortasse etiam, ut instrumenta efficientia unionem animæ cum materia. Et ita non obstat, quod accidentia sint posteriora ipsa anima: sunt enim posteriora in ordine finis, quia sunt propter animam, et ut illi deserviant: et ordine perfectionis, quia sunt minus perfecta: et in genere causæ materialis, seu dispositionis. Et hoc satis est ut anima per corpus sic organicum, tanquam per additum aliquomodo prius definiatur. Atque hæc expositio et rem ipsam sufficienter, et satis convenienter declarat, et facile potest ad Aristotelem accommodari.

33. *Dictam particulam de vita quoque accidentali quidam accipiunt.* — Alio tamen modo potest illa particula *vita,* de accidentali, seu de operatione intelligi: et sic necesse est, ut particula, *potentia vitam habentis,* non solum de potentia passiva, sed etiam de potentia activa intelligatur, quia potentia ad operationes vitales non passiva tantum, sed etiam activa esse debet. Imo ratio vitæ accidentalis, seu vitalis operationis primario in habitudine ad principium intrinsecum activum consistit, et ideo corpus organicum ratione activæ potestatis dicitur habere vitam accidentalem in potentia; quamvis non excludatur potentia passiva, quia illa potestas vitaliter operandi est potestas agendi in seipsum: nam potestas agendi in aliis inanimatis operibus communis est. Dices: etiam corpus organicum priori modo sumptum pro subjecto proximo ad animam recipiendam apto, dici posse habere vitam accidentalem in potentia: nam simul est in potentia ad recipiendas animæ facultates et earum operationes. At hæc potentia valde remota est: particula autem illa de proxima potentia intelligi debet, ut diximus, et ideo supposita illa explicatione ultimæ particulæ, quod in illa, vita pro operatione sumatur, necesse est, ut corpus organicum, non solum dispositiones quasi passivas singularum partium dissimilarum, sed etiam facultates vitales includat. Nam per has proxime, et per se dicitur habere potentia vitam accidentalem. Unde fit ut etiam includat organisationem substantialem et animam, ut corpus illud actu informantem, quia corpus organicum non habet facultates vitales proprias in organis suis, nisi mediante anima informante ipsas, nam ab ea resultant. Neque illæ facultates ordine naturæ antecedunt animæ informationem, quia non præparant materiam ad illam, ut per se clarum est: ergo non possunt organa esse his activis facultatibus instructa, nisi prius natura sint anima informata: ergo si corpus organicum habet potentia vitam, et operationem, necesse est, ut tale corpus sit jam vivificatum substantialiter per animam formaliter, et quod ab ea per naturalem resultantiam potentiam proximam ad illam vitam efficiendam acceperit. Et sic particula ultima non addit aliquid præcedenti, sed vim et potestatem illius organisationis declarat.

34. *Prædictam expositionem non esse ab Aristotele alienam ostenditur.* — Atque hæc etiam expositio veram doctrinam continet, et non est a mente Aristotelis aliena. Nam distinguens in illo capite primo actum secundum a primo, illum contemplationi comparat, hunc scientiæ; et ita videtur voluisse definire animam per ordinem ad actum secundum, qualis est accidentalis vita. Deinde cum dixisset, quædam corpora habere vitam, alia carere illa, subjungit: *Vitam autem dicimus, nutritionem, accretionem,* etc., et postea concludit, *Animam esse substantiam, perinde ac formam corporis potentia vitam habentis.* Præterea cum bis, vel ter ibi illam definitionem repetat, prius tantum dicit animam esse actum corporis naturalis potentia vitam habentis, et postea dicit, esse actum primum corporis naturalis, cujus partes sunt instrumenta: nunquam vero illas duas particulas in una definitione conjungit, significans profecto, esse æquipollentes, et alteram per alteram esse explicandam. Idemque indicat in textu 8, cum in fine concludit, *Animam esse rationem* (id est, formam), *corporis naturalis, talis, quod in se motus, status-ve principium insitum habeat.* Ac denique cum postea in textu 10, dicit, *Non esse potentia vivens, quod vacat anima, sed ipsam habet:* non materialiter, seu concomitanter, sed formaliter videtur intelligere, ut dicatur, *potentia vivens,* non tantum, quando habet animam, sed per ipsam animam, nam per corpus potentia vi-

vens, illud intelligit, quod potens est vitaliter operari, ut ex antecedentibus et ex exemplis, quæ adducit, colligi videtur.

35. *Eamdem tradit D. Thomas.* — Deinde hanc expositionem docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 76, art. 4, ad 1, ubi tractando hæc Aristotelis verba, inquit: *In eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi, quo calor dicitur esse actus calidi, et lumen actus lucidi, non quod seorsim sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem, et similiter anima dicitur esse actus corporis, quia per animam, et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens.* Hæc divus Thomas, et adjungit sic animam dici actum primum respectu secundi, qui est operatio, et eodem modo intelligit hujusmodi corpus potentia vivens non excludere animam, imo illam formaliter includere. Nec inter has duas explicationes est in re magnum discrimen, quia ordo formæ ad materiam sibi proportionatam, et ad compositum, seu effectum formalem suum, in re idem est, licet ratione possint distingui, ut ex physica doctrina constat. Quia ex parte formæ eadem est aptitudo et quasi commensuratio ad utrumque, licet nos per diversos conceptus possimus illa apprehendere, distinguere et explicare.

36. *Objectiones contra posteriorem expositionem traditam n.* 33.—Unde vulgares objectiones supra dictæ expositionis facile expediri possunt, nimirum, quod hoc modo anima definiretur per aliquid posterius, utique per effectum suum, vel formalem immediatum, qui est informare corpus, vel quasi secundarium mixtum cum effectivo, media naturali emanatione, nimirum, quatenus ab anima, ut informante resultant facultates, per quas corpus proxime constituitur potentia vitam habens, et consequenter etiam per effectum proprium in genere causæ efficientis: nam talis est vita accidentalis, seu operatio. Imo inde sequi videtur definiri per seipsam, quia corpus sic organicum includit formaliter animam: ergo ponitur definitum in definitione. Et sicut implicite, seu confuse ponitur, ita posset poni explicite ponendo physicam definitionem corporis sic organici potentia vitam habentis loco definiti.

37. *Expediuntur.* — Verumtamen ob hæc omnia non est reprehensibilis definitio in illo sensu: quin potius ille modus definiendi est usitatissimus, sic enim definiuntur potentiæ per actus, et formæ per suos effectus formales. Sicut in prædicamentis definivit Aristoteles, *Qualitatem esse qua dicimur esse quales.* Et in lib. 2, de Anima, cap. 7, text. 69 et 73: *Lumen esse actum perspicui qua perspicuum est.* Et ratio est, quia licet effectus formæ, ut effectus, sit quid natura posterius, tamen quia forma est propter informationem, tanquam propter finem suum proximum: ideo sub ea ratione est prius, et per illum ratio, et quidditas formæ recte explicatur. Et eadem ratione potest definiri per operationem, tanquam propter finem *quo:* quamvis sub alia ratione ipsa anima, vel ipsum vivens sit finis *cui*, suarum operationum, cum sit absolute perfectior illis, et ad illam perficiendam ordinentur. Unde nullum etiam est inconveniens, quod sicut forma includitur in suo effectu formali adæquato, scilicet in toto composito, ita ratione illius in ejus definitione ponatur, quia solum ponitur, ut additum quoddam ad formæ naturam explicandam necessarium. Et ad hunc finem poni debet ipsum compositum, ut tale est, et non ut resolvi potest in suas partes, et ideo nunquam potest ipsamet forma, quæ definitur formaliter, ac per se in sua definitione poni.

38. *Ultima objectio attingens dubium, an de ratione animæ sit esse semper in aliquo actu necne.* — Major difficultas est circa prædictam expositionem, quia juxta illam videntur confundi, et in eamdem coincidere duæ definitiones animæ, quas Aristoteles tradidit cap. 1 et 2, lib. 2, de Anima. Sed hanc difficultatem expediemus melius in capite sequenti, ub propter hanc causam, et ut philosophis satisfaciamus, alteram definitionem tractabimus. Nunc alia vulgaris objectio attingenda est. Nam si anima per vitam, id est, per operationem definitur, non per potentiam, sed per actionem definiri deberet, id est, non esset dicendum, animam esse actum corporis potentia vitam habentis, id est, actu vitaliter operantis, quia de ratione viventis est, ut nunquam ab omni operatione cesset, sed aliquam semper exerceat: sive unam aliquam determinatam, ut nutritionem in vegetabilibus, cordis motionem in animalibus : sive indefinite aliquam, ut hanc, vel illam cogitationem in phantasia, vel in intellectu. Circa quam objectionem solet hoc loco tractari, an sit de ratione animæ semper esse in actu secundo, vel potius sit de ratione animæ esse actum primum separabilem a secundo. Hoc enim posterius Cajetanus asserit super Aristotelem, l. 2, de Anima, cap. 1, et illam censet esse mentem Aristotelis, cum dicit animam esse actum primum. Aliunde vero contrarium videtur probari ex modo ope

rendi animæ intrinseco, et ex se, ac in seipsa, vel in proprio corpore. Inde enim fit ut semper habeat requisita ad agendum, ac subinde, ut semper agat, excepta sola anima rationali, quæ libere operatur, quam perfectionem magis habet ex eo, quod substantia spiritualis est, quam ex eo, quod anima est.

39. *Resolutio neutrum esse de ratione animæ sicut nec formarum non viventium.* — Verumtamen censeo de ratione animæ non esse, ut semper sit in actu secundo, neque quod ab illo cesset, sed solum ut sit actus primus ejus, qui vitæ opera exercere valeat: quod semper habet, sive actu operetur, sive non. Et ideo merito Aristoteles illud tantum in definitione posuit; usus est autem exemplo somni, vel habitus, ad explicandum quomodo anima sit actus primus, quia in illis exemplis differentia actus primi a secundo clarius innotescit: non quia docere voluerit, esse specialem animæ proprietatem posse ab operatione cessare. Nam eisdem exemplis possumus nos uti ad declarandum formam ignis esse actum primum: quamvis non sit specialis ejus proprietas posse ab actione cessare: sed tunc solum, quando deest illi materia in quam agat, vel aliquid actionem impediens occurrit, quia non omnia prærequisita ad agendum occurrunt. Qui modus cessandi ab operatione communis est omnibus agentibus naturalibus, ac subinde etiam animæ, excepta sola libertate voluntatis.

40. *In eo tamen qualibet anima nonnihil excedit formas non viventium.* — *De rationali.* — *De sensitiva.* — Nihilominus tamen addere possumus, animam ex modo operandi connaturali, aliquid peculiare habere, quod excellentiam ejus supra inferiores formas naturales non parum ostendit. Qui modus tanto perfectior in anima invenitur, quanto ipsa gradum perfectiorem animæ participat. Unde anima rationalis habet potestatem operandi, et cessandi ab operatione ex perfecta libertate: anima vero sensitiva, licet naturali necessitate operetur, positis omnibus requisitis ad agendum, et aliquam operationem naturalem habeat, a qua non potest per se cessare : quia non pendet ab appetitu, vel phantasia, ut est motus cordis : nihilominus in his motibus, qui ex phantasia, et appetitu pendent ab intrinseco cessat ab operatione, et quiescit, vel ab uno motu ad alium ab intrinseco transit. Ut in motu, et quiete animalium : et in situ corporis, stando, vel jacendo hoc, vel illo modo : et in progressivo motu, hac, vel illa via incedendo, et in aliis similibus mutationibus manifestum est. Quamvis enim bruta omnibus his modis semper ex necessitate naturæ moveantur, nihilominus hoc habent singulare ultra vegetabilia, et reliqua illis inferiora, quod illa necessitas incipit a cognitione phantasiæ per naturalem apprehensionem, seu instinctum in ea resultantem hoc, vel illo objecto illi occurrente : executio vero tam operationis, quam cessationis ab illa fit ab intrinseco, proprio intercedente appetitu.

41. *De vegetativa.* — Vegetabilia vero, quæ hanc perfectionem in modo operandi non assequuntur, habent ab intrinseco quemdam artificiosum operandi modum connaturalem, ratione cujus, licet nunquam ab intrinseco cessent omnino ab operando : habent nihilominus quamdam varietatem, et vicissitudinem in operationibus suis, in qua videntur ex se nunc hanc, nunc vero illam exercere operationem, et ab alia cessare. Nunc enim attrahunt alimentum, postea distribuunt, deinde concoquunt, et prius radices emittunt, postea crescunt, deinde folia, postea fructus producunt : et sic de cæteris, quæ unusquisque in eis considerare potest. Quamvis enim tota illa varietas cum naturali necessitate fiat, supposita applicatione materiæ cum his, vel illis circumstantiis ad agendum requisitis, vel concurrentibus : nihilominus in ipsa anima cum suis facultatibus naturalibus est aliquod intrinsecum fundamentum illius varietatis, quatenus una facultas in tali occasione fortius, quam alia operatur : et ita facit ut anima ab alia operatione distet, vel quippiam simile ab intrinseco intercedit : quod satis est ad ostendendum altiorem modum operandi in hujusmodi formis, ut magis in capite quarto declarabimus.

CAPUT III.

UTRUM ANIMA PRINCIPIUM PRIMUM SIT NUTRIENDI, SENTIENDI ET INTELLIGENDI, ATQUE HOC MODO ET RECTE DEFINIATUR, ET PRIOR DEFINITIO DEMONSTRETUR.

1. *Altera definitio animæ breviter opponitur.* — *Tria puncta tractanda.* — Non contentus Aristoteles priore animæ descriptione, quam in lib. 2, de Anima, cap. 1, tradiderat, ut illam magis declaret, et ostendat, aliam in cap. 2 subjungit, quam fere proponens in textu 18, ait : *Animam esse principium horum, quæ dicta sunt, et his definitam esse, vegetantem, sentientem, intelligentem, moventem.* Postea vero

text. 24, sic ait : *Anima est quo vivimus, et quo sentimus, ac intelligimus primo.* Verumtamen hæc posterior non est, nisi repetitio præcedentis, ut ex ea probet, quod antea dixerat, animam esse formam substantialem. Unde cum in posterioribus verbis dicit animam esse, quo vivimus, subintelligit, *principium*, et quod dicit, *vivimus* de vita vegetativa id intelligit. Nam, quia prius dixerat, vim vegetandi a cæteris separari posse : cæteras vero ab illa non sejungi, et inde concluserat, *vivere ob hoc principium viventibus competere*, ideo, quod prius principium vegetandi appellaverat, postea principium, quo vivimus vocat. Particula vero *primum*, quam in fine addit in posterioribus verbis, conjungenda videtur cum *principio*, quod loco generis in prioribus verbis positum fuerat. Et ita definitio adæquata erit, *Anima est principium primum, quo vegetamur, sentitimus et intelligimus.* De qua breviter tria explicanda sunt. Primum, an in se bene, et congruenter data sit : secundum, quo modo a præcedente differat : tertium, quid vel quantum ad probationem prioris conferat.

1. *Punctum an bene se habeat posterior animæ definitio.*

2. *Primum argumentum pro parte negante. —Secundum.* — Circa primum nonnulla possunt contra illam definitionem objici, non tamen magni momenti. Unum est, quia illa definitio etiam intelligentiæ moventi cœlum potest adaptari, vel multo magis Deo : nam est primum principium quo cœlum movetur. Unde eadem ratione conveniret intelligentiæ, si absque formali informatione esset principium principali intelligendi in nobis : ut Averroes, et philosophi multi finxerunt. Secundum, quia illa definitio soli animæ rationali convenire videtur, quia nulla alia est principium vivendi et sentiendi, ac intelligendi conjunctim, seu copulative, prout Aristoteles illa enumerat. Vel si dicatur ea divisive, seu disjunctive esse accipienda, erit illa potius divisio, quam definitio animæ, et genus definietur per differentias dividentes illud : quod absurdum est. Ac denique si per divisionem et enumerationem specierum illa definitio datur, superflue quatuor membra numerantur, cum animarum species tres tantum sint. Nam principium vitalis motus localis non est aliud a principio sentiendi, nec ab illo separatur, quia localis motus non est actio vitæ, nisi quatenus per sensum et appetitum fit.

3. *Enucleatur definitio pro solvendis proximis argumenta.* — Facile tamen possumus ita definitionem explicare, ut per proprium genus, et differentiam dari constet, et omnes difficultates cessent. Ponitur ergo in ea loco generis, ut anima sit *principium primum*, utique intrinsecum, quod explicatur in posterioribus verbis, cum additur, *quo vivimus, sentimus*, etc. Nam per hoc explicatur animam esse principium, non qualecumque, sed intrinsecum : et formaliter constituens in suo esse illud suppositum, quod per talem operationem vivere, aut sentire dicitur. Nam operatio vitalis, et connaturalis ab esse procedit, et forma dat esse rei : ideo non potest talis operatio alicui tribui, ut agenti, et operanti, nisi operatio a propria forma, tanquam a principio intrinseco procedat. Unde cum additur, *primo*, seu *primum*, non excluditur omne principium prius, si illud extrinsecum sit, id est, non constituens rem, nec illi inhærens, quale est, DEUS, sed est particula excludens aliud principium intrinsecum prius, vel principalius, quam anima sit, et distinguens animam ab ejus facultatibus, quæ sunt proximum principium operationum vitæ. Atque ita perinde hic dictum est, *principium primum*, ac in priori definitione dictum fuerat, esse actum primum. Quia vero hic actus primus duo habet munia, scilicet informare et operari, in priore definitione genus animæ per prius munus explicatum est : in hac vero per posterius.

4. *Ad primum argumentum in num. 2.* — Et ita satisfactum est primæ difficultati : nam constat falsum esse, definitionem hanc intelligentiæ cœlum moventi, aut cuicumque motori extrinseco, seu assistenti tantum, et non informanti corpus posse convenire. Quia licet intelligentia sit principium motus cœli : non est tamen principium intrinsecum, sed tantum causa efficiens extrinseca, quæ facit motum in cœlo, non tamen ita illum facit, ut sit ab ipso cœlo : nec facit illum, ut principium, quo cœlum se moveat, sed ut principium *quod*, imprimens cœlo motum, quo ipsum cœlum tantum passive movetur. Aristoteles autem satis expresse dicit, animas debere esse principium, quo ipsum vivit actualiter, utique se vegetando, aut aliter se perficiendo.

5. *Ad primum ibidem.* — Secundam difficultatem Aristoteles ipse solvit : nam dicit, vivere primo competere viventibus ob principium se nutriendi, et aliqua esse corpora, quæ ob tantum officium vegetandi participant, quæ viventia sunt, et animam habent. Et idem cum pro-

portione est de his, qui sensum sine ratione participant. Quando ergo in posterioribus verbis signo copulante utitur, dicens, *animam esse principium, quo vivimus, et sentimus, et ratiocinamur* : non intellexit solam illam formam esse animam, quæ omnium istarum actionum est principium, sed e converso has omnes actiones esse alicujus animæ, et in quocumque composito aliqua illarum inventa fuerit, illius primum, seu principale principium intrinsecum, animam esse. Unde tandem concedendum est illa membra disjunctive accipienda esse, nam particula *et*, divisive, seu distributive sumpta in hoc sensu accipi solet. Quia licet quoad hoc membra distribuat, ut tam principium vegetandi, quam sentiendi et ratiocinandi sit anima : quia vero ad rationem animæ, unumquodque horum sufficit, distributio illa disjunctionem ex parte munerum, seu operationum animæ includit. Unde Aristoteles, in principio illius capitis dixit : *Cum multifariam vivere dicatur, etiamsi unum tantum istorum insit, vivere dicimus illud, cui inest.*

6. *Ad impugnationem evasionis ibidem quid dicat Ægidius. — Melior solutio.* — Circa replicam autem, non desunt, qui fateantur, quatuor definitiones, quatuor animarum (ut Ægidius loquitur) ibi philosophum tradidisse. Sed non recte quatuor animas numerant, ut in capite sequenti dicemus. Quia loco motivum, non transcendit genus sensitivum, licet propter specialem perfectionem soleat ab Aristotele, ut specialis gradus, vel modus viventium numerari. Re tamen vera non constituit gradum entis, vel animæ essentialiter distinctum, ut infra declarabimus. Alio tamen modo posset intelligi esse ibi traditas ab Aristotele quatuor definitiones : unam animæ generatim, videlicet, quod sit *primum principium quo corpora animata vivunt*, id est, opera vitæ exercent, et tres alias trium animarum, quas ex dictis verbis conficere facillimum est. Et re vera negari non potest, quin Aristoteles animam generatim definire præcipue intenderit : sicut eam in *capite primo* definierat : id enim statim in principio capitis proponit, et id postea declarat exemplo duarum definitionum quadrantium : et tandem unam definitionem per aliam adæquate declarat, et comprobat. Deinde verum est, definitionem illam animæ, ut sic, per dictam genericam differentiam (ut sic dicam) sufficienter tradi : quia anima simpliciter dicta veluti quoddam genus, seu species subalterna est, ut capite sequenti dicemus, et ita per illos generales terminos adæquate definitur. Nihilominus tamen voluit Aristoteles illam generalem definitionem per speciales declarare, quia rationem operationis vitalis, melius in particularibus, et per inductionem cognoscimus, quam per solum conceptum generalem. Et ita verum est virtute simul tradidisse Aristotelem proprias definitiones trium animarum, et divisionem animæ in tria membra. Quod nullum est inconveniens, quia illa non tanquam intrinseca generali definitioni, sed ad majorem declarationem addita sunt : quæ omnia in sequenti capite amplius explicabuntur.

2. *Punctum, quomodo hæc posterior definitio differat a priore.*

7. *Ostenditur discrimen juxta sensum prioris definitionis allatum, cap. præc., a n. 30.* — Circa secundum punctum de distinctione inter utramque definitionem difficultas ex parte tacta est in fine capitis præcedentis, pendetque ex intelligentia prioris definitionis. Nam hæc posterior unum tantum sensum habere potest : nam aperte datur per habitudinem ad vitam accidentalem : seu ad opera vitæ. Prior autem duplicem potest habere sensum, et in utroque bona, et sufficiens esse potest, ut declaravi. Et quidem intellecta in priori sensu, videlicet, ut anima definiatur per corpus organicum præcise spectatum, ut materiam proximam, et complete dispositam, cujus formalis actus est anima : sic facile posterior hæc definitio ab illa distinguitur. Quia per utramque duas habitudines animæ saltem formaliter ex terminis, et ex modo causandi differentes explicantur. Nam anima duplicem habet rationem causæ respectu corporis, scilicet formalis, et efficientis principii. Ut idem Aristoteles docuit, dicto lib. 2, cap. 4, text. 37, ubi etiam addit causalitatem finalem, quæ nunc necessaria nobis non est. Prima ergo definitio in dicto sensu intellecta explicat naturam animæ, per habitudinem causæ formalis respectu materiæ propriæ, id est, corporis organici : quæ est actuare illud, et dare illi esse. Hoc enim significant illa verba, *Est actus primus corporis.* At vero secunda definitio explicat naturam ejusdem animæ per habitudinem causæ efficientis, quam habet respectu operationum : sunt ergo definitiones diversæ, et quælibet per se est adæquata definitio, et propriam animæ naturam declarat, licet neutra totam ejus rationem distincte, et quasi comprehensive exprimat, cum neutra per se omnem innatam habitudinem animæ declaret. Quæ autem illarum ma-

gis essentialis, et quidditativa sit, in fine declarabimus.

8. *Arguitur contra discrimen juxta sensum allatum in cap. præc. a n.* 33. — At vero si prima definitio in alio sensu intelligatur, utique particulam ejus ultimam de vita accidentali intelligendo, ut multi expositores volunt, et videtur satis conforme textui Aristotelis, ut declaravimus : sic difficile est hanc secundam definitionem ab illa prima distinguere : nam habitudo animæ ad vitam accidentalem, seu operationem, unica tantum est, utique respectu ejusdem operationis : ergo licet in verbis sit aliqua diversitas, idem omnino, et sub eadem ratione per utramque definitionem explicatur. Unde non refert, quod prior per potentiam habendi vitam et posterior per actum vivendi tradatur : nam verba in definitione (ut aiunt) non dicunt actum, sed aptitudinem. Unde cum dicitur animam esse principium, quo vivimus, non significatur, esse principium quo actualiter operamus : nam hoc accidentarium est, et in rigore contingens : significatur ergo esse principium, quo et possumus vivere actu operando, et vivimus quoties sic operamur. Et anima rationalis separata est vera anima, quia de se est principium, quo potest homo vivere, licet actu non sit principium quo, sed quod vivit. Ergo in re idem sunt esse actum corporis potentia vitam habentis, et esse principium quo vivimus : eadem enim habitudo potentialis activa (ut sic dicam) per ordinem ad operationem, utrisque verbis explicatur : licet in una definitione nomine actus, in alia vero nomine principii significetur. Hæc enim est in vocibus, non in re ipsa. Nam anima eatenus est primum principium potentiale vivendi, quatenus est actus primus constituens corpus animatum habens in potentia vitæ operationem. Sicut in calore, si dicamus, calorem esse principium, quo ignis, vel aqua calida calefacit, id est, potens est calefacere, vel calorem esse principium, quo aqua habet in potentia calefactionem, idem dicimus, licet diversis verbis utamur.

9. *Confirmatio.* — Et confirmatur, nam alias, non duæ tantum, sed tres essent animæ definitiones. Nam illa priora verba, *Anima est actus corporis organici*, explicata secundum diversos sensus capite præcedenti datos, duas distinctas continet definitiones, adeo ut Cajetanus ibi dicat, unam, quæ datur per ordinem ad corpus subjectum, proxime receptivum animæ, esse quidditativam, aliam vero, quæ datur in ordine ad compositum, ut habet in potentia proxima operationem, non esse quidditativam, sed descriptivam per effectum, vel secundariam proprietatem : ergo si altera definitio distinguitur a prima in utroque sensu, non erit secunda, sed tertia definitio. Quod et a mente Aristotelis, et a communi doctrina alienum est.

10. *Satisfit argumentum in n.* 2.— Propter hoc videtur probabile Aristotelem in primo capite non definisse animam ullo modo in ordine ad vitam accidentalem, seu operationem : seu tantum per habitudinem formalem ad corpus organicum, ut est proxime capax vitæ substantialis, ac subinde ut est actu organicum per varias partium dispositiones accidentales, ut est potentia organicum organisatione substantiali : seu vivens substantiali vita. Quam dicitur habere potentia, quia de se non habet illam, sed oportet, ut ab anima illam recipiat, utique in eodem instanti temporis, licet prius natura in potentia proxima illam habeat. In secundo autem capite definivisse animam per habitudinem activam ad operationem, et ita distingui illas definitiones. Quia vero in primo capite sæpe inculcat etiam operationem vitæ : addi potest, non ideo de illa ibi loqui, ut per eam ibidem animam definiat, sed solum, ut explicem, quid nomine viventis, aut vitæ etiam substantialis intelligatur. Non enim possumus nos aliter viventia a non viventibus distinguere, nisi per operationem seu actionem ab intrinseco procedentem, et in operante manentem : ut in principio notavimus : quamvis recte intelligamus sub illis operationibus aliquid substantiale, et absolutum existere. Ut ergo nos manuduceret Aristoteles ad concipiendam substantiam animæ et vitæ, opera vitæ ibi commemoravit : non vero ut per illa animam definiret, id enim in capite secundo reservabat. Et hunc sensum frequentius sequuntur Græci expositores, et ad difficultates expediendas est clarius.

11. *Amplius satisfit.* — Addi vero potest, quod licet prior definitio intelligatur dari non tantum per ordinem ad corpus, ut est subjectum animæ, et altera pars compositi, sed etiam per ordinem ad compositum, seu ipsum vivens, quod per animam formaliter constituitur, ut ex D. Thoma supra retulimus : nihilominus poterit prior definitio in hoc distingui a secunda, quod illa datur per effectum formalem animæ, qui est constituere substantialiter vivens : sicut definitur lumen per formalem effectum constituendi lucidum, seu perspicuum : et sic distinguetur a secunda, quia hæc datur

immediate per operationem, seu per habitudinem ad illam.

12. *Ad confirmationem in num.* 9. — *Prima solutio.* — *Secunda solutio.* — Ad instantiam vero, quod tunc erunt tres definitiones animæ, responderi potest imprimis, id non esse inconveniens, quia cum anima dicat habitudinem ad materiam propriam, et ad compositum, et ad operationes, per omnes potest definiri, etiamsi Aristoteles illas, ut duas tantum tradiderit, quia in prima unicum tantum sensum intendit, quicumque ille fuerit. Deinde dici potest, habitudinem animæ ad materiam, et ad compositum eadem esse in re, et secundum rationem ita esse connexas, ut vix possit una sine altera explicari: quia habitudo ad materiam est habitudo causæ formalis. Unde terminatur ad materiam media causalitate formali. Et ideo priores duæ definitiones per habitudinem ad materiam, vel ad effectum formalem, et compositum, pro una, magis vel minus declarata, reputantur. Sicut etiam altera definitio, quæ per operationem datur, virtute includit duas, quæ præcisione mentis possunt ratione distingui: nam anima et est principium primum, a quo vivens habet proximas operandi facultates, et est principium proximum ipsarum operationum: et fortasse in ratione principalis principii, etiam proximum: et ita posset anima definiri per habitudinem ad potentias: sicut definitur homo esse animal risibile: vel sicut anima rationalis definiri potest, ut sit illa, quæ secum affert potentiam intellectivam, et definiri etiam potest immediate per operationem, sicut illam Aristoteles definivit: nihilominus tamen in eamdem recidit utraque definitio, quia potentia et operatio, ita sunt connexæ, ut una sine alia explicari non possit.

3. *Punctum ut posterior definitio demonstret priorem.*

13. *Recte demonstrare ostenditur.* — Circa tertium de ostensione unius definitionis per aliam, manifestum est, voluisse Aristotelem priorem definitionem per posteriorem demonstrare. Nam et id proponit statim in principio cap. 2, et id sequitur, circa finem capitis, concludens hoc modo: *Principium, quo vivimus, sentimus, et intelligimus, est actus primus substantialis corporis organici: sed anima est principium, quo vivimus,* etc. *Ergo est actus corporis organici.* Majorem probat, quia actus, qui est primum operandi principium, est actus, et forma dans esse rei, illamque in actu constituens: quia ab esse procedit operatio. Minorem autem probavit, quia in illo modo operandi distinguuntur viventia a non viventibus. Quæ probatio sine dubio est bona, et efficax; nec de illa est ulla controversia inter expositores. Dubitant autem, an sit probatio per causam, et a priori, seu propter quid, vel sit tantum demonstratio, quod ita sit a posteriori, et per effectus. In quo puncto sunt variæ opiniones.

14. *An demonstratio sit a priori.—Opinio prima affirmans Græcorum et Alberti.*—Prima opinio affirmat esse demonstrationem a priori, et per causam, quam Græci expositores communiter tradiderunt, quos secutus est Albertus Magnus, lib. 2 Natur., quæst. cap. 25, videturque aperte probari ex ipso Aristotele. Nam in principio capitis secundi dixit, rationem definitivam non solum esse significare, sed etiam causam essendi ostendere debere. Idque confirmat exemplo quadrationis quadranguli, tradens duas ejus definitiones, unam explicantem quid sit, alteram explicantem causam ejus. Ratione item suadetur, quia illa probatio est per causam primariam rei: ergo est a priori. Antecedens probatur, quia datur per causam finalem, quæ est prima causarum. Et assumptum ostenditur, quia unumquodque est propter suam operationem, tanquam finem, teste eodem Aristotele, lib. 2, de Cœlo, cap. 3, text. 17. Ergo et anima est propter operationes suas. Sed illa demonstratio datur per medium includens ordinem ad operationes: ergo datur per causam finalem, ac subinde est demonstratio a priori. Et hæc sententia multis etiam modernis placet.

15. *Secunda opinio esse potius a posteriori, D. Thomæ et aliorum.*—Secunda nihilominus sententia est, ostensionem illam esse a posteriori, et per effectus. Ita docuit D. Thomas ibi, quem alii sequuntur. Et potest etiam in ipso Aristotele fundari. Nam initio ejusdem cap. 2, enitendum esse dicit ita priorem definitionem per posteriorem ostendere, sicut solet id, quod secundum se notius, nobis autem obscurius est, per ea quæ sunt nobis notiora elucidari. In hujusmodi autem processu, in quo a notioribus nobis progredimur ad probandum ea, quæ nobis obscura, in se autem notiora sunt, semper progredimur a posteriori, per effectus, qui notiores nobis esse solent, latentes causas, quæ per se notiores sunt, manifestando. Ergo hunc modum probationis ibi Aristoteles promittit, et consequenter eumdem postea exequitur. Secundo ex reipsa suadetur, quia operationes sunt effectus animæ, et per illas con-

cluditur animam esse formam, et actum corporis. Dices simul esse effectum et finem, et sub hac posteriori ratione, ut medium assumi. Sed contra, primo, quia notiores sunt nobis operationes, ut effectus viventis, quam ut finis, secundo, quia potius ipsum vivens, et anima ipsa est finis, cujus gratia dantur ei operationes, et instrumenta illarum. Ut idem Aristoteles, cap. 4, dixit, text. 36 et 37. Tertio in toto illo capite nunquam Aristoteles consideravit operationes ut finem, sed ut effectum viventis, et ex quod ipsa operatio vitalis non solum inest viventi, sed etiam est opus, id est, effectus ejus, colligit, formam constituentem in suo esse ipsum vivens, esse principium talium operationum : ergo ex prima definitione colligit secundam a priori, postquam a posteriori manifestavit primam definitionem ex operatione.

16. *Resolutio per assertiones quatuor.—Prima assertio.*— Inter has sententias hæc posterior mihi simpliciter probatur, quamvis prior, secundum aliquam rationem, veritatem etiam habere possit. Ad utrumque autem explicandum imprimis assero priorem animæ definitionem, qua ut est actus corporis organici definitur, essentialem, seu quidditativam esse, quantum nos possumus rerum essentias capere, ac definire. Ita sentiunt expositores ibi communiter, et significavit Aristoteles, dicto capite primo, dum post definitionem traditam concludit : *Universaliter igitur diximus, quid anima sit.* Et probatur, quia illa definitio datur per proprium genus animæ, ut anima est, nimirum, esse formam substantialem, nullum enim aliud cogitari potest, sub quo anima vel propinquius, vel magis directe, magisve essentialiter constituatur. Deinde dat differentiam maxime proportionatam ad contrahendam generalem rationem formæ, ad talem speciem formæ, quæ anima nuncupatur. Nam ratio formæ incompleti entis est, et respectivi transcendentaliter, ut diximus, hoc autem genus entis non potest essentialius contrahi, quam per determinationem talis respectus, quæ determinatio sine proprio, et speciali termino ejus declarari non potest : talis autem est illa differentia per quam anima definitur, ut actus talis corporis : ergo est illa definitio maxime essentialis.

17. *Dicta assertio procedit quoquo modo organicum exponatur.— Cajetanus rejicitur, qua ex parte contrarium sensit.*— Hoc autem verum existimo, sive corpus organicum in illa definitione accipiatur pro materia disposita, ut proxime capaci effectus formalis animæ, sive sumatur pro ipso corpore, ut vivificatio substantialiter per animam. Quod adverto propter Cajetanum, qui in priori sensu concedit definitionem esse quidditativam, negat autem in secundo : quia sic ait : *Per quid posterius animæ essentia circumscribitur.* Sed non est necessaria distinctio : nam in utroque sensu definitio est essentialis, quia, ut dixi, habitudo animæ ad actuandum corpus organicum est eadem cum habitudine ad compositum, seu ad unionem formalem, ex qua resultat compositum. Nec obstat illa prioritas naturæ animæ ad compositum. Nam imprimis in cæteris animabus præter rationalem non est prioritas simpliciter, etiam ordine generationis. Nam anima simul natura sit, et unitur, quod non ita est in anima hominis, ut infra dicetur. Et deinde licet hæc anima in suo esse sit simpliciter prior natura, et quælibet alia in uno genere causæ possit dici prior ipso composito : nihilominus tamen non est anima prior, quam ordo, quem ad componendum compositum, vel ad talem effectum formalem corpori communicandum habet. Et ideo utroque modo essentialiter definitur, et per id quod est, vel aliquo modo prius in genere finis ; nam forma est propter compositum, et propter suum effectum formalem : vel saltem per id, quod in ratione termini talis habitudinis habet necessariam, et quasi simultaneam conjunctionem cum illa : vel in esse actuali, si forma, ut actu informans sumatur : vel secundum esse possibile, si sumatur anima, ut apta ad informandum, sicut sumi debet, quando ejus essentiam declarat. Unde potius dicendum videretur, magis essentialem esse definitionem illam, prout per formalem effectum animæ datur, quam ut datur per ordinem ad corpus tantum ut proximum susceptivum animæ, quia ordo ad effectum suum formalem est maxime essentialis animæ : sicut etiam est formæ cuicumque.

18. *Secunda assertio consona D. Thomæ.— Ejus probatio.—Hujus probationis assumptum suadetur primo.*—Secundo e contrario assero, secundam animæ definitionem ab Aristotele traditam per immediatum ordinem ad operationem non esse quidditativam, sed descriptivam, utpote explicantem animæ naturam per quamdam ejus proprietatem, magis quam per primam ejus differentiam essentialem. Ita sumitur ex D. Thoma supra, et declaratur in hunc modum. Nam anima duas habet habitudines : una est formæ dantis esse sub-

stantiale composito, alia est principii effectivi operationum, quæ licet immediate conveniant animæ per seipsam, nihilominus inter se comparatæ prior est ratio formæ, et habitudo ad informandum, quam habitudo principii ad efficiendas operationes. Ergo prior est essentialis, ac per se primo conveniens animæ : posterior vero est quasi proprietas per se secundo illi conveniens. Antecedens probatur primo, quia anima, non ideo est anima, quia est principium operandi : sed potius, quia est anima, est principium operandi. Nam sicut res non est, quia operatur, nec quia est potens ad operandum, sed quia est talis tantæque perfectionis, ideo operatur, vel potens est ad operandum : ita similiter anima non dat esse, quia dat operari, sed potius e converso, dat posse operari, quia dat esse. Ergo secundum naturam prior est in anima ratio formæ informantis, quam principii operantis : ergo prior est ratio essentialis : secunda tanquam concomitans essentialem, quia in unaquaque re essentialis ratio est prima omnium, et quasi radix cæterarum : ergo.

19. *Suadetur secundo.—Tertio.*—Declaratur hoc ex diverso modo, quo anima formaliter dat esse, et quo efficienter operatur, *ut quo*. Nam dat esse per seipsam, et immediate, et substantiali modo sine interventu accidentis : est principium operandi non immediate per seipsam solam, sed mediante facultate accidentali. Unde vel non influit immediate per seipsam in opus ut multi volunt: vel si influit, non id facit sine concursu proximo potentiæ, nec sine actione accidentali : ergo signum est, hanc rationem causandi, vel aptitudinem ad illam non esse ita essentialem animæ, sicut est prior. Tertio declarari hoc potest ex aliis formis: nam calor formaliter constituit calidum, et est calefaciendi principium. Prior autem ratio est prima et essentialis caloris, ut talis forma accidentalis est : posterior est veluti potentia consequens illam. Idemque in forma ignis, et aliis similibus considerari potest. Unde si quis definiret formam Solis, esse quamdam formam, quæ est primum illuminandi principium : profecto non quidditativam, sed descriptivam definitionem redderet. At quoad hoc eadem est ratio de anima, quia licet illæ duæ rationes principii efficientis et formæ, in anima perfectiores sint, nihilominus inter se eamdem proportionem servant.

20. *Suadetur quarto. — Instatur proxima ratio. — Occurritur. — Prædicta instantia retorquetur pro ipsa secunda assertione.* — Denique definitio hæc datur per quid posterius et accidentale, ita enim opera vitæ ad animam comparantur : ergo non potest esse essentialis definitio ipsius animæ. Sed contra hoc instatur, quia potentia, vel habitus definitur quidditative per actus : cum tamen etiam actus sit posterior, et accidentalis ipsi potentiæ. Idem ergo erit in anima, militat enim eadem ratio. Potentia enim ideo per actus quidditative definitur, quia licet actus sit posterior in executione, est prior in intentione : nam est finis ipsius potentiæ, et ut sic est transcendentalis habitudinis potentiæ ad actum : ideoque definitio potentiæ per actus essentialis est : ergo eodem modo judicandum est de anima, quatenus per habitudinem ad operationes in ratione principii definitur. Respondetur negando consequentiam. Est enim notanda differentia inter substantiam et proprietatem ejus, quæ rem hanc egregie declarat. Nam vivens, ut corpore et animo constat, est quædam substantia completa, quæ est res omnino absoluta, et non includit essentialem habtudinem etiam transcendentalem ad accidentia : nec de se est propter accidentia, sed potius accidentia, quæ illam substantiam ornant, sunt propter ipsam. Et eadem ratione anima et corpus, quæ sunt partes substantiales et essentiales ipsius viventis, licet inter se habeant essentialem, et substantialem habitudinem et transcendentalem respectum mutuum: non tamen habent transcendentalem habitudinem ad suas potentias, vel actiones, nec inde specificantur : sed potius tales proprietates naturaliter resultant, ac consequuntur ex perfectione essentiali, et substantiali talis formæ substantialis, quæ est anima. At vero potentiæ per se primo ordinantur ad actus, et illis coaptantur, et ideo ad illos habent transcendentalem habitudinem, et ab illis aliquo modo speciem sumunt, ideoque per illos essentialiter definiuntur, ut infra de potentiis dicemus. Et videri possunt dicta in Metaphysica, disp. 43, sect. ult. Unde potest retorqueri argumentum. Nam anima secundum speciem et substantiam suam, non specificatur ab operationibus suis, sicut potentiæ ab actibus : ergo nec definitur essentialiter per operationem, sed tantum a posteriori ejus natura per operationem notificatur.

21. *Tertia assertio probatur primo. — Probatur secundo. — Probatur tertio.* — Tertio hinc colligo ostensionem primæ definitionis per posteriorem simpliciter loquendo esse a posteriori, quia est ab operatione formæ ad esse ejus, seu ad formalem effectum ejus, qui

progressus manifeste est a posteriori. Nec responsio de causa finali satisfacit, quia considerata substantia animæ secundum suam essentiam, non est operatio finis ejus : sed potius operatio est propter ipsam, ut Aristoteles dixit in cap. 4. Deinde declaratur per causales propositiones. Nam anima non ideo est talis essentiæ, quia tales habet, vel habere potest operationes, sed potius, quia est talis tamque perfectæ naturæ, ac substantiæ, ideo ab illa prodire possunt tales operationes. Sicut etiam substantia Angeli, verbi gratia, non ideo habet tam perfectam essentiam, quia habet tam perfectum intellectum, vel intelligendi modum, sed potius e contrario. Idem ergo est de anima rationali, et consequenter de reliquis. Unde confirmatur : nam potentiæ operativæ non sunt finis formæ substantialis, seu animæ, sed sunt consequentes ipsam, et perfectionem essentialem ejus : nemo enim dixerit, animam esse propter suum intellectum, sed hunc resultare ex eminenti virtute ejus, ut sit illi operandi instrumentum. Ergo similiter operationes non sunt finis animæ secundum suam essentiam spectatæ, sed illam consequuntur ex perfectione absoluta, quam in illa supponunt : ergo probatio quod anima sit talis naturæ, vel essentiæ, ex operatione, non est ex causa finali propria, sed ex effectu consequente, et ita est a posteriori.

22. *Probatur quarto ex progressu Aristotelis.*—Tandem hoc ipsum ostenditur ex ipso Aristotelis progressu. Nam primum omnium pro fundamento suæ demonstrationis sumit, *animatum ab inanimato vita* (id est, operatione vitæ) *sejungi*, utique a posteriori, et quoad nos. Ideoque ex his, quæ videmus, et experimur, illud pronuntiatum ostendit : et eodem modo discernit inter viventia ipsa gradus eorum, quatenus videmus plures, vel pauciores ex his operationibus participare. Eodemque modo colligit esse in viventibus aliquod principium talium operationum, quæ collectio plane est a posteriori, quia procedit ab effectibus, ut notioribus, et experimento cognitis. Unde non fundatur in operatione, ut fine : nam hæc habitudo non est nota sensui : sed multo magis latet, quam quod anima sit forma corporis viventis. Imo in rigore vera non est, si operatio animæ ad ejus nudam essentiam comparetur, ut dixi. Ac tandem ex illo principio quod anima sit principium operandi a posteriori demonstrato, concludit animam esse actum primum, seu formam corporis, per quod vivens operatur. Quæ collectio non solum in fundamento, sed etiam in se est a posteriori. Quia, ut dicebam, non ideo anima est viventi principium essendi, quia est principium operandi, sed potius e contrario, quia illi dat esse, ideo dat etiam operari.

23. *Quarta assertio.—Declaratur et probatur.—Quo modo unumquodque sit ob suam operationem.* — Quarto vero addo, quoad nos, et consideratis rebus in ordine ad existentiam, et ut subsunt intentioni agentis, posse demonstrationem illam dici aliquo modo a priori in genere causæ finalis. Declaratur, et probatur, quia licet virtus, et operatio alicujus substantiæ non sit propria causa finalis perfectionis ejus secundum esse essentiæ, nihilominus finis agentis producentis illam substantiam in esse existentiæ potest esse ejus operatio. Ut sol, verbi gratia, non habet talem essentiam substantialem, quia est principium suo modo universale generationis inferiorum rerum ; sed hoc habet ex sua perfectione absoluta tanquam consequens illam, non tanquam causata ab illa, etiam per modum causæ finalis, neque etiam per modum termini, ad quem illa substantia dicat habitudinem : ut in viventibus jam declaravi. Nihilominus tamen in ordine ad existentiam et creationem verum est, solem esse a Deo factum propter suam operationem. Idemque in igne, et aliis rebus inanimatis considerare licet. Eademque ratio est de viventibus, ut, verbi gratia, in homine, si naturam ejus nudam, et secundum essentiam tantum consideremus : non ideo est capax intellectualium operationum, quia essentialiter ad illas ordinatur, quocumque modo id intelligatur, est enim essentialiter res absoluta tantæ perfectionis essentialis, ut ex illa naturaliter resultet capacitas intelligendi, et nihilominus hæc capacitas respectu agentis potuit esse motivum, et ratio finalis producendi talem creaturam, quia voluit illam creare, ut ipsum intelligeret, ac videret. Et ratio est, quia res secundum essentiam tantum spectata, sicut abstrahit a causa efficiente, ita et a causa finali. Et ideo si sit omnino absoluta, non habet causam finalem suæ essentiæ, sicut nec efficientem. In ordine autem ad existentiam, sicut nata est fieri a tali, vel tali causa, ita etiam apta esse potest, ut propter talem finem fiat : et hoc modo res omnes dicuntur esse propter suas operationes, juxta intentionem primi agentis.

24. *Progreditur assertionis probatio.* — Sic igitur dici potest operatio vitæ esse finis viventis, in ordine ad existentiam ejus, et inten-

tionem primi agentis, et sub hac consideratione aliquo modo redditur causa ob quam tali corpori organico, tanquam forma destinata, seu conjuncta est ab auctore naturæ : quia tales operationes in aliquibus compositis corporalibus esse voluit. Et ita licet demonstratio illa ab operatione, quatenus ex notioribus nobis indicat propriam animæ naturam, et essentiam simpliciter sit a posteriori : nihilominus in ordine ad existentiam, et productionem animæ indicat finem propter quem facta est : et sub ea ratione transit in demonstrationem a priori. Quod maxime potest deservire ad explicandum Aristotelem, qui utrumque conjunxit, scilicet, demonstrationem esse ex notioribus, ac proinde ab effectu, et per illam causam rei apparere, debet enim intelligi de causa rei non quoad essentiam ejus, sed quoad existentiam, seu productionem. Et huic sensui facile potest exemplum accommodari : nam inventio lineæ mediæ ad quadrandum quadrangulum, solum est causa quadrationis in ordine ad existentiam, et effectionem ejus : nam instruit agens, ut sciat quadrationem efficere : non vero est causa, ob quam ipsa quadratio talis rationis, seu quasi essentiæ sit.

CAPUT IV.

UTRUM ANIMA IN VEGETATIVAM, SENSITIVAM, ET RATIONALEM RECTE, ET SUFFICIENTER DIVIDATUR, ET QUALIS HUJUSMODI DIVISIO SIT.

1. *Arguitur primo pro parte negante.* — Quoniam intentionis nostræ est de sola rationali anima ex professo dicere, necessarium duximus divisionem hanc hoc loco præmittere : tum quia unica rationalis anima eminenti quodam modo omnes illas rationes complectitur, ut videbimus : tum etiam, ut quid de inferioribus animabus certum sit statuentes, illarum disputationem relinquamus : nec de illarum proprietatibus amplius disputemus, quam ad animæ rationalis exactam cognitionem nobis sit necessarium. Videri ergo potest illa divisio non recte tradita : quia non apparet, qualis esse possit, quia nec est generis in species, cum anima vegetativa et sensitiva, interdum non differant essentialiter, nec etiam sensitiva et rationalis : neque est subjecti in accidentia, cum membra illa, et substantia sint, et essentialiter interdum differant. Et confirmatur, quia eadem proportio, seu ratio est de abstractis et de concretis, seu de totis et de partibus : sed vivens non recte distinguitur in vegetativum et sensitivum, et rationale : ergo nec anima in illa tria membra bene dividitur. Minorem probamus : quia in bona divisione, unum membrum non prædicatur de altero : sensitivum autem vegetativum est, et rationale ad sensitivum.

2. *Arguitur secundo.* — Secundo objici potest, quia illa divisio videtur diminuta, quia omittit animam loco moventem et appetentem : quæ non minus possunt ab aliquibus ex illis membris distingui, quam aliqua ex dictis membris inter se distinguantur. Aliunde vero videtur superabundans, quia forma vegetans præcisa a sentiente non videtur habere veram rationem animæ : quia nullam habet propriam vitalem operationem, ex qua rationem animæ præcipue cognoscimus, ut paulo antea dictum est. Assumptum probatur primo, quia in planta, verbi gratia, nulla est operatio immanens : omnis autem operatio vitalis debet esse immanens, quia alias non erit a principio intrinseco, sed erit transiens ab extrinseco agente in passum distinctum : ergo non est in plantis operatio vitalis. Major probatur, quia omnes actiones partis vegetantis sunt, vel ab ipso vivente in cibum, seu alimentum, vel ad summum erunt inter partes dissimilares per actionem unius in aliam, ac proinde transeuntes. Unde probatur secundo idem assumptum, quia omnes actiones plantarum sunt, vel alterationes per qualitates naturales communes rebus inanimatis, ut sunt calor, humiditas et similes : vel sunt motus locales per aliquam attractionem, vel expulsionem, quas actiones videmus etiam rebus inanimatis convenire, ut magneti et similibus. Præterea aliunde videtur sine causa inter illa membra poni anima rationalis, quia licet operationem vitalem habeat, illam tamen vel non exercet per corpus, et sic illa non est operatio animæ, vel si per corpus illam efficit, ad sensitivam animam pertinet.

3. *Notatio pro dicendis.* — Supponimus imprimis, divisum hujus partitionis esse illud ipsum, quod in præcedentibus capitibus definitum est, nimirum formam quamdam substantialem, quæ sit vera pars compositi per modum actus primi, et principii operationum talis compositi in se ipso : quæ forma vocatur anima, et compositum ipsum vivens appellatur. De hoc ergo diviso quatuor explicanda sunt. Primum in hoc capite, quomodo omnibus et singulis membris numeratis vera ratio animæ conveniat. Unde constabit divisionem quoad hanc partem non esse defectuosam, seu redundantem. Secundo explicandum erit in

capite sequenti, quomodo illæ tres animæ inter se comparentur, vel quoad subordinationem, vel quoad separationem unius ab alia. Tertio addendum erit, in cap. 6, quomodo membra illa inter se distinguantur. Quarto, in cap. 7, quomodo divisum adæquent: ita ut divisio diminuta non sit.

4. *Notatio altera, de ratione animæ duo esse, quod sit forma corporis et principium vitalium actionum. — Utrumque in rationali inveniri ostenditur.* — Circa primum adverto ex dictis in præcedentibus ad veritatem animæ duo requiri: unum quasi genus, ut sit actus formalis ac substantialis corporis: aliud per modum differentiæ, quam nos per ordinem ad operationem explicamus, dicentes esse debere principium primum operationum vitalium. Ut ergo de unoquoque illorum membrorum ostendamus veram rationem animæ illi convenire, probare oportet illa duo in singulis inveniri. In anima ergo rationali, ut rationalis est, satis per se notum est, quod sit principium operationum vitalium. Quia intellectualis operatio non solum vitalis est, sed etiam ad supremum vitæ gradum pertinet: et est maxima participatio vitæ divinæ, propter quam dicitur anima rationalis ad imaginem Dei facta. Quod autem hoc principium ratiocinandi in homine non solum sit in se vivens, sed etiam sit actus quo homo vivit, et corpus hominis actuans, ut vera forma, licet videatur etiam ipsa experientia satis notum: nihilominus multis philosophis fide carentibus occultum et incognitum fuit. Et ideo, c. 12, probabimus animam rationalem, etiam quoad hanc partem, esse veram animam. Nunc ergo supponatur hoc, et consequenter illam animam sub illo diviso contineri: illudque proprie et essentialiter illi convenire.

5. *Utrumque etiam in anima bruti.*—Secundo notissimum etiam est, principium sentiendi in animalibus brutis esse veram animam. Nam, ut Aristoteles, lib. 1, de Plant., in principio (vel qui fuit illius libri auctor) dixit: *Vita in animalibus patens est et manifesta, in plantis vero occultior, nec adeo evidens.* Quod eisdem fere verbis dixit Augustinus, libro de Quantitate animæ, cap. 33. Et merito: nam imprimis in animalibus, et in nobis sentientis vitæ operationes experimur, quatenus in sensibus cum cæteris animalibus convenimus, et in ipsismet brutis evidentia signa cognitionis, doloris, et motionis ab intrinseco principio conspicimus. Quod autem omnis cognitio et appetitus, qui ad illam consequitur, etiamsi per materiales potentias sentiendi et appetendi fiant, a substantiali principio interno procedant, non minus evidens est: quia tales actus ab ipso cognoscente, et appetente fiunt, et in eo manent, et per illos seipsum ab intrinseco perficit, et hoc est vivere accidentali vita, ut in cap. 1 et 2, declaratum est. Ergo in substantiis corporalibus, sic operantibus evidens est, dari principium internum, a quo tales actus principaliter procedunt, et a quo essentialiter, seu necessario dependent, cujus certum signum est, quod per absentiam, vel separationem, aut destructionem talis principii cessat in illo sensibili corpore inanimi omnis talis operatio. Est ergo in re sentienti intrinsecum principium vitæ.

6. Quod autem illud principium sit actus corporis, patet ex dictis in capite præcedenti, quia principium intrinsecum operandi est actus, et forma dans esse corpori sic operandi: tale autem est principium sentiendi, quia hæc operatio talis est, ut natura sua ab intrinseco principio fieri postulet: ut experientia constat: nam deficienti illo principio, talis operatio fieri non potest. Deinde principium sentiendi, ut sic, si gradum illum non transcendat, materiale est, sicut et operationes ejus: ergo est actus pendens in fieri, et in esse a materia, nam de ejus potentia educitur: ergo unitur illi ut forma, quia eductio et dependentia a subjecto, non est nisi per unionem formalem ad illud, ut in Metaphysica explicatum est. Est ergo principium sentiendi in animalibus brutis verus actus corporis, unde etiam corpus illud organicum est, ut oculis etiam conspicitur: ergo tale principium est vera anima, et non nisi sensitiva: ergo anima sensitiva est vera anima. Nec in hoc puncto difficultas alicujus momenti occurrit. Quod si aliqua fuerit, vel obiter in discursu hujus capitis, vel copiosius tractando de hujus animæ facultatibus explicabitur.

7. *Denique utrumque inveniri in anima vegetante ostenditur. — Quod vero sit principium actionum vitalium negant aliqui.* — In anima vero vegetativa res est obscurior, quia in plantis vita est latentior, ut idem philosophus, in dicto lib. de Plant., dixit. Verumtamen loquendo de forma pure vegetativa, qualis est forma plantarum, satis evidens est, esse actum formalem, et substantialem corporis plantæ, vel arboris: nam totum illud compositum materiale est. Unde actus substantialis ejus materialis est, ac proinde pendens a materia, et eductus de potentia illius: ergo unitus illi

unioni formali et substantiali. Alterum ergo in illa forma minus est evidens, scilicet, an sit actus operationum vitalium. Propter quam causam moderni aliqui (ut relatum invenio) negare ausi sunt formam vegetativam præcise spectatam esse animam : qui consequenter negant, plantas vivere. Quam fuisse antiquam aliquorum opinionem philosophorum refert Plutarchus, lib. 5, de Placit. Philosoph., c. 26, et Theodoretus, serm. 5, contra Græcos, et plures ex illis philosophis nominat, et specialiter Stoicos, quibus etiam illam sententiam tribuit Clemens Alexandrinus, lib. 8 Stromat., prope initium, § 2, *Est ergo*, ubi ipse indicat quæstionem esse posse de nomine, de quo statim dicemus.

8. *Eorum fundamentum primum.—Secundum.*—Primum eorum fundamentum, ac principium est jam tactum, quod omnes actiones partis vegetantis transeuntes sunt, et per alterationes mere naturales, et communes rebus non viventibus fiant. Secundum addi potest, quia nihil fit ab arboribus, seu plantis, quod non possit ab extrinseco agente in eis fieri : ergo signum est talem actionem, non esse actum vitæ, quia actio sumit speciem suam a termino, et ideo si terminus natura sua non est vitalis, nec actio, qua fit, erit vitalis : terminus autem, qui potest ab extrinseco agente fieri, non est vitalis : ergo nec actio : sic enim motus cœli vitalis non est, quia sufficienter ab extrinseco fieri potest. Probatur ergo antecedens, quia prima operatio plantæ est nutritio et augmentatio : at vero argumentum arboris potest fieri ab extrinseco agente : nam potest Deus creare arborem cum toto augmento, quod per nutritionem, vel augmentationem consequi potest.

9. *Tertium fundamentum.*—Dices posse quidem Deum totam illam molem simul creare, et ita posse concreando facere id, quod per augmentum acquiri posset : non tamen posse per se facere illud augmentum sine actione vitali. Sed contra hoc instatur, quia posset Deus sine ulla actione ipsius plantæ augmentum ejus eodem successivo modo paulatim efficere, applicando nutrimentum per solam suam motionem localem suspendendo actionem plantæ, non præbendo illi concursum necessarium ad agendum, et per solam suam potentiam efficiendo, quidquid planta posset efficere : in hoc enim nulla est repugnantia. Et per illud satis videtur ostendi in tota illa operatione veram vitæ rationem non inveniri : et simile argumentum de nutritione, et aliis actionibus plantarum fieri potest. Et æque procedit in animalibus, et hominibus spectatis præcise, quatenus se nutriunt, vel augent, etc., nimirum quod ex ea præcise ratione non vivant, sed quatenus in eis aliquid cognitionis, aut sensus in illa actione miscetur, ut quod discernunt alimentum, sentiunt famem, et ideo moventur ad cibum quærendum, etc. Unde quidam antiqui, ut vitam plantis concederent, sensum etiam illis tribuebant, dicentes illas appetere cibum, illumque discernere, et in eo capere voluptatem, sentientes sine his non esse vitam. Unde cum illa de plantis incredibilia et ridicula sint, sequitur nec vitam habere, nec earum formam esse animam. Et confirmari tertio hoc potest ratione, quæ videtur maxime a priori, quia nulla res creata habet vitam, nisi quatenus aliquo modo participat vitam Dei : sed non participant vitam Dei, nisi qui cognitionem et amorem participant : ergo quidquid non participat cognitionem et amorem, non vivit : ac subinde sine sensu, vel intellectu non est vita. Major videtur evidens, quia nihil perfectionis est in creatura, nisi per participationem divinæ perfectionis. Unde creatura non est ens, nisi per participationem divini esse, seu divinæ entitatis : nec est substantia nisi per participationem divinæ substantiæ : ergo nec est vivens, nisi per participationem vitæ divinæ.

10. *Effugium proximi fundamenti obstruitur.* — Dices consequentiam non esse formalem : nam creatura est corpus, et non est participatio divinæ corporeitatis. Respondeo consequentiam esse formalem, habereque eamdem rationem in qualibet perfectione simpliciter simplici : nam omnis illa est in Deo formaliter, et per essentiam : et ideo si in creatura invenitur formaliter, necessario esse debet per participationem similis perfectionis Dei. Secus vero est in perfectione non simpliciter, quæ in Deo tantum eminenter invenitur : et ideo licet ab ipso participetur, non tamen per formalem convenientiam participatam, sed per alium inferiorem modum. Vivens autem, ut sic, dicit perfectionem simpliciter, cum in Deo formaliter, et absolute, ac per essentiam inveniatur : et ideo non potest in creatura inveniri, nisi per formalem participationem vitæ divinæ : secus vero est de ratione corporis, quæ perfectionem simpliciter non dicit. Jam ergo probatur prima subsumpta propositio, quia in Deo nulla ratio vitæ invenitur, nisi quia cognoscit et amat : ergo vita Dei non potest formaliter participari

nisi per cognitionem et amorem : ergo e contrario, quæ non participant cognitionem et amorem aliquo modo, nullo modo vitam Dei participant, ac subinde non vivunt : ergo plantæ non vivunt, nec forma earum est anima.

11. *Pars affirmans statuitur.* — Nihilominus, et in Theologia certum, et in Philosophia evidens est, et plantas vivere et formam vegetativam esse veram animam. Eamque ob rem in hac veritate asserenda omnes philosophi et theologi conveniunt. Et imprimis habet fundamentum in Scriptura, dicit enim Paulus 1, Cor., 15 : *Tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur.* Ubi productionem plantæ, *vivificationem* appellat : ergo quod sic producitur vivit, utique vita vegetativa, ut ponderavit Augustinus, lib. 1, de Civitate, cap. 20, dicens : *Hoc genus rerum,* id est, plantarum, *quamvis non sentiat, vivit, ac per hoc potest mori et occidi :* et adjungit illud Psalm. 77, *et occidit in grandine vineas eorum.* Unde Dionysius, cap. 6, de divin. Nom., prope initium, quasi respondens tertiæ rationi a nobis factæ, inquit, *ex ipsa,* utique vita Dei, *et animantes omnes, et plantæ juxta extremam vitæ harmoniam, ut vivant acceperunt.* Et iterum, in fine : *Ex ipsa* (inquit) *vivificantur et confoventur, et animantes cunctæ, atque arbores, et sive spiritualem dixeris, sive rationalem, sive sensitivam, sive nutritivam, sive vegetativam, ex ipsa vivit,* etc. Hinc Augustinus, lib. de vera Relig., cap. 55. *Non sit,* ait, *vobis religio illius vitæ, qua dicuntur arbores vivere, quoniam nullus sensus in illa est.* Et divisionem trium animarum tradit, libr. 8, de Civitate, cap. 8. Idem Aristoteles in citato loco, et certius in lib. 2, de Anima, cap. 1, et 2, et sæpe aliis in locis, quæ infra notabimus. Et D. Thomas, 1. part., quæst. 18, art. 1 et 2, ut omittam alios philosophos et theologos, qui eos sine contradictione secuti sunt.

12. *Probatur deinde ratione physice demonstrante.* — Ratione probatur, quia vegetatio ipsa, seu nutritio est vita quædam, seu vitalis operatio : ergo forma, quæ ita informat corpus, ut sit principium talis operationis, est anima. Consequentia evidens est ex supra dictis. Antecedens vero pendere quidem potest ex significatione vocis : ut dixit Alexandrinus : vocis tamen significatio sumenda est ex communi usu, et prima impositione ab omnibus recepta. Ostendimus autem supra ex communi peritorum sententia, et omnium fere hominumconsensione in rebus creatis, in hoc distingui viventia a non viventibus, quod non viventia non habent intrinsecum principium se movendi per se loquendo, ut in elementis, lapidibus, metallis et similibus videre licet. Dico autem *per se loquendo,* ut omittam quæstionem de gravibus et levibus, et de reductione aquæ calidæ ad pristinam frigiditatem et similibus : de quibus dubitari solet, an illæ actiones sint a principio intrinseco rerum, quæ sic moventur, a qua quæstione nunc abstinere volumus. Nam quidquid in ea dicatur, certum est illam actionem non esse vitalem, quia non est per se, sed quasi per accidens in tali natura, quia non est per se instituta, ut in illa, seu per illam actionem se exerceat : sed per accidens illi convenit, ut statum connaturalem acquirat, vel recuperet, in eo quiescat. Viventia autem se ipsa movere per se postulant, ita ut ad illorum perfectionem hoc per se pertineat : et tunc censeantur esse in proprio ac perfecto statu, quando actu sunt in connaturali operatione, qua se ipsa movent. At vero plantæ per se, et ab intrinseca natura postulant esse in continua actione et motione sui, vel ut se conservent nutriendo, vel ut ad perfectum statum augmenti sua corpora perducant, vel ut sua individua conservent se nutriendo, vel ut conservent speciem ex sua substantia aliquid generando, vel semen ad generationem aptum præparando : ergo hujusmodi corpora viventia sunt, et opera illorum vitalia sunt : ergo et forma illorum vera est anima, et hæc quidem est physica demonstratio ; nisi quis protervus existat, dicens, non satis esse ad rationem vitæ, vel operationem vitalem, quod sit illo modo a propria forma in suo naturali statu petente talem actionem, qua idem suppositum seipsum moveat, sed esse necessarium, ut actio sit ex his, quæ ab eadem potentia fiunt : et recipiuntur immediate : sic vero respondens, relinquendus est, tanquam de voce contendens, contra communem usum ejusdem vocis : et nihilominus solvendo argumenta hanc protervam contentionem sufficientissime refutabimus.

13. *Ad primum fundamentum in n. 8, vel potius secundum quoad primam probationem.* — In primo ergo fundamento contrariæ sententiæ, duo tanguntur, unum est, quod actiones partis vegetantis sunt transeuntes : aliud est quod fiunt per alterationem primarum qualitatum. Ad priorem autem partem responderi potest primo, non esse contra rationem actionis vitalis quod sit transiens : vel e contrario non esse de ratione actionis vitalis, quod

sit immanens : nam licet omnis actio immanens vitalis sit, non videtur necessarium, ut e converso omnis actus vitalis sit immanens : et similiter licet actio transiens, ut sic, et ex generali ratione sua non postulet esse vitalis, non tamen illi repugnat, quod ex peculiari differentia aut modo, quo fit, sit vitalis, ut in plantis esse cernitur, tactumque est, et magis statim explicabitur. Ita sentit Fonseca, lib. 9 Metaphysicæ, cap. 9, text. 16, in Comm. Secundo vero ne in hoc etiam fiat quæstio de nomine actionis immanentis, ejusve significato, distingui potest duplex actio immanens : nam uno modo dici potest immanens, quia manet, et inhæret in potentia, a qua proxime fit, seu in eodem organo per quod fit, vel solum quia est in eodem supposito, seu toto, licet in eo fiat ab una parte per aliam, sicut animalia dicuntur se movere per distinctas partes, unam per se moventem, et aliam per se motam. Si ergo intelligatur de ratione actus vitalis esse, ut immanens primo modo, sic negatur assumptum, ut jam negatum est : si vero id intelligatur de actu immanenti generatim sumpto, ut ab illis duobus modis abstrahit, concessa illa propositione, negatur, proprias actiones animæ vegetativæ ita esse transeuntes, ut nullo modo sint immanentes. Nam sunt immanentes respectu totius, seu suppositi se per se moventis, ac perficientis, ut est per se evidens, et ex declaratione data et ex ipsa experientia. Quod autem hæc immanentia ad rationem vitalis operationis sufficiat, probari potest, ex generali ratione viventis jam declarata : quia illa immanentia sufficit, ut idem ab intrinseco moveat seipsum ex virtute ejusdem formæ, quæ est principium primum, et intrinsecum talis operationis in eodem supposito, qui dat sui esse : ergo ille modus operandi immanenter, satis est, ut et operans sit vivens, et forma ejus sit anima, et actio ejus vitalis sit. Et pro hac responsione videri possunt, quæ dixi in Metaphysica, disput. 48, sect. 6, num. 10.

14. *Responsio quoad secundam probationem in eodem num. 1.* — Unde ad alteram partem, quod tales actiones fiunt per alterationes materiales, et per qualitates elementares et communes rebus inanimatis : simili modo respondetur imprimis negando illationem. Nam hoc non repugnat actioni vitali, quia et alteratio si sit circa seipsum, et ex propria virtute activa intrinseca, potest vitalis esse ex modo, quo fit, et qualitas elementaris, ut est animæ instrumentum, potest esse principium proximum vitaliter operandi, sicut calor in animali est instrumentum animæ ad producendam carnem, quod non habet in igne, vel in alio inferiori corpore. Deinde vero addimus propter has qualitates habere animam vegetantem peculiares facultates et potentias, quæ neque in elementis, neque in mixtis inanimatis inveniuntur, ut sunt facultates nutriendi, trahendo alimentum, et intimo quodam modo illud distribuendo, convertendo et sibi uniendo, et facultas fabricandi semen, et illi tribuendi virtutem fabricandi, et organisandi corpus : sive facultates hæ sint in re distinctæ, sive una totam hanc virtutem contineat. Nam utrumque sit, ostenditur inde in tali forma altior modus operandi ab intrinseco, quam in cæteris inanimatorum formis inveniatur. Et hac ratione dixit Aristoteles, lib. 2, de Anim., cap. 4, animam esse augendi, nutriendique causam, non elementa.

15. *Ad secundum fundamentum in eodem n. 8.* — Ad secundum imprimis bene ibi responsum est non esse eamdem rationem, de perfectione, vel magnitudine corporis viventis simul producta cum ipso vivente, et quando Deus creavit hominem, vel animalia, et arbores perfectæ magnitudinis, vel de illa quæ post rem in parva quantitate productam, paulatim acquiritur per propriam, et intrinsecam actionem rei jam genitæ. Quia in priori productione unica est actio momentanea mere transiens ab intrinseco agente : in posteriori vero actio argumentativa sic perfectiva rei prius producta est distincta, et est ab intrinseco principio ejusdem rei se perficientis, et ideo augmentatio est actio vitalis, licet prima productio, vel comproductio ejusdem perfectionis vitalis non sit. Nec hoc est mirum, quia illa prior productio non est secundum modum, et virtutem agentium naturalium, sed per altiorem virtutem auctoris naturæ.

16. *Ad instantiam in num. 9.* — Unde ad replicam in argumento factam concedo Deum de absoluta potentia posse paulatim augere arborem, verbi gratia, cum eadem successione, conversione, et unione, ac distributione alimenti : et aggeneratione eorumdem membrorum : quia in hoc nulla apparet repugnantia, ut argumentum probat. Tunc autem nulla ibi interveniret actio vitalis, quia tota esset ab intrinseco principio. Et ideo non sequitur, actionem non esse vitalem quando fit ab eadem arbore parva paulatim se augente, quia tunc fit a principio intrinseco, et modo connaturali, ut explicatum est. Unde concedo non repugna-

re, eamdem rem, quæ per actionem vitalem fit, posse fieri ab altero agente absque vitali actione, si diverso modo fiat. Nam fortasse etiam ipsas entitates, seu qualitates actuum vitalium rigorose permanentium potest Deus facere sine concursu potentiæ, et tunc actiones non essent vitales, licet res, seu qualitates productæ essent eædem. Quod si ulterius inferas sequi dari posse duas actiones ejusdem speciei a duobus agentibus, et unam esse vitalem, et non aliam, quia una fit ab intrinseco principio ejus in quo fit : et altera ab extrinseco agente, cum tamen eumdem terminum producant, ac proinde sint ejusdem speciei. Responderi potest, vel negando sequelam, quia illæ actiones non sunt ejusdem speciei : quia identitas materialis termini non semper sufficit ad unitatem specificam actionis, si modus efficiendi diversus sit, vel certe si in præsenti non invenitur ratio sufficiens ad distinctionem specificam actionum, potest facile concedi sequela : quia vitalitas actionum non dicit aliquid absolutum in ipso termino, sed habitudinem ad tale principium cum denominatione ab illo, quæ habitudo, et denominatione potest esse propter diversitatem actionis, etiamsi diversitas sit tantum numerica per respectum ad distinctum agens, et ad specificam non perveniat.

17. *Instatur adhuc contra vitalitatem plantarum variis exemplis.* — Sed instabis, quia totus ille modus actionis in seipsum, et cum respectu ad proximum principium intrinsecum in rebus inanimatis reperitur, nam ignis seipsum auget, trahendo, ac convertendo materiam, et illam tandem sibi uniendo, quæ unitio actio est manens in ipsomet igne, seu augente, et ita respectu illius est ab intrinseco principio : et similiter se nutrit aliquando, licet non augeatur, ut in igne lucernæ videre licet. Unde Aristoteles, libr. 2, de Generat., cap. 8, text. 50, dicit, inter elementa ignem nutriri, et in libr. 1 Mag. Moral., cap. 4, virtutem altricem plantæ cum virtute ignis æquiparare videtur. Simili modo in lapidibus quibusdam, et metallis idem modus nutrimenti et augmenti esse videtur. Ad hoc vero responsio communis est, hanc nutritionem et accretionem ignis, vel lapidum, ac similium rerum solum esse per juxtapositionem, et per actionem mere transeuntem inter agens et patiens, quæ sunt distincta supposita : Quæ nutritio imprimis est mere accidentaria ad naturalem statum ignis, vel cujuscumque alterius inanimati corporis, non enim ordinatur ad perfectionem ipsius agentis, sed ad generandum sibi simili. Quod autem inde sequatur unio inter agens et patiens, et quod ex utroque resultet unum majus, quasi per accidens evenit ex propinquitate et homogeneitate inter agens et patiens. Unde si ignis inflammet stupam distantem, ut interdum accidit, non augebitur, sed generabit sibi similem per actionem mere naturalem sine ulla specie vitæ cum tamen actio sit ejusdem rationis : unde non magis est a principio intrinseco, quando ignis unitur simul alteri parti denuo ignitæ, et ideo augeri dicitur, nec illa unitio magis est in igne generante, quam in genito, nec videtur esse propria; ac per se actio, sed naturaliter resultans ex propinquitate corporum ejusdem rationis, quæ facile permiscentur : uti uniuntur duæ aquæ fluentes quando contingunt.

18. *Idem discrimen declarat Aristoteles.* — Deinde hanc differentiam inter ignis nutritionem, seu augmentum et vegetabilium, declarat Aristoteles, lib. 2, de Anim., cap. 4, text. 41, ex eo, quod *ignis accretio in infinitum progreditur, et eo usque fit, quousque sit combustibile, at eorum omnium, quæ natura constant,* id est, vivunt, seu vitam habent, *est finis tam magnitudinis, quam accretionis, et hæc omnia animæ sunt.* Ex hoc enim signo optime colligitur, accretionem in igne non esse quasi ex institutione talis naturæ, nec quia per se requiratur ad ignis præexistentis perfectionem, sed veluti ex accidenti consequi ex naturali virtute generandi sibi simile, educendo formam ex materia sibi propinqua. In plantis vero, et aliis, quæ vegetantur, esse ex peculiari perfectione, et ordine talis naturæ, quæ definitam perfectionem, et modus acquirendi illam propriam perfectionem talibus rebus præscripsit. Item ostenditur illo signo accretionem ignis fieri tantum per appositionem unius corporis ad aliud, quæ in corporibus ejusdem rationis est quasi accidentaria. Et ideo in quacumque mole, et in quocumque elemento et mixto, si aliud ab intrinseco non obstet, fieri potest. Contrarium vero ostenditur in vegetabilibus, ideo enim certum terminum magnitudinis requirunt ab intrinseco, quia peculiari facultate augentur, quæ finitæ virtutis est : et ideo in modo illo intrinseco accipiendi, vel attrahendi cibum, seu nutrimentum, et elaborandi illud, certum terminum habet.

19. *Declaratur etiam aliter.* — Est etiam optimum argumentum, quod sumitur ex diversa dispositione corporis, ignis, verbi gratia,

et plantæ : nam ignis totus est homogeneus, et non habet a natura figuram, aut partium dispositionem, et consequenter nec determinatam partem, per quam nutriatur, sed juxta necessitatem, aut applicationem corporum adjacentium ex hac, vel illa parte augetur, et in hanc, vel illam figuram conformatur. At plantæ corporis organicis constant, et in illis habent distinctas virtutes, et per quamdam partem intrinsecum alimentum sumunt, ut notavit Aristoteles, lib. 2, de Partibus animalium, c. 10, et deinde illud imperfecte, seu generali quodam modo disponunt : deinde ad reliquas partes per certas vias, et internas motiones trahitur, et ab unaquaque disponitur modo sibi accommodato, et in certa figura, ac temperamento. Unde etiam in sua nutritione proportionem in omnibus partibus servant, ut in libris de Generatione latius ostenditur : ergo signum est modum hunc nutritionis esse longe diversum.

20. *Satisfit Aristoteli adducto in num.* 17. — Et quod in igne declaratum est, in cæteris corporibus inanimis eamdem rationem habet. Unde Aristoteles in d. lib. 1 Magn. Moral., cap. 4, expresse dixit : *Animæ portionem esse, qua alimur, quamque altricem appellamus;* subditque : *jure ita censeri, nam lapides ali non posse invenimus, et proinde non esse dubium, quin sit ali animatorum, quod si animatorum, causa est anima.* Loquimur autem ibi de propria nutritione. Unde quando inferius, et in aliis locis igni videtur nutritionem tribuere, loquitur generali modo de nutritione per solam actionem in proximam materiam, quæ igni specialiter, et quasi per antonomasiam propter maximam ejus activitatem tribuitur. Et quia dum in his inferioribus locis extra propriam sphæram existit, semper eget pabulo, et aliqua materia, in qua per continuam actionem, et conversionem in suam substantiam conservetur : quoniam alias facile a circumstantibus contrariis corrumpitur. Nam quod illa necessitas non sit ab intrinseco, facile ostenditur, tum quia in propria sphæra, ubi distat a contrariis, sine ulla hujusmodi actione conservatur : tum etiam a priori, quia cum ex partibus ejusdem rationis, et omnino similibus constet, non potest ab intrinseco habere actionem in seipsam, propter quam extrinseco nutrimento indigeat. Quod secus est in vegetabilibus etiam infimis : ut sunt insensibiles plantæ quarum compositio est ex partibus heterogeneis, inter quas est naturalis actio, et ita ab intrinseco indigent alimento, ut conserventur, ac proinde illarum nutritio propria et vitalis est. Ex quo etiam provenit, ut certam habeant durationis periodum, quam ignis ab intrinseco non habet.

21. *Ad tertium fundamentum in num.* 9. — Ad tertium respondemus, vitam Dei non consistere in aliqua propria actione distincta a sua substantia, vel potentia, quam intra seipsum semper exercent : nam hoc est contra simplicitatem, et immutabilitatem Dei. In omni autem viventi creato, actualis vita in actu distincto, et accidentali consistit. Quapropter nulla creatura quoad hoc participat vitam Dei, ut per solam substantiam suam actu vivat : sicut vivit Deus. In hoc ergo dicuntur aliquæ creaturæ participare vitam Dei : quia sicut Deus ab intrinseco semper est in actu ultimo, et perfecto per seipsum : ita creaturæ aliquæ per se habent posse se constituere in actu secundo, modo tamen minus perfecto quam Deus. Nam Deus per seipsum sine actione ad intra, viventia autem creata efficiendo circa se, in actu ultimo se constituunt. Ut in Metaphysica, disputatione trigesima, sectione decima quarta, latius declaravi. Hoc ergo posito, ad argumentum respondemus etiam pure vegetabilia in hoc participare se ipsa vitam Dei, quod aliquo modo per se constituunt in actu ultimo sibi possibili. Quod satis est, ut sub generalissimo conceptus analogo viventis, abstrahente a creato et increato, et a constitutione in actu ultimo, media efficientia ultimi actus, vel sine illa, etiam plantæ cum Deo comprehendantur. Ad contrariam ergo probationem majoris propositionis respondemus, quod licet in Deo non sint alii actus vitales, nostro etiam intelligendi modo, nisi intellectus et voluntatis : nihilominus in illis includuntur rationes magis, vel minus communes, seu abstrahibiles, ut secundum aliquam earum possint vegetabilia convenientiam aliquam analogam in ratione viventium cum Deo habere. Nam in Deo revera unus tantum est gradus vitæ, qui est intelligere, quem solæ naturæ intellectuales participant : et nihilominus etiam bruta animalia participant vitam Dei, quia licet non participent intelligere Dei, ut intelligere est, saltem participant illud sub abstractiori ratione, ut est cognoscere. Sic ergo vegetabilia, licet non habeant convenientiam cum intellectione Dei, etiam sub ratione cognitionis, habent aliam magis abstractam, quæ est constitui per seipsa, seu operari circa se, sumpto, *operari*, late, ut abstrahit ab efficientia, vel esse in actu per essentiam.

22. *Concluditur ratio pro anima vegetabilium pro qua a num. 7 disceptatur.* — Ex quibus omnibus tandem concludi potest ratio, quæ rem declarat, et quæstionem de nomine tollit. Nam ex dictis est manifestum habere vegetabilia quemdam modum essendi, et operandi altiorem, et perfectiorem modo essendi, et operandi inferiorum corporum tali operatione carentium, quia sunt magis actualia : ut sic dicam, et habent formam minus materiæ immersam, magisque illi dominantem. Item est evidens, secundum hanc perfectionem habere vegetabilia aliquam convenientiam substantialem cum animalibus et hominibus, quam non habent inferiora corpora cum istis omnibus, quatenus vegetabilia possunt circa se operari proprie, et per se in ultimo actu se constituere. Ergo hic conceptus communis vegetabilibus, et cognoscentibus, sicut est unus, ita et potuit una voce significari : significatus est autem nomine viventis, ut constat ex dictis, et ex usu, juxta quem ait Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 16 : *In iis, quæ quoquo modo sunt, et non sunt, quod Deus est, proponuntur viventia non viventibus, et in his, quæ vivunt, præponuntur sententia non sentientibus, et arboribus animalia.* Sicut ergo nomine viventis aliquis gradus communis plantis, et animalibus significatur : ita forma constituens vivens in sua communitate sumptum, nomine animæ appellata est : et ita communis ejus ratio in tribus animabus invenitur. Quapropter cum Augustinus, lib. 7, Genes. ad litter., cap. 16, ait : *In Scriptura per animam vivam significari illam, quæ præter nutritionem habet spontaneum motum,* per antonomasiam intelligendum est : nam ibi nihilominus optime explicat, quo modo in plantis sit motus ab intrinseco, et vita. Et est etiam exponendus auctor libri de Spiritu et Anima, cap. 14 et 15.

CAPUT V.

QUOMODO TRES ANIMÆ INTER SE ORDINENTUR, VEL SEPARABILES INTER SE SINT.

1. *Prima regula. — Gradus vitæ imperfectior dari potest sine perfectiori. — Id ostenditur de vegetante.* — Hoc punctum secundo loco tractandum supra proposuimus. In quo duæ regulæ statuuntur. Prima est, gradus animæ minus perfectus a magis perfecto separabilis est : ita docet Aristoteles, d. lib. 2, de Anim., cap. 1, et sequentibus, et alibi sæpe, et jam est sine controversia receptum. Nam primo, quod anima vegetativa separetur a sensitiva, et a fortiori a rationali, in plantis notum est : ut docet Aristoteles, d. lib. 1, de Plantis, et aliis locis citatis, et lib. 5, de Generat. animal., c. 1, ubi ait, animalia cum dormiunt, vita plantæ vivere : at e converso plantas non esse somni capaces, quia expergisci non possunt, nec sentire. Unde Augustinus, Serm. 27, de verb. Apost. : *Nobis,* ait, *vivere cum arboribus, et frutetis commune est. Nam vitis vivit cum viret, arescit cum moritur : sed vita ista non habet sensum.* Et lib. 2, de Mor. Manich., c. 17, irridet Manichæos, qui sensum, et rationem arboribus tribuebant. Idem, lib. de Hæresi, cap. 46, et lib. de vera Relig., cap. 55 : *Non sit,* inquit, *nobis cultus illius vitæ, qua dicuntur arbores vivere, quoniam nullus sensus in illa est.* Et libro de Quantitate animæ, cap. 33, contrariam sententiam vocat : *Impietatem rusticam, et errorem sacrilegum, magis ligneam opinionem, quam sint ipsæ arbores, quibus patrocinium præbet.* Et quidem merito, quia, ut docet sufficienter experientia, nullum signum sensus, aut cognitionis in arboribus, vel plantis reperitur. Nec enim organa sensum habent, nec si pungantur, signum doloris exhibent : sicut animalia etiam imperfectissima ostendere solent. Ratio vero est, quia plantarum corpora nimis terrestria et densa, ac proinde ad sentiendum inepta. Nam omnia organa sensuum, etiam tactus, subtilius corpus, magisque attemperatum requirunt ; quia etiam sensitiva cognitio cum abstractione aliqua, et perfectiori modo quam per alterationem mere materialem fit.

2. *Deinde ostenditur de sentiente, respectu rationalis contra duplicem errorem. — Primus error bruta pollere ratione. — Exploditur. — Consulatur auctor, disp. 1, Metaph., sect. 6, a num. 18.* — Deinde non minus certum est animam sensitivam a rationali separari, quod non negant, nisi qui vel censent omnia bruta habere rationalem animam, vel qui (in aliud extremum declinantes) negarunt bruta sentire. Primus fuit error Pythagoræ et aliorum, qui putarunt animas omnium animalium ante corpora extitisse, ac subinde esse rationis capaces, et postea uniri corporibus tam brutorum, quam hominum quando generantur, vel prout sors fert, vel ex aliqua providentia auctoris naturæ. In quem errorem Origenes, et aliqui hæretici inducti sunt, contra quos infra tractando de creatione Animæ rationalis disputamus. Omisso tamen hoc puncto de existentia humanarum animarum ante corpora, quod ad præsens spectat, vanum plane, et ab omni ratione alie-

num est, fingere in brutis rationis usum, alioqui non specie : sed tantum accidentali differentia, seu tanquam magis, vel minus perfectum in eadem specie ab homine distinguerentur, quod nemo dicere potest, nisi qui *jumentis insipientibus factus sit similis*, vel *sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus*, ut Scriptura pronuntiat. Sed et Aristoteles, septimo Politicorum, capite 13, in fine, solum hominem rationem habere diserte scribit. Item in brutis non sunt signa, vel effectus, qui rationis usum ostendant. Unde nec propriam locutionem habent, nec libertatem in operando, sed naturali instinctu ducuntur. Et ideo, quæ unius speciei sunt, eodem fere modo operantur. Unde constat, quod licet in aliquibus quædam vestigia, vel apparentia signa discursus appareant, non in ipsis rationis usum, sed in auctore naturæ summam intelligentiam, et sapientiam ostendunt. Nam opus naturæ et opus intelligentiæ : ut Aristotelæi, apud Conimbricenses 2, physic., cap. 9, quæst. 2, art. 2, ad finem, celebrant, et omnes illi effectus, vel signa non excedunt necessarium modum operandi ex instinctu naturæ. Et eadem ratione licet aliqua bruta sint aliquo modo disciplinabilia, id non excedit gradum sensitivum, quia per memoriam, accedente naturali instinctu potest sufficienter fieri. Denique ex contraria positione plures alii errores in fide sequuntur. Nam sequitur, vel animas humanas esse mortales, vel animas brutorum etiam esse immortales, et consequenter esse capaces felicitatis et miseriæ, et boni, ac mali, et alia, quæ circa transmigrationem animarum afferri solent.

3. *Secundus error bruta non pollere anima sensitiva, confutatur.* — Secundum errorem, quod in brutis non sit vera anima sensitiva, nostra etiam ætate aliqui docuerunt : arbitrati enim sunt opera sensuum non esse materialia, nec fieri, aut esse subjective in organo corporeo, sed in ipsamet anima. Unde colligebant animam sensitivam, ut sic, esse subsistentem, ac proinde spiritualem et immortalem, et consequenter, etiam esse rationalem. Ne igitur brutis concederent rationalem animam, etiam sensitivam illis negabant. Verumtamen sententia est intolerabilis, et grande paradoxum : et quod ad theologiam attinet, repugnat Scripturæ dicenti : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui :* et sexcenta similia, quæ referre supervacaneum est. Quod autem ad philosophiam pertinet, sententia illa est sensui manifeste contraria. Quia in brutis videms esse u organa sensuum, tam externorum, quæ oculis patent, quam internorum, ut per incisionem, seu anatomiam ostenditur. Illa autem organa non sunt frustra data a natura, sed propter sensuum facultates et operationes. Item experimur, hæc animalia moveri ab appetitu media cognitione, et in suo motu interdum visu, interdum auditu, aliquando olfactu, vel excitari vel dirigi. Deinde ex multis effectibus cognoscimus habere memoriam, et per eam vel timore, vel amore moveri, vel aliquid de novo discere. Ut, verbi gratia, viam, vel locum, vel benefactorem, vel dominium, vel cantilenam, vel verborum sonum, et quasi sermonem. Denique fere non minora signa sentiendi in his brutis conspicimus, quam in hominibus infantibus, vel perpetuo amentibus, qui ratione uti non possunt. Est ergo naturaliter evidens in his brutis animam sentientem a rationali separari. Et ratio reddi potest : quia cum sint diversi ordinis, et gradus sentiendi sit imperfectior, facile fieri potuit, ut multæ rerum species illum attingerent, et ad perfectiorem non transcenderent. Unde, ut Patres notant, in ipsa rerum creatione hanc differentiam Deus ostendit. Nam animalia bruta generali quodam modo, sicut res cæteras creavit, hominem vero speciali modo, ac honore fabricatus est : et rationalem animam illi inspiravit. Ideoque de illo solo dixit : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Nec est verum operationem sensus esse immaterialem, aut recipi in sola anima : et non potius in organo corporeo et quanto. De qua re postea ex professo dicendum est.

4. *Secunda regula bipartita quod e contra gradus perfectior non est sine imperfectione.* — *Objectio.* — Secunda regula est, animam perfectioris gradus semper supponere inferiorem, vel inferiores gradus : ita ut nec rationalis a sensitivo, nec sensitivus a vegetativo separetur. Hanc tradit Aristoteles in citatis locis, et est communiter recepta, et per experientiam nota. Nam gradus rationalis animæ in solo homine invenitur, in quo a gradu animæ sensitivæ non separatur, ut est notum experientia. Ergo nunquam separatur rationalis gradus animæ a sensitivo. Dices priorem propositionem exclusivam solum habere locum in anima, quæ est actus corporis mortalis : in immortali autem corpore posse inveniri rationalem gradum sine sensitivo. Unde Aristoteles quasi hoc prævidens doctrinam hanc ad mortalia viventia limitavit, indicans, vel in intelligentiis, vel in cœlis animam rationalem sine sensitiva inveniri, ut patet ex l. 2, de Anima, c. 2, text. 15.

ubi sic dicit : *Sed hæc quidem vis* (id est, vegetativa), *a cæteris sejungi, separarique potest, cæteræ autem in ipsis mortalibus ab ista nequeunt separari :* et clarius cap. 3, text. 32 : *Quibus mortalium inest ratio, his sunt continuo, et cætera cuncta.*

5. *Solvitur objectio quoad gradus animarum. — Admittitur quoad gradus viventium.* — Respondemus autem, aliud esse loqui de gradibus propriarum animarum : aliud vero de gradibus viventium absolute. Hic priori modo loquimur : et sic nulla esse potest rationalis anima, quæ non sit actus corporis sentientis, seu apti ad opera sensuum. Quia non potest talis anima corpori uniri, ut forma, nisi, ut per illud propriam intellectualem cognitionem aliquo modo accipiat : non potest autem corpus intellectuali cognitioni deservire, nisi mediis sensibus : et ideo non potest esse actus corporis, quod vitam sensibilem non participet : quem discursum habet divus Thomas, 1 part., quæst. 51, et alibi, et in lib. 1, de Angelis, cap. 6, illum latius explicuimus. Et ex eodem ulterius concluditur veram animam rationalem semper esse actum corporis natura sua mortalis, quia illud solum capax est organi sensuum, ut infra videbimus. Quapropter de propria anima loquendo, limitatio de corpore mortali non erat necessaria, cum nulla sit vera anima rationalis corporis immortalis : quia nec corpora cœlestia sunt vere animata, ut nunc supponimus, nec intelligentiæ immortales habent corpora sibi substantialiter unita, ut in principio tractatus de Angelis ostensum est : nec anima humana est in aliquo statu actus corporis natura sua immortalis : ideoque simpliciter, et sine limitatione verum est, nullam esse rationalem animam reipsa separabilem a sensitiva et vegetativa, nec dari vivens rationale, quod non sit sensitivum et vegetabile. Si vero loquamur de viventibus absolute, ut abstrahunt, a viventibus simplicibus, vel compositis, seu ab habentibus vitam per animam, vel per suam integram substantiam : sic verum est posse dari vivens intellectuale a sensu et nutritione, separatum. Et fortasse in hoc sensu Aristoteles limitationem adhibuit, quia hujusmodi vivens non est nisi immortale; vel forte illam posuit limitationem, ut intelligentias motrices cœlorum excluderet : non quia necessaria esset exceptio cum illæ non sint veræ animæ, nec sint rationales, eo modo quo humanæ animæ, sed quia voluit ab illa disputatione abstrahere, et modum animationis cœlorum non examinare, ut supra tactum est.

6. *Posterior pars regulæ ostenditur.* — Et hinc facile ostendi potest alia pars hujus regulæ, nimirum, gradum sensitivum non posse a gradu vegetabilium ita in re separari, ut vivens sentiens, et non se nutriens inveniri possit. Quod etiam tradit Aristoteles in citatis locis, quanquam in priori loco, c. 2, lib. 2, de Anim., videatur eamdem limitationem hic adjungere, scilicet, ut de viventibus mortalibus intelligantur, innuens, posse esse viventia, quæ in corporibus immortalibus sentiant, et non nutriantur. Sed alienum plane hoc est a doctrina Philosophi, cum ipse infra ex professo ostendat, non posse organa sensuum esse, nisi in corpore mixto ex elementis, ac subinde natura sua mortali. Illa ergo non est limitatio, sed declaratio, vel potius probatio hujus partis. Ideo enim gradus sensitivus necessario vegetativum supponit, quia non potest inveniri, nisi in corpore corruptibili, ut pote mixto ex elementis, et temperamento primarum qualitatum. Imo necessario esse debet in corpore, quasi ab intrinseco mortali, quia oportet esse organicum, et partium dissimilarium, quæ ad sensus recipiendos, et eorum actus exercendos aptæ, ac cum debita varietate dispositæ sint. Ex hac vero partium organicarum compositione intrinseca mortalitas corporis nascitur, et ideo ad conservandum hujusmodi corpus diuturno tempore nutritio, ac vegetatio necessaria est. Et præterea vis sentiendi per spiritus communicatur, qui spiritus propter suam subtilitatem, et sequentem agitationem facile evanescunt, et ideo ad eorum restaurationem virtus nutriens necessaria est. Et ideo animam sensitivam conjunctam esse vegetanti necessarium est, quia sine illius ministerio, nec conservari, nec operari in corpore et per corpus potest.

7. *Concluditur generalis ratio pro utraque regula.* — Unde colligi potest generalis ratio utriusque regulæ, quoad utramque partem ejus : quoniam infimus gradus comparatur ad medium, et hic ad supremum, tanquam genus ad differentiam altioris ordinis, vel gradus contrahibilis ad contrahentem, et tanquam imperfectum ad perfectum, genus autem inveniri potest sine differentia elevante illud ad perfectiorem ordinem : non tamen e contrario : et natura ab imperfectis ad perfectiora sensim progreditur : et ideo inferior gradus separari potest a medio, et medius a supremo : non tamen e contrario. Nec in his assertionibus difficultas alicujus momenti occurrit.

CAPUT VI.

DISTINGUANTUR NE TRES ANIMÆ REALITER, VEL ESSENTIALITER.

1. *Varii sensus præsentis quæstionis aperiuntur.* — Tertio loco tractare, ac explicare promisimus in cap. 4, num. 3, quanta sit distinctio inter hæc membra, et simul de reali, ac essentiali distinctione quæstionem proponimus : quia unius cognitio ab altera pendet. Ad utramque vero exponendum varios sensus illorum trium membrorum, et plures comparationes, quæ inter illas animas fieri possunt, distinguere oportet. Possunt enim conferri, vel prout in subjectis distinctis, et diversorum graduum inveniuntur : vel prout in eodem composito, seu vivente uniuntur. Ut, verbi gratia si comparemus animam arboris, equi et hominis, vel in eodem homine animam, quæ est principium vegetandi, sentiendi, et ratiocinandi : vel in equo animam nutrientem, et sentientem. Verumtamen prior sensus nullam habet quæstionem. Nam per se notum est tres animas in eo sensu acceptas esse realiter, et substantialiter distinctas, cum componant supposita realiter distincta, et illis distinctos effectus formales conferant, scilicet, esse plantæ, equi et hominis. Hæc autem distinctio ut realis tantum est, valde materialis est : nam etiam inter duas animas humanas, et inter quascumque solo numero distinctas reperitur. Quæstio ergo præcipua et gravis est de his animabus, quando gradus earum in eadem natura, vel supposito, aut composito conjunguntur : estque celebris hæc quæstio in homine, an in eo principium vegetandi, sentiendi, et ratiocinandi sint tres animæ realiter distinctæ? Quæ habet specialem difficultatem in anima rationali : et ideo melius tractabitur inferius post explicatam illius animæ specificam essentiam et substantiam. Hic vero pauca dicemus de distinctione inter animam vegetantem et sentientem, quando in una natura copulantur, in quo sensu habet locum quæstio in brutis. Ex his vero, quæ de illis dicemus, parabitur via ad ea, quæ de anima rationali dicenda sunt.

2. *Quoad distinctionem essent prima assertio.* — Incipiendo ergo a distinctione essentiali separanda sunt certa ab incertis. Primo clarum est, in pure vegetabilibus viventibus sola vita plantarum, dari posse animas essentialiter diversas in arboribus specie diversis : in his autem, quæ sunt ejusdem speciei, animas non esse essentialiter diversas, sed solo numero distingui. Quia diversitas specifica inter composita a formis essentialiter diversis nascitur : et e contrario si composita non specie, sed solo numero differunt, non possunt animæ majori differentia distingui.

3. *Secunda assertio.* — Secundo receptum est fere apud omnes (paucissimis exceptis) animam, quæ constituit ficulneam, verbi gratia, in generali ratione viventis, seu vegetabilis, aut plantæ, vel arboris : et quæ constituit illam in esse ficulneæ non esse plures, vel duas realiter distinctas, sed esse unam, et eamdem habentem plures differentias essentiales ratione distinctas secundum convenientias, vel dissimilitudines, quas cum aliis rebus ejusdem generis habet. Quæ differentiæ inter se dici possunt essentialiter distinctæ, non re, sed ratione : nec distinctæ, ut omnino oppositæ, sed ut inter se subordinatæ tanquam potentia et actus, seu tanquam determinabile et determinans secundum rationem : ita enim composita inter se comparantur, et cum proportione eadem est ratio de animabus, seu formis, per quas ipsa composita physice constituuntur.

4. *Utraque assertio verificatur etiam in formis non viventium.* — Quod a simili declarari potest in formis corporum non viventium, quæ intra eumdem gradum inanimatorum, non ascendendo ad perfectiorem gradum viventium, talia composita cum convenientia generica, et differentia specifica inter se constituunt : ut, verbi gratia, formæ ignis et aquæ, quibus in genere elementi, et in specie talis, vel talis elementi constituuntur, sicut inter se essentialiter distinctæ secundum speciem, licet in ratione generica essentialiter conveniant : in unoquoque vero elemento illorum una realiter forma est, per quam. et in esse elementi, et in esse talis elementi physice constituitur. Nec aliud cogitari potest, nisi fingendo tot formas physicas, et realiter distinctas in compositis physicis multiplicari, quot prædicata generica, et specifica nos in eis nostris conceptibus distinguimus. Hæc autem cogitatio vana est, et improbabilis ; tum quia alias infinitas formas realiter multiplicare necessarium esset, quia nos in infinitum possumus talia prædicata multiplicare, et innumeris modis rerum similitudines et dissimilitudines distinguere, et inter se ordinare solemus : tum etiam, quia in ipsismet formis, et substantiis simplicibus illas rationes et genericas, et specificas distingui-

mus: tum denique, quia ineptissimum est transferre ad res ipsas distinctionem, et modo nostro concipiendi fabricatam, et in sola majori, vel minori similitudine earumdem rerum fundatam. De qua re scripsi latius in Metaphysica, disp. 13, sect. 3, præsertim a num. 12, et disp. 15, sect. 10, num. 5 et sequentibus, ubi objectionibus, quæ fieri solent, respondi.

5. *Tertia assertio.*—Tertio tanquam notum ponimus, animas vegetativas animalium, si inter se conferantur, cum eadem proportione distingui, vel non distingui essentialiter. Dicendum est ergo in animalibus ejusdem speciei, non esse differentiam essentialem, sed tantum numericam inter animas vegetabiles, sicut est etiam inter animas sensitivas: quia eamdem convenientiam in facultatibus et actionibus partis vegetantis, quam sentientis habet: ut experientia docet. Et ratio est, quia in eis anima vegetativa subordinatur sensitivæ, et illi ministrat: cum ergo sensitivæ animæ tantum numero differant, idem dicendum est de vegetativis, prout in illis sunt: unde e converso, propter eamdem rationem et experientiam, in animalibus diversæ speciei etiam animæ vegetantes essentialiter distinguuntur, est enim eadem proportio: quomodo autem fiat hæc distinctio, et in quo consistat, statim dicetur. Idemque cum proportione de hominibus judicandum est: nam sicut habent animas rationales, solo numero inter se distinctas: ita etiam vegetativas, vel sensitivas, quod secus est respectu aliorum viventium, ut postea dicemus. Unde tandem concluditur, animam vegetativam plantæ et animalis habere inter se essentialem diversitatem: nam in eo etiam gradu magis differunt, quam duæ plantæ specie diversæ inter se. Idemque ex diverso modo nutritionis augmenti, et generationis animalium, et plantarum, et diversis facultatibus, et organis naturalibus, quæ ad hujusmodi actiones habent, manifeste colligitur.

6. *Dubium de differentiis dividentibus immediate gradum aliquem viventis, an sint perfectioris ordinis.—Arguitur pro parte negante. — Primo. — Secundo.* — Solum ergo relinquitur dubium, quæ sit differentia illa, per quam essentialiter differt forma vegetativa animalis, a forma vegetativa plantæ, an sit aliqua particularis, seu magis determinata intra eumdem gradum vegetativum, sicut distinguuntur inter se duæ animæ duarum arborum specie diversarum, vel distinctio sit per differentiam alteram alterius ordinis, et rationis: videtur enim primum esse dicendum: quia actus, et potentia debent esse proportionata, ac subinde ejusdem rationis esse debent: sed duæ animæ vegetativæ, equi, et olivæ, conveniunt in eodem genere animæ vegetabilis: ergo etiam differre debent per differentias ejusdem ordinis, et gradus, ut illi generi coaptari, et proportionari possint. Deinde potest physice hoc ostendi, quia planta, et animal non solum differunt in sensibus, quæ est veluti primativa differentia: nam animal habet sensus, quibus planta caret: sed etiam positive differunt in facultatibus naturalibus partis vegetativæ, quia in utroque inveniuntur convenientes inter se in genere facultatum vegetabilium, et differentes intra eumdem gradum in modo, et substantia actionum ad illum gradum pertinentium.

7. *Resolvitur affirmative et statuit quarta assertio. — Probatio per dilemma. — Prior pars dilemmatis.*—Nihilominus dicendum est, animam vegetandi, quæ est in equo, non differre essentialiter ab ea quæ est in arbore, verbi gratia, oliva per differentiam specificam intra gradum vegetabilem contentam determinantem, et contrahentem genus animæ vegetabilis, prout convenit equo ad talem animam vegetabilem, sed hanc determinationem in equo determinate fieri per differentiam altioris ordinis, seu gradus, utique sensitivi. Probatur, quia vel illa differentia veluti contrahens genus vegetabilis animæ in equo esset differentia specifica, et ultima intra eumdem gradum contenta, vel esset differentia subalterna, amplius determinabilis: neutra cogitari potest: ergo nulla fingi potest talis differentia. Consequentia est clara ex sufficienti partium enumeratione facta in majori propositione. Minor autem quoad priorem partem probatur, quia si illa differentia esset specifica et ultima: per illam constitueretur anima vegetativa equi in quadam specie ultima animæ vegetabilis, non transcendentis gradum plantæ, seu formæ constituentis quoddam individuum vivens specifica vita plantæ. Consequens autem est absurdum et impossibile: ergo talis contractio, ac differentia impossibilis est. Probatur minor, quia individuum sic constitutum, non esset tantum individuum generis, sed esset ejusdem speciei ultimæ: nam per formam individuam ejusdem speciei ultimæ constitutum esset: ergo non posset simul esse individuum alterius speciei substantialis, quod est contra hypothesim. Nam tractamus de equo, in quo animam, quæ in illo est principium vegetandi, consideramus. Illa ergo non potest esse talis, quæ ex-

cludat constitutionem ejusdem individui in specie animalis, esset autem talis, si prius esset anima constituta in aliqua specie ultima viventis intra gradum vegetabilem præcise sumptum.

8. *Posterior pars.* — Altera vero pars minoris prius subsumptæ, scilicet, quod illa differentia non possit esse subalterna, et intra gradum vegetabilem contenta, probatur : quia si illa differentia non est ultima, erit communis aliis : vel ergo est communis aliis plantis, seu viventibus intra solum gradum vegetabilium contentis, et hoc dici non potest, quia infra gradum vegetabilem, ut sic, nulla est differentia communis animæ equi, et quibusdam formis plantarum magis, quam aliis : vel si omnibus communis est, profecto non est differentia distincta a communi differentia animæ vegetativæ, nec magis limitata, aut determinata, quam illa. Concludimus ergo genus animæ vegetabilis, prout est in animalibus immediate contrahi per differentiam elevantem illum ad genus sensitivum : ac proinde quamcumque particularem animam vegetabilem, quæ in animalibus consideretur, ut distincta essentialiter ab anima plantæ, immediate ab illa distingui per differentiam elevantem genus vegetabile ad gradum sensitivum. Quia in animali non est medium inter vivens, et animal : seu inter vegetabile et sensitivum, nec in equo est tale vegetabile, nisi quia sensitivum est : nulla enim differentia media inter illa duo in equo potest cogitari.

9. *Ad primum in num.* 6.—*Ad secundum ibid.* —Nec obstant rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim dicitur, inter vegetabile et sensitivum sufficientem proportionem inveniri, ut inter se tanquam determinabile et determinans, seu tanquam potentia et actus metaphysici comparentur. Quia, et vegetabile ministrat sensitivo, et per illud elevatur et perficitur. Ad secundum vero non desunt, qui negant facultates sequentes gradum genericum esse specie diversas in speciebus ejusdem generis, vel ejusdem, vel diversi gradus. Sic enim aliqui putant, sensus, verbi gratia, visum, esse ejusdem speciei in omnibus animalibus, etiam homines comprehendendo : qui forte idem dicerent de facultatibus naturalibus partis vegetabilis, nimirum, esse ejusdem speciei in omnibus plantis et animalibus : sed hoc incredibile est et de sensibus id attingemus inferius. De inferioribus vero facultatibus, videtur id manifeste colligi ex actionibus talium facultatum, et ex organis earum, ac dispositionibus, quam in illis requirunt, et ex substantiis, vel intermediis, ut sic dicam, vel quas in fine producunt : ut sunt sanguis, spiritus, caro, etc. Concessa ergo illa distinctione inter facultates vegetativæ partis animalis, vel plantæ, respondeo, illam majorem perfectionem, quam in animali habent, ex conjunctione ad gradum sentientem provenire : quia non est in illis alia differentia media, unde proveniat : sicut ostensum est. Et ex fine, seu effectu talium facultatum ostendi potest. Nam totum nutriendi et vegetandi officium præstant accommodatum muneri sentiendi : signum ergo est facultates illas ita manare ab anima vegetativa, ut simul manent ab illa, ut elevata ad talem animam per conjunctionem ad gradum sensitivum.

10. *Quoad distinctionem realem quintam.*— *Assertio in ordinaria.* — *Probatur primo.* — *Probatur secundo.*—Atque ex resolutione hujus dubitationis circa distinctionem essentialem, expeditur facile altera de distinctione reali. Dicendum est enim in bruto animali non esse duas animas realiter distinctas, per quas in esse viventis, seu vegetabilis, et in esse animalis constituitur. Quæ assertio communissima est, et hoc tempore ab omnibus recepta. Omitto vero auctores, quia in locis citandis Metaphysicæ illos allegavi : et infra tractando de anima rationali aliquos referam. Probatur ergo dicta resolutio, primo, quia planta non constituitur in gradu corporis mixti, et vegetabilis per duas formas realiter distinctas : ergo nec brutum constituitur in gradu viventis, seu vegetabilis, et sensibilis per duas animas realiter distinctas. Antecedens probatum est late in Metaphysica, disp. 13, sect. 3, et disp. 15, sect. 10, a num. 8. Consequentia vero probatur ex similitudine rationis, ac proportionis : nam sicut se habet gradus sensitivus ad vegetativum, ita se habet vegetativum ad gradum corporis mixti communis inanimati. Secundum argumentum simile est : quia in equo non sunt duæ animæ, quibus in esse animalis, et in esse equi constituitur. Antecedens receptum est communiter, et consequentia tenet a paritate rationis. Nam licet sensitivum addat novum gradum supra animal, hoc non obstat : quia semper illi duo gradus comparantur, ut genericus et specificus.

11. *Probatur tertio a priori.*—*Confirmatur.* Unde a priori argumentor tertio ex discursu facto. Quia anima vegetativa in equo non est in reipsa quasi separata ab omni determinatione, seu specificatione generalis gradus ve-

getativi: ita ut sit quasi individuum generis, in reipsa existens separatum ab omni specie, id enim repugnat: quia abstractio generis ab speciebus, non est realis, sed rationis, multo magis, quam sit abstractio speciei ab individuis. Vegetativum autem est genus, et valde generale, ac abstractum. Ergo impossibile est esse in reipsa aliquam animam vegetativam in solo illo genere constitutam. Est ergo anima vegetativa equi determinata in re ad aliquem modum vegetativi: ergo talis determinatio non est per aliam animam in reipsa distinctam, quia una anima non est actus physicus, ac realis alterius animæ, ut est per se notum: est ergo illa determinatio per differentiam sola ratione distinctam. At vero illa contractio non est per differentiam contentam sub gradu vegetativo, ut discursu præcedenti ostensum est: ergo est per differentiam gradus sensitivi: ergo in re una, et eadem forma est, qua equus est vivens et animal, licet secundum rationem genericam, qua vivens constituit, concipiatur, ut vegetativa tantum: et sub ratione minus abstracta, et specifica respectu prioris, ut anima sensitiva apprehendatur. Et confirmatur, quia alias si anima vegetativa, ut præcisa a gradu sensitivo, esset forma specifica in aliqua specie ultima, compositum ex illa, et materia esset substantia completa in aliqua specie ultima substantiæ, et sic non esset per ulteriorem formam substantialem determinabilis, seu actuabilis: pugnaret ergo in eodem animali duos illos substantiales gradus esse ab animabus realiter distinctis: de qua re in allegatis Metaphysicæ locis plura videri possunt.

12. *Proxima quinta assertio procedit etiam in homine.* — Et ex his cum proportione concluditur, etiam in homine animam constituentem ipsum in esse vegetabilis et animalis, non esse duas formas inter se realiter distinctas, sed unam et eamdem animam. De qua, eadem proportione, concludi potest, non esse in homine distinctam a rationali. Hoc autem in homine habet specialem difficultatem propter immaterialitatem animæ rationalis Et ideo priusquam illa tractetur, et expediatur, naturam et substantiam rationalis animæ, ejusque informationem explicare necessarium est: ideoque, ut dixi, illam nunc omittimus. Et consequenter de aliis duabus animabus vegetativa et sensitiva inter se collatis, novam hic difficultatem movere necessarium non est: tum quia nulla occurrit alicujus momenti: tum etiam, quia solvendo difficultates circa animam rationalem a fortiori aliæ expedientur.

13. *Sit-ne divisio animæ in membra re an ratione distincta. — Quomodo sit in distincta re.* — Solum superest in hoc puncto explicandum, quo modo anima in communi in tres animas distinguatur, cum sæpe illæ revera non sint tres animæ, sed interdum ita coincidant, ut duæ illarum, vel omnes tres in unam simplicem uniantur. Ad hoc ergo declarandum advertere oportet, illa tria membra duobus modis accipi posse. Primo ut in re ipsa existunt cum separatione reali et suppositali, ut sic dicam, unius gradus ab alio. In quo sensu anima vegetativa dicitur illa, quæ tantum vegetativa est, id est, quæ secundum suam ultimam differentiam intra gradum vegetabilium continetur, et limitatur. Sensitiva vero, quæ ad gradum sensitivum ascendit, et ultra non progreditur, sed intra illum ultimam speciem habet: rationalis vero, quæ in vivente corporeo principium est intelligendi, esto sit etiam principium aliarum actionum. Et in hoc sensu tria illa membra semper realiter distinguuntur, et essentialiter etiam secundum species ultimas: ut ex discursu proxime facto satis notum est.

14. *Quomodo in distincta ratione.*—Secundo possunt illa membra sumi secundum præcisas et abstractas rationes communes principii vegetandi, sentiendi, et ratiocinandi, ita ut vegetativa præcise sumatur secundum genericam rationem principii vegetandi, abstrahendo ab omni determinatione, seu differentia contrahente illam genericam rationem, sive intra illum gradum, sive ultra. Et similiter anima sensitiva cum proportione cum eadem abstractione sumenda est: rationalis vero ex se solum dicit specificam rationem communem. In hoc ergo sensu illæ tres animæ non distinguuntur, ut tres formæ physicæ distinctæ, sed ut tria prædicata subordinata, quasi in linea prædicamentali, sicut distinguuntur, vivens, animal, et homo: nam cum eadem proportione distingui possunt prædicata generica, et specifica in formis, sicut in compositis, quæ per illas constituuntur. Et sub hac ratione non est inconveniens, quod plura ex illis membris in unum conveniant, quia ut sic non necessario distinguuntur, re, sed ratione tantum, ut in generibus, et speciebus subordinatis manifestum est, et in capite octavo magis explicabitur.

CAPUT VII.

CUR TRES TANTUM ANIMÆ DISTINGUANTUR, CUM NUMERENTUR QUATUOR VIVENTIUM GRADUS, ET QUINQUE POTENTIARUM GENERA.

1. *Ratio dubitandi bifida.—Prima pars.—Secunda pars ex Aristotele.—Confirmatur.—* In hoc capite explicandum est, quod in quarto capite, n. 3, quarto loco posuimus, scilicet, an prædicta divisio sufficiens sit. Et ratio dubitandi esse potest, quia gradus non distinguuntur a nobis, nisi per operationes, et facultates : quia illos non in se, neque per causas cognoscimus, sed a posteriori per effectus investigamus, et sic animæ potentiæ distinguuntur quinque ab Aristotele, scilicet vegetativa, sensitiva, intellectiva, appetitiva et potentia motiva, et modi operationum distinguuntur saltem quatuor. Ergo quinque, vel saltem quatuor animæ sunt distinguendæ. Et hoc posterius de quatuor modis operationum, confirmat Aristoteles, libro secundo, de Anima, capite secundo. Ubi in posteriori animæ definitione quatuor membra ponit, dicens: *Animam esse principium eorum quæ his definiuntur, vegetativo, sensitivo, intellectivo, etiam motu.* Ergo addendum fuisset in divisione quartum membrum, scilicet, anima loco motiva. Probatur consequentia, quia etiam illa est actus corporis physici organici et principium specialis operationis vitalis, utique motus progressivi, qui viventium proprius est, et non minus distinguitur ab aliis tribus animabus, quam ipsæ inter se distinguantur. Nam sicut anima vegetativa separabilis est a sensitiva, et non e contra : ita anima sensitiva secundum ipsum Aristotelem est separabilis a loco motiva, et non e contrario, et loco motiva separabilis est a rationali, et non e converso : ergo eadem ratio est distinguendi animam loco motivam a cæteris, et constituendi illam inter sensitivam, et rationalem, quæ est distinguendi cæteras inter se. Et confirmatur, quia, ut diximus, eadem est ratio de toto, et de parte, seu de concreto, et abstracto, servata proportione. Sed Aristoteles distinxit quatuor gradus viventium : ergo eadem ratione distinguere debuit quatuor species animarum.

2. *Altera ratio dubitandi.* — Imo hinc ulterius sequitur, plures quam quatuor animas esse distinguendas : quia ut duæ species animarum distinguantur, satis est ut ita inter se comparentur, quod una sit ab alia separabilis, et non e contrario : sicut vegetativa separatur a sensitiva, et non e converso : at vero intra latitudinem animæ sensitivæ, possunt plura membra eodem modo distingui. Nam imprimis quædam est anima, quæ solum est principium tangendi, seu sensus tactus, et separatur ab aliis sensibus, licet e contrario anima sensitiva simpliciter non sit separabilis ab anima tactiva, ut sic dicam. Unde Philoponus, lib. 2, cap. 2, de Anima, distinguit gradum viventium medium inter plantas, et animalia, quem vocat plantanimal : quia nec est tantum planta, cum participet sensum tactus, nec simpliciter animal, cum non participet absolute gradum sensitivum. Et quidquid sit de modo loquendi, illa anima tactiva separabilis est a sensitiva perfecta, licet non e contrario : ergo eadem ratione constituet peculiarem animæ speciem. Ultra has vero animas addi potest anima concupiscens : nam hæc etiam est distincta animæ vis, quæ a quibusdam aliarum separabilis est : licet non ab omnibus. Imo Plato *in Timæo* illam divisit in irascibilem et concupiscibilem : quibus addidit solam rationalem, et ita modo alio longe diverso trimembrem animarum divisionem tradidit, quem in hoc alii multi postea imitati sunt.

3. *Resolutio. — Probatur auctoritate. — Et D. Thomæ discursu.* — Nihilominus constans est omnium philosophorum sententia tres tantum esse animarum gradus, prout in illa divisione numerantur. Ita enim sentit Aristoteles, in lib. 2, de Anim., ubi omnes expositores consentiunt. Tradit etiam optime D. Augustinus, lib. de Quantitate animæ, cap. 33, ubi licet septem gradus vitæ distinguat : nihilominus tres tantum primi ad distinctionem animarum, et ad naturalem philosophiam pertinent : nam reliqui ad moralem, vel ad supernaturalem statum viæ, aut patriæ spectant : et ita non mutant, nec multiplicant animarum species, sed varias perfectiones, et ornamenta ejusdem rationalis animæ continent. Docuit etiam divisionem illam divus Thomas, 1 part., quæst. 78, art. 1, ubi sufficientiam illius divisionis ex operationibus colligit in hunc fere modum. Quia in hoc distinguitur gradus animæ in genere ab aliis formis inanimatorum, quod est principium intrinsecum operationis viventis in seipsam, et ad suam perfectionem per se operantis, quem modum operandi inanimata non habent, ut supra ostensum est. At vero inter viventia ipsa tres modi sic operandi in seipsis inveniuntur. Unus est operandi in se per organa corporis, et per qualitates mate-

riales et corporeas, et hic est infimus, et ad vegetativam animam pertinet. Alius modus operandi est per organa corporis, mediis tamen qualitatibus aliquo modo incorporeis, et sic operatur anima sensitiva. Tertius modus operationis est absque organo, vel qualitate corporea, qui est proprius animæ rationalis ; ergo per habitudines ad hos tres modus operandi optime, et sufficienter distinguuntur tres gradus animarum.

4. *Difficultas prima circa hunc discursum.* —*Difficultas secunda.* — In quo discursu primum dubitare quis potest circa subsumptam propositionem, cur anima vegetativa dicatur operari per qualitates materiales et corporeas, potius quam sensitiva. Nam si per qualitates materiales intelligantur primæ qualitates elementorum, vel mixtæ ex illis, quæ communes sunt corporibus inanimatis : non per illas tantum operatur anima vegetativa, sed etiam per proprias potentias, vitalem et nutritivam : et si quas alias habet adjutrices : ut attractivam, expulsivam, etc. Si vero per qualitates materiales intelligamus qualitates extensas in materia, et ab illa pendentes, etiam anima sensitiva per qualitates tantum materiales operatur. Ergo ratio illa distinguendi duas animas, non recte subsistit. Unde oritur etiam difficultas circa tertium membrum : quia licet ille modus operandi valde diversus sit, videtur tamen excedere rationem animæ, ut anima est, cum anima uniatur corpori propter usum ejus ad operationem suam.

5. *Responsio ad primam difficultatem.* — *Difficultatis secundæ expeditio remittitur.* — Dicendum vero est, in præsenti corporeas qualitates appellari illas, quæ materiam ipsam concernunt, et disponunt in ordine ad suum esse, vel ad esse substantiale ipsius compositi, aut partium ejus, et sic dicitur anima vegetativa operari per has qualitates, non quia non habeat aliquam propriam potentiam vitalem : sed quia hæc proxime utitur calore, seu temperamento materiali ad suam operationem, et ita operatio ejus in substantia sua non transcendit actiones materiales, sed tantum in modo, ut supra explicavi. Unde in eodem sensu negatur, animam sensitivam operari per qualitates corporeas : non quia operetur per proprias qualitates spirituales et immateriales, sed quia per subtiliores formas aliquo modo a crassitudine materiæ abstractas operatur. Dices, ergo fundatur hic discursus in speciebus intentionalibus, quarum positio valde incerta est. Respondeo imprimis nobis esse satis certam. Et deinde qui illas negaverit, negare certe non poterit ipsos actus sentiendi esse actiones, vel qualitates altioris ordinis, quam sint qualitates mere corporales ; et consequenter potentias animæ, si per seipsas, et sine speciebus tales actus efficere possunt, esse multo altioris, et sublimioris naturæ. Atque ita non minus efficaciter colligitur distinctio illius gradus ab inferiori, positis speciebus intentionalibus, quam sine illis. Unde posset etiam distinctio illorum duorum graduum ita explicari. Quia operatio rei viventis circa seipsam, aut ordinatur tantum ad seipsam perficiendam, conservandam, vel propagandam in suo esse naturali, et sic pertinet ad gradum vegetativum : vel ordinatur ad se perficiendam recipiendo in se res alias, et quodam modo formas, vel simulacra illarum in se formando : et his sine dubio altior modus operationis est : ex quo generalis ratio animæ cognoscentis distinctæ a vegetabili consurgit. Ille autem operandi modus, vel per organum corporeum, vel sine illo fieri potest, et sic distinguuntur duæ aliæ animæ, sensitiva et rationalis. De hac vero, quomodo si vera anima, licet ad suam propriam operationem corpore, ut proprio organo, et instrumento immediate non utatur, in sequentibus dicemus.

6. *Concluditur prior pars consequentiæ positæ in fine n.* 3. — *Concluditur posterior.* — Atque ita probata relinquitur consequentia primi discursus principalis, nimirum, divisionem esse bonam et sufficientem. Prior enim pars probatur : quia nos non possumus distinctionem formarum, nisi ex operationibus venari : illa autem tria genera operationum distinctissima sunt, et in modo abstrahendi a materia plurimum inter se distant. Ergo optime ex illis colligitur distinctio essentialis, seu formalis inter illa membra. Altera item pars de sufficientia, et adæquatione (ut sic dicam) membrorum cum diviso patet, quia nullum modum operandi formæ informantis corpus et superantis modum agendi inanimatorum invenire possumus, qui sub illis tribus non comprehendatur. Quia nec experientia illum ostendit, nec facile cogitari potest, etiamsi fingendi detur licentia.

7. *Enucleatur amplius duplici notatione.* — Et hoc fiet facilius, et evidentius si duo considerentur. Unum est, partitionem illam, quamvis adæquatam, non esse omnibus membris immediatam. Potuisset enim anima in communi immediate dividi in vegetantem et cognoscentem : et rursus cognoscens in sentien-

tem et intelligentem: quia sensus et intellectus majorem convenientiam inter se habent quam cum vegetandi facultate. Quia vero ad physicam cognitionem animarum illa convenientia parum conferebat: ideo immediate tradita est trimembris divisio. Aliud considerandum est, membra illa non esse æque universalia: nam sub primo et secundo membro variæ species, vel etiam genera animarum comprehenduntur: tertium autem unam tantum speciem ultimam continet. Unde si danda esset adæquata divisio animæ per ultimas ejus species, innumera membra recensenda fuissent. Verumtamen nimis operosum, et fere impossibile esset adæquatam divisionem illo modo tradere, nec ad generalem doctrinam de anima pertinet. Data est ergo illa divisio per generales modos operandi in corpore cum aliqua excellentia, et minori dependentia a materia, quorum divisio necessaria erat ad distinctam notitiam perfectiorum animarum, et præcipue rationalis, et omnium facultatum, et actionum ejus, et ideo, et sufficientissima, et maxime doctrinalis est.

8. *Ad rationem dubitandi in n. 1, generalis responsio.*—Ad primam rationem dubitandi in contrarium respondetur, imprimis generaliter non esse necessarium tot multiplicare animas, quot operationes, vel potentias: quia una anima potest habere plures operationes et potentias: ut anima rationalis, licet una specie sit, habet intellectum et voluntatem, et anima sensitiva habet plures sensus, et appetitum. Unde regula generalis est, quando una potentia comitatur aliam, et una ab alia non separatur, licet potentiæ ipsæ multiplicentur, non propterea animarum genera, seu gradus multiplicari. Et hac ratione, licet appetitus vitalis ut specialis potentia, non constituit specialem animæ gradum, quia semper cum proportione cognoscentem potentiam comitatur. Et idem videtur cum proportione dicendum de potentia secundum locum motiva, saltem quoad perfecta animalia: nam sequitur sensum et appetitum, et ab eis non separatur.

9. *Responsio specialis pro prima parte ib.* — Et ita ad priorem partem illius difficultatis fatemur, dari quinque potentias animæ: quarum sufficientiam tradit D. Thomas, d. q. 78, art. 1. Nobis vero sufficit, quod divisio est ad tradendam doctrinam de anima accommodata, et quod nulla cogitari potest animæ potentia, quæ sub illis membris non contineatur, licet facile posset in plura distingui, vel aliis modis commode fieri. Vel distinguendo appetitum in sensitivum et rationalem: sicut cognoscendi facultates, vel distinguendo potentiam generativam, quæ in illa divisione sub vegetativa comprehenditur: satis vero est, ut dixi, illam divisionem esse sufficientem, claram, et doctrinæ accommodatam. Ex illa vero non sequitur multiplicatio animarum: quia tres ex illis potentiis uni animæ sensitivæ conveniunt. Idemque cum proportione dicendum videtur de anima secundum locum motiva; nimirum, non constituere peculiarem animæ rationem, nisi quatenus sub anima sensitiva plures species, vel etiam genera animarum sensitivarum subdistingui possunt Nam anima secundum locum motiva sensitiva est: quia per sensum, et appetitum efficit motum, licet fortasse per specialem facultatem in membris corporis existentem, illum exequatur, hoc enim non satis ad constituendum novum animæ gradum, aut genus sub illis tribus non comprehensum. Quia (ut dictum est) ex eadem anima plures oriuntur facultates inter se subordinatæ.

10. *Responsio una pro secunda parte in eodem n. 1.* — Unde ad replicam de separabilitate animæ sensitivæ a loco motiva, et non e converso, respondeo imprimis animas non distingui per solam illam separabilitatem, quæ ex majori, vel minori potentiarum numero potest consurgere: ut si una anima habeat omnes facultates, quas habeat alia, et ultra illas habeat aliquam, vel aliquas non communes alteri. Quæ differentia interdum provenire potest ex majori, vel minori perfectione specifica intra eumdem gradum animæ: quando omnes illæ potentiæ eumdem modum operandi cum dependentia a materia, et qualitatibus corporis participant. At vero generalis divisio animæ per diversos modos abstractionis, vel (ut ita dicam) magis, vel minus materialiter operandi data est. Et ideo sub uno membro comprehendi possunt plures animæ alias differentias inter se habentes.

11. *Responsio altera.* — Deinde respondeo animam sensitivam non separari omnino a loco motiva: quia nullum est vivens participans sensum, quod non participet vim movendi se, juxta capacitatem suam, et cum proportione. Nam si perfectam facultatem sentiendi internam et externam habet, vim etiam se movendi habet perfectam, utique incedendo ab uno loco integro in alium, vel gradiendo, vel volando, vel saltando, natando, etc. Si vero imperfectum sensum habeat, ut solum tactum, saltem potest moveri, se dilatando et constringendo, et sic mutando locum

etiam sibi adæquatum licet tardo et imperfecto modo. Sic enim diximus supra probando plantas non sentire, nullum esse vivens sentiens, quod non exhibeat aliqua exteriora signa cognitionis, quæ signa, non nisi interventu alicujus motus localis animalia exhibent. Omne enim vivens exterius sentiens, phantasiam, seu sensum internum, et consequenter etiam dolorem, vel voluptatem participat, et per motum aliquem illarum affectionum signa exprimunt, dum se dilatant, aut colligunt. Verisimile etiam est sentire famem, vel nimium calorem, et inde posse ad quærendum cibum, vel refrigerium modo sibi proportionato moveri. Ergo sicut animæ sensitivæ non debuerunt in illa divisione multiplicari, aut distingui, eo quod inter eas quædam sunt perfectæ, et aliæ imperfectæ : ita nec ob virtutem loco motivam multiplicandæ fuerunt.

12. *Ad confirmationem in fide ejusdem n.* 1. — *Quid respondent Conimbricenses.* — *Eorum responsio altera.* — Sed tunc urget altera confirmatio, vel instantia in auctoritate Aristotelis potissime fundata : nam addit quartum membrum, distinguendo quatuor viventium membra : quam partitionem tota philosophorum Schola acceptavit : ut videre licet in D. Thoma supra, et aliis, omnes tamen fundant illam tantum in dicta separabilitate animalium sentientium, et immobilium a se moventibus, quæ non est vera de omnimoda immobilitate, ut ostensum est : et ita solum superest divisio in majori, vel minori potestate, et perfectione se movenda, quæ invenitur non minor in gradu magis, vel minus perfecto sentiendi. Unde Patres Conimbricenses, lib. 2, de Anima, cap. 3, quæst. 2, art. 2, fatentur, si vivens sumatur, ut dicitur a vita substantiali, et constituitur per animam, ut forma substantialis est, et principium accidentalis vitæ, sic tantum tria genera, seu gradus viventium constitui debere , vegetativum , sensitivum, et rationale, a triplici anima, vegetante sentiente, et intelligente. Et hoc sine dubio convincit argumentum factum : quia non possunt plus multiplicari concreta, quam abstracta : nec composita, quam formæ quibus constituuntur : ergo nec viventia plus, quam substantiales vitæ, nec vitæ plus, quam substantialia principia earum, quæ sunt animæ. Addunt vero nihilominus dicti auctores, sumendo viventia, ut ab accidentali vita denominantur, id est, ab operatione vitali, vel a potentia ad illam, sic numerari quatuor gradus viventium, propter gradiendi potentiam, quæ in animalibus perfectis, et non in inferioribus reperitur.

13. *Non satisfaciunt in hac secunda responsione.* — *Auctoris responsio.* — Sed contra hoc secundum urget semper difficultas tacta, quod hæc potentia generatim sumpta pro facultate se movendi localiter, communis est omnibus animalibus. Tum quia re vera ille, qualiscumque motus animalium imperfectorum, vitalis est : quia non sit sine sensu, imaginatione, et appetitu, nec etiam fieri potest sine aliqua intrinseca facultate activa proxime movente, sive illa sit ipse appetitus, sive in qualibuscumque membris talium animalium existat. Ergo animalia perfecta non excedunt imperfecta in potentia motiva absolute, vel in motu, sed in ejus perfectione. Ergo sicut hoc non sufficit ad distinguendum quatuor gradus animarum, aut viventium vita substantiali : ita nec ad dividendum quatuor gradus viventium vita accidentali. Præsertim, quia nec nos distinguimus vitam substantialem, nisi per ordinem ad accidentalem, nec vita accidentalis, quoad motum localem est distincta a sensitiva, et appetitiva tanquam novum genus vitæ, sed tanquam pars (ut sic dicam) ejusdem vitæ : seu tanquam quædam operatio, consequens alia ejusdem vitæ. Eademque ratione diversitas perfectionis in tali motu solum sequitur ex animabus magis, vel minus perfectis sub eodem gradu animæ sensitivæ contentis. Et ideo non magis videtur sufficiens ad multiplicandos gradus, vel modos viventium, quam animarum : nec viventium vita accidentali, magis quam substantiali. Propter quod (salva philosophi auctoritate) quod ad rem spectat, non censeo esse majorem rationem multiplicandi illa membra sub ratione, aut nomine animarum, quam viventium, et fortasse ab Aristotele solum fuit ille gradus animalium se moventium distincte numeratus, quia ad tradendam doctrinam de gradu perfectionis talium animalium, et ad explicandam specialiter potentiam motivam perfectam visa est illa partitio accommodata.

14. *Ad rationem dubitandi in n.* 2. — Et ita responsum est ad alteram rationem dubitandi. Nam quod quædam animalia non habeant omnes sensus, quibus animalia perfecta prædita sunt, parum refert ad multiplicandos gradus animarum : quia omnes illi sub anima sensitiva comprehenduntur, nec distinguuntur in altiori modo abstrahendi a materia in sua operatione, sed solum in majori, vel minori perfectione specifica subalterna, vel ultima ejusdem

modi, et gradus animæ. Opinio autem illa negans viventia solum sensum tactus habentia esse simpliciter animalia, vel habere animam sensitivam absolute, et univocè (ut sic rem explicem) Aristoteli aperte repugnat, et ab omnibus merito rejicitur : quia vel disputat de nomine, et sine fundamento mutat communem loquendi modum, vel si rem ipsam spectemus, falso dicit, vel animam, quæ principium est sentiendi per solum tactum, non esse novum gradum animæ, superantis gradum animæ pure vegetantis, cum habeat modum operandi abstractiorem et nobiliorem. Vel si principium illud est in altiori gradu animæ, non esse simpliciter animam sentientem, et verum animal constituere, cum sensus tactus simpliciter sufficiat ad sentiendum et cognoscendum, et in hoc cum cæteris sensibus proprie, et univoce conveniat. Itaque solum inde colligitur alia subdivisio animæ sensitivæ in perfectam et imperfectam, quæ alterius divisionis sufficientiæ non obstat, ut jam adnotavimus. Probat autem objectio illa, non magis esse multiplicandos gradus viventium propter majorem, vel minorem vim se movendi localiter, quam propter virtutem sentiendi pluribus, vel paucioribus modis, vel uno tantum.

15. *Ad tertiam rationem dubitandi ad finem n. 2.* — Ad ultimam vero difficultatem de anima concupiscente, responsio clara est ex dictis : illa enim non est distincta a sentiente et rationali, quia in utraque est appetitivum principium, quod idem est, ac concupiscens generatim sumptum. Jam vero declaratum est, cur appetitivum non constituat gradum animæ peculiarem, etiamsi sit speciale genus potentiæ. Unde illa divisio Platonica triplicis animæ in concupiscibilem, irascibilem, et rationalem, non est divisio animarum, sed potentiarum animæ, et in ea ratione non est integra, nec multum philosophica : videtur autem excogitata, et accommodata ad explicandos affectus, et morales modos operandi animæ humanæ, ut in lib. 3 et 5, tractando de appetitu sentiente, et rationali videbimus.

CAPUT VIII.

AN DIVISIO ANIMÆ IN DICTA TRIA MEMBRA, SIT UNIVOCA, VEL QUALIS SIT.

1. *Resolutio affirmans pro prima parte tituli, animam vegetativam et sensitivam esse membra univoca.— Animam vero rationalem videri membrum analogum.*—Duæ sunt difficultates in hoc capite breviter explicandæ : prior est de univocatione divisionis, qua supposita, nascitur alia de qualitate divisionis. Circa priorem, non est difficultas de anima vegetativa et sensitiva inter se collatis : omnes enim fatentur univoce convenire in ratione animæ, quia et definitiones utique simpliciter, et cum omni proprietate conveniunt, et nulla ratio æquivocationis, vel analogiæ in eis invenitur. Dices inveniri ordinem, quia anima sensitiva non est actus corporis, nisi media vegetativa. Respondeo, nihil hoc obstare univocationi, quia non obstante illo ordine, anima sensitiva est perfectior in ratione animæ, quam vegetativa, quia et perfectius actuat corpus, et nobilioris operationis principium est : et non participat rationem animæ a vegetativa, nec per ordinem ad illam, sed potius supponit illam, ut minus perfectam, et quasi dispositionem et potentiam, comparatione ipsius : sicut numerus major supponit minorem, et figura quædam solet aliam supponere, et nihilominus in genere numeri, et figuræ inter se conveniunt. Itaque hac parte supposita, difficultas est de anima rationali. Multi enim censent, non esse univoce animam cum cæteris, quod potest modis oppositis cogitari, nimirum, vel quod anima prius dicatur de aliis duabus, quam de rationali, vel e contrario, quia prius de rationali, quam de cæteris.

2. *Prima opinio, seu modus explicandi hanc analogiam.— Primum ejus fundamentum ex locis Aristotelis.* — Prima ergo opinio erit, animam analogice dici de rationali anima comparatione aliarum. Nam licet anima rationalis, seu principium intelligendi in homine in genere entis et substantiæ, sit nobilius cæteris animabus : ut auctores hujus sententiæ supponunt, estque satis per se notum, evidenterque ex discursu hujus libri constabit : nihilominus aiunt, in ratione animæ minus proprie, et analogice esse animam. Ita sentiunt in libr. 2, de Anim., Averroes, text. 7, et ibi Themistius, ac Simplicius, text. 1 et 7, et Philoponus. Quorum opinio probari potest ex Aristotele 2, de Anim., cap. 2, text. 21, dicente : *Videtur hoc animæ genus esse diversum, idque solum perinde, atque perpetuum ab eo, quod occidit, sejungi, separarique posse.* Ubi non de sola potentia intellectus, sed de ipsa anima intellectiva loquitur. Nam intellectus ipse nec univoce, nec analogice anima dici potest : cum ergo dicit esse alterius generis, indicat non esse animam univoce, nec ejusdem rationis cum aliis. Addi etiam potest, quod lib. 6,

Topicor., cap. 5, vitam inter æquivoca ponit, eo quod in plantis, et in aliis, non eadem ratione inveniatur.

3. *Secundum fundamentum bipartitum.* — Ratio vero hujus opinionis videtur fuisse, quia anima intellectiva, aut non informat substantialiter corpus, aut si informat, longe aliter, quam cæteræ. Primo, quia non communicat materiæ totum suum esse eo modo quo aliæ formæ : quia ita illud communicat, vel materiæ, vel composito, ut sibi absolute retineat : nam ita informat, ut in suo esse subsistat, et sic non tantum est, quo aliud est, sed etiam quod est, tanquam in suo esse subsistens, quod aliæ animæ non habent : sed omnino sunt actus, quasi immersi materiæ, et non subsistunt, nec sunt simpliciter, quod est, sed quo aliud est. Secundo, quia in modo productionis suæ quædam analogia cernitur. Nam sola rationalis anima fit per creationem, aliæ per eductionem. Unde aliæ non producuntur, sed comproducuntur : rationalis vero non solum per se producitur, sed etiam creatur, qui est altior effectionis modus, et fortasse analogus, cum sit proprius Dei, cui nihil est univocum cum creaturis. Tertio ex modo operandi eadem inæqualitas cernitur : quia anima rationalis, ut talis est, operatur independenter ab organo corporeo, quod aliæ animæ non habent : ergo signum est, non ita proprie, et vere informare corpus, etiam ut rationalis est, ac subinde non esse tam proprie animam.

4. *Prædicta opinio multis ex capitibus damnatur.* — Verumtamen hic modus dicendi, vel errorem in fide supponit, et in eo fundatur, et ideo erroneus est, vel certe si admittit veritatem fidei, docentis animam rationalem esse veram, ac propriam formam corporis, est illa opinio improbabilis in Philosophia, quia non consequenter loquitur, nec probabili ratione fundatur. Et nihilominus in Theologia censuram gravem meretur : quia valde probabiliter aliquid fidei contrarium ex illa inferri potest. Declaro breviter singula : quia si sententia illa supponit, principium intelligendi in nobis non esse veram, ac propriam formam corporis, consequenter quidem dicit, non esse univoce animam cum cæteris : imo dicere debet, potius æquivoce, quam analogice vocari animam, vel saltem non esse animam intrinsece, et formaliter, sed tantum per quamdam proportionalitatem, et metaphoram, valde extraneam : ut in c. 1, notatum est. Illud autem fundamentum hæreticum est, et contra evidentem rationem philosophicam, ut infra ostendetur.

5. *Secunda. — Esse falsam esto admittat esse veram formam.* — Si autem hæc opinio in illo fundamento non nititur, sed concedit animam rationalem esse veram formam substantialem humani corporis : sic evidenter docet falsum, dum negat esse vere, ac propriissime animam : ac subinde ex eo capite esse etiam univoce animam. Probatur hoc consequens, primo, quia si vere, ac proprie informat, convenit proprie cum aliis formis substantialibus in communi ratione formæ substantialis : ergo ex hac parte nulla colligi potest analogia. Secundo, quia est verus actus corporis potentia vitam habentis, et in hoc etiam habet formalem convenientiam, ac propriam similitudinem cum aliis animabus : ergo definitio animæ illi propriissime convenit, ac proinde univoce. Tertio, ac præcipue, quia posito illo principio nulla est probabilis ratio analogiæ ex parte animæ. Nam fundamenta contrariæ sententiæ ad summum probant, modum informationis animæ esse alterius rationis specificæ : non vero, quod non habeat convenientiam univocam cum modo informandi aliarum animarum, ut statim respondendo eisdem fundamentis patebit. Denique ex illa opinione sequitur fere evidenter, animam rationalem non vere, ac proprie uniri corpori, ut formam : qui est error in fide : ergo et ipsa opinio errori proxima censenda est. Consequentia cum minori supponuntur ut notæ : et sequela patet, quia si talis substantia analogice est anima : ergo analogice animat : ergo analogice informat : ergo analogice unitur corpori ut forma. Hæc autem analogia, si qua est, non potest esse cum convenientia formali : quia tunc nulla ratio analogiæ fingi posset. Erit ergo per improprietatem, et metaphoram ex parte informationis animæ rationalis, quod a vera fide catholica dissonat, ut videbimus.

6. *Secunda opinio seu modus explicandi dictam analogiam.—Ejus primum motivum ac discursus pro illo. — Secundum motivum.* — Prius vero quam fundamentis dictæ sententiæ satisfaciamus, alteram opinionem expendere necessarium est. Propter illas enim, et similes rationes, alii dixerunt, divisionem illam esse analogam, ita tamen, ut principalius proprius, ac per prius dicatur de anima rationali, quam de reliquis: ita docet Jandunus, l. 2, de Ani., quæst. 3, cum Alexandro, l. de Sens. et sensib., in principio, et Alberto 2, de Anim., cap. 5,

et aliqui moderni. Et præcipue moventur, quia vivere simpliciter convenit homini, cæteris vero animantibus tantum secundum quid: ergo et anima hominis est simpliciter anima, aliæ vero secundum quid, et consequenter non univoce, sed analogice. Consequentia est clara: et antecedens probatur hoc modo. Vivens proprie, ac simpliciter dicitur, quod seipsum movet, sed inter animantia solus homo seipsum simpliciter movet, alia vero tantum secundum quid : ergo. Probatur minor, quia illud seipsum proprie movet: quod non solum operationem efficit, sed etiam propter finem proprie operatur, suam operationem in finem dirigendo : sed hoc modo solus homo per rationem se movere potest: ergo solus ille simpliciter vivit, alia vero secundum quid : quatenus in seipsis physice operantur, seu motum efficiunt. Juxta quem discursum, etiam inter animam sentientem, et vegetantem potest analogia considerari: tum, quia dum animalia se movent ex cognitione boni, aliquo modo cognoscunt finem saltem materialiter sub ratione convenientis, et boni amati : vegetabilia vero nullo modo finem percipiunt, sed sola naturali propensione in illum feruntur, sicut cætera inanimantia: tum etiam, quia bruta verius, ac magis proprie agunt in seipsis, quia secundum eamdem partem, et facultatem in se agunt, dum cognoscunt, et appetunt: vegetabilia vero tantum se movent secundum quid, per unam partem efficiendo in aliam, per actionem transeuntem. Denique in anima rationali considerari potest singularis perfectio etiam in ratione animæ, quatenus tota informat totum corpus, et tota singulas corporis partes: ergo longe altiori modo est corporis forma: aliæ vero comparatione illius tantum secundum quid.

7. *Vera resolutio pro univocatione triplicis animæ.— Prima ratio.* — Nihilominus dicendum est, animam univoce dividi in rationalem, et reliquas. Ita sentit Aristoteles, in cap. 1 et 2, de Anima, ubi tradit definitionem animæ omnibus communem, ut ipse dicit: et comparat figuræ, quæ unam habet communem, et univocam rationem omnibus figuris. Idem docet D. Thomas 2, contr. Gent., cap. 60 et 61, ubi ex professo probat definitionem animæ univoce convenire animæ rationali, cum reliquis, quod idem est; quod etiam bene defendit Ferrara, dicto cap. 61, ostendens hanc fuisse mentem Aristotelis. Verum est, ipsos loqui præcipue contra Averroem, et alios in sensu tractacto contra priorem opinionem. Tamen consequenter hoc etiam affirmant: et probatur primo, quia definitio animæ cum omni proprietate convenit animabus, rationali, sensitivæ et vegetativæ ut in superioribus ostensum est: ergo univoce illis convenit. tam definitio, quam definitum. Probatur consequentia, quia nulla probabilis ratio analogiæ intervenit, quia anima sensitiva non dicitur anima per habitudinem ad animam rationalem, nec per imitationem ejus. Quod autem sit minus perfecta non sufficit ad analogiam, nec tollit univocationem; nisi fortasse quis velit interpretari superiores sententias, juxta modum loquendi Aristotelis 7, Physicor., cap. 4, dicentis, *In genere latere æquivocationes*, id est, plures rationes specificas. Sed hoc non sufficit, ut una sola animæ specificas. Sed hoc non sufficit, ut una sola animæ species dicatur anima simpliciter, aliæ secundum quid : nec etiam, ut definitio animæ generatim sumptæ, non tota, et proprie, ac simpliciter in singula membra conveniat.

8. *Secunda ratio. — Effugium.* — Secundo argumentor, quia vivens univoce dicitur de planta, animali, et homine : et animal de bruto, et homine : ergo etiam anima univoce dicitur de tribus animabus. Antecedens probatur, tum quia illa sunt duo genera subalterna prædicamenti substantiæ, ac proinde univoca: tum etiam, quia simpliciter, et sine habitudine de inferioribus prædicatur. Consequentia vero probatur, quia eadem est ratio de forma communi respectu inferiorum, quæ est de compositis servata proportione, ut in superioribus ostensum est. Responderi potest, genus viventis non sumi ab anima in communi prout est divisum hujus divisionis, sed ab anima vegetabili prout est forma communis omnium viventium, scilicet, plantarum, brutorum et hominum. Nam prima ratio vitæ est anima vegetativa, teste Aristotele, lib. 2, de Ani., cap. 2. At vero in omnibus viventibus anima vegetativa invenitur univoce, et ideo, *vivens,* inde sumptum genus est omnibus illis viventibus univocum. Quod explicatur per genus animalis, in quo id evidentius apparet. Nam animal, ut est genus ad hominem, et brutum, non sumitur ab anima, ut abstrahit a rationali et sensitiva, et est quasi genus subalternum, utrique commune : sed sumitur ab anima sensitiva, ut talis est. Nam homo non constituitur in esse animalis per animam rationalem, ut talis est, sed ut sensitiva est. Et ideo animal est genus univocum homini, et brutis : sic ergo vivens, ut est genus univocum ab anima vegetativa, sumitur non ab anima in

communi : et ideo non sequitur animam in communi univoce, et æqualiter, tribus animabus, ut tales sunt, convenire. Nec etiam sequitur vivens, ut sumitur ab anima in communi esse univocum.

9. *Obstruitur primo.—Secundo.* — Sed contra hoc instatur primo, quia non solum vivens sub illa ratione sumptum, est univocum, sed etiam, ut significat corpus animatum, seu compositum ex anima et corpore : sub qua ratione ab anima in communi prout est actus corporis organici sumitur, quia planta, ut planta, tam proprie constat corpore et anima, ut homo, licet non tam perfecta anima constat. Secundo si vivens priori modo sumptum, est univocum, et genus : ergo etiam anima vegetativa univoce dicitur de anima plantæ, et de anima rationali, ut vegetativa est, quia ut sic constituit hominem in ratione viventis : ergo inter animas hominis, et plantæ datur univoca convenientia, etiamsi una materialis sit, et alia spiritualis : ergo eadem ratione anima rationalis, ut rationalis, potest cum vegetativa, vel sensitiva in ratione animæ convenire, etiamsi illa spiritualis sit, et hæ materiales sint, quatenus illos gradus non transcendunt.

10. *Ad primum fundamentum in n. 2, quoad locum de anima.*—Ultimo confirmatur hæc veritas, quia nulla ratio veræ analogiæ inter animam rationalem, et reliquas invenitur, ut respondendo ad fundamenta aliarum opinionum, facile ostendetur. Et imprimis ad primum locum Aristotelis, quem prior opinio allegat ex 2, de Anim., text. 21, concedo in verbis illis : *Sed videtur genus aliud animæ esse,* Aristotelem loqui de rationali anima. Et si pro aliqua ex dictis opinionibus afferri posset, potius secundæ, quam priori favet. Inde tamen solum colligitur, animam intellectualem esse nobilioris et altioris ordinis in substantia sua, quam sint cæteræ. Hoc autem optime potest consistere cum convenientia univoca, tam in ratione animæ, quam in ratione substantiæ, seu substantialis formæ, cum cæteris animabus. Nam de intelligentiis etiam dicere possumus esse aliud substantiæ genus a corporeis : quamvis in genere substantiæ univoce conveniant. Et confirmari hoc potest ex verbis subjunctis, quibus philosophus probat, animam intellectualem esse alterius generis, *quia sola separari potest, tanquam perpetuum a mortali.* In quibus imprimis pondero verbum *separari,* quia per illud indicatur, priusquam separetur esse corpori unitam, tanquam veram formam ejus : et ita non repugnare nobilitati ejus esse veram animam univoce cum reliquis. Deinde considero, solum colligere excellentiam ejus, ex eo quod separabilis est et immortalis. Ex qua proprietate licet colligatur major nobilitas specifica : non tamen potest inde inferri analogia : alias sequeretur inferiores animas, vel æquivoce, vel analogice animas vocari. Verisimile autem est dixisse Aristotelem, rationalem animam esse aliud animæ genus, quia differt ab aliis, tanquam immortale a mortali, in eo sensu, in quo dixerat, l. 10 Metaphysicæ, c. 13, corruptibile et incorruptibile differre genere, utique physico, ut vocant, sic enim non est inconveniens concedere animam rationalem differre genere ab aliis animabus, quia non pendet in suo esse a materia, sicut reliquæ : cum hac tamen differentia stat convenientia univoca in communi animæ ratione, seu in genere logico, ut est notum in Metaphysica, et dixi in disput. 35, sect. 3, n. 37.

11. *Quoad locum ex Topicis in eod. num.* 2. — Alter vero locus Aristotelis, ex lib. 6 Topicor., non recte citatur. Nam verba ejus sunt : *Vita autem non secundum unam speciem videtur dici, sed altera quidem animalibus, altera plantis inest.* Constat autem ex dictis vitam, et animam de sensitiva et vegetativa univoce dici. Nec in eo loco Aristoteles de anima rationali mentionem facit. Igitur æquivocatio de qua ibi loquitur, quamque cavendam esse docet, est illa, in qua ratio, seu definitio propria hujus speciei, sumitur, tanquam univoca omnibus membris, seu speciebus sub genere contentis, ut in illis verbis patet. *Contingit igitur, et secundum electionem sic assignare terminum, ac si univoca, et secundum unam speciem omnis vita diceretur.* Solum ergo negat, vitam esse ita univocam, ut omnis vita sit ejusdem speciei, ut verba ipsa præseferunt. Unde videtur, univocationem ibi stricte sumere pro maxima convenientia, et unitate communi, et prout æquivocationibus illis opponitur, quas alibi dixit, in genere latere : illas enim in genere vitæ, vel animæ reperiri non negamus.

12. *Ad secundum fundamentum in num.* 3. — *Ad primam conjecturam ib.* — Ad rationes prioris sententiæ, relicto hæretico fundamento, quod anima rationalis non informet corpus : ad aliam partem dicimus, conjecturis ibi adductis recte probari informationem animæ rationalis esse specie diversam ab unionibus aliarum animarum, esseque longe perfectioris

rationis et ordinis : nihilominus inde non sequi, vel rationalem animam non esse veram et propriam formam, vel esse analogice animam : sed ad summum sequi, esse sub genere animæ excellentiori. Unde ad primam probationem imprimis dicimus sub dubio esse, an anima rationalis unita corpori subsistat? Tamen, licet hoc demus, negandum non est, quin totum suum esse corpori communicet, etiamsi prius illud in se habeat, et in eo subsistat. Simul enim est, quod est, et quod totus homo simul cum corpore est, ac subsistit; quia licet sit actus subsistens, nihilominus est substantia incompleta, ac proinde simul est actus se totum communicas corpori, etiamsi ab illo in eodem esse non pendeat : quæ dependentia non est contra communem animæ rationem. Nam licet aliis animabus contraria conditio insit, non est propter communem rationem animæ, sed propter earum propriam imperfectionem. Et ita ex omnibus illis differentiis solum concluditur, animam rationalem esse alterius speciei, et ordinis ab aliis animabus : non vero esse analogice, vel improprie animam.

13. *Ad secundam conjecturam.—Ad tertiam.* —Idemque dicendum est ad alteram probationem sumptam ex modo productionis. Ut enim omittam quæstiones ibi insinuatas (scilicet, an creatio et generatio, vel eductiones dicantur, vel effectiones univoce, vel analogice: et an Deus, ut creator, sit univoce efficiens cum aliis agentibus naturalibus) ut alienas a præsenti instituto : dico breviter quidquid sit de productionibus, certum esse eamdem rem, vel plures ejusdem speciei fieri posse per creationem et generationem. Unde multo magis ex rebus ejusdem generis, et in eo univoce convenientibus, una fiet per creationem, et altera per generationem ; ut Angelus et homo, cœlum et elementum. Ita ergo anima rationalis, licet sit vera anima, fieri potest per nobiliorem actionem, quam cæteræ animæ, scilicet per creationem. Tertia denique probatio ex operatione ratione non organica, solum probat, animam rationalem esse immaterialem, non vero improprie informare corpus, ut postea declarabimus.

14. *Ad motivum secundæ opinionis, ejusque discursum in num.* 6.—Ad fundamentum alterius sententiæ respondeo æquivocationem in illo committi, quoad terminum illum, *movendi se*, duobus enim modis dici potest aliqua res se movere, scilicet physice, seu efficienter, tantum motum in se efficiendo, vel moraliter se in finem dirigendo : cum ergo dicitur vivens illud esse, quod seipsum movet, non intelligitur de motione morali in ordine ad finem, sed de motione physica per efficientiam motus, vel operationis in seipso, per se, et ex talis naturæ institutione ; ut in superioribus explicatum est. Quapropter ad rationem viventis, vel animæ simpliciter dictæ impertinens est modus, quo se movet in ordine ad finem : sed tantum considerare oportet, an per se, ac proprie se moveat effective propter propriam perfectionem acquirendam. Nam si hoc habeat, erit sufficiens ad rationem viventis, vel animæ, etiamsi finem per talem motum intentum per proprium actum non intendat, nec cognoscat. Ut, verbi gratia, cum animal aliquid videt, propriissime movet se vitaliter, sive propter finem videat, sive non. Imo vita æterna, quæ in visione Dei consistit, est non solum propria, sed etiam perfectissima vita : et tamen non est illa actio propter finem ex directione operantis, sed est naturalis, ac necessaria operatio, per quam finis ultimus obtinetur. Solum ergo probat ille discursus, illa viventia, quæ propter finem moveri possunt, perfectius vivere, quam alia ; quia illa operatio, per quam finis formaliter cognoscitur, vel intenditur, perfectum gradum vitæ requirit. Idemque fere dicendum est ad alias conjecturas, in quibus inæqualitas inter animam vegetativam et sensitivam consideratur. Probant enim animam sensitivam esse altioris perfectionis, et gradus : analogiam vero nullo modo ostendunt. Atque idem dico ad ultimum indicium perfectionis animæ rationalis, quod tota informet singulas partes, de quo infra latius dicendum est.

15. *Circa partem tituli de qualitate divisionis, ratio dubitandi.*—Ex hac vero resolutione nascitur dubium secundo loco propositum, nimirum, qualis sit hæc divisio animæ in tres animas. Ratio autem dubitandi esse potest, quia si divisum est univocum, erit genus, quia prædicatur essentialiter, et quidditative de membris dividentibus, et non est species ultima, nec etiam est prædicatum transcendens : erit ergo genus. Ergo divisio erit generis in species, quia membra sunt etiam communia, seu universalia et essentialiter diversa. Consequens autem difficultatem patitur, quia tres animæ non condividuntur proprie inter se tanquam membra mutuo distincta, sed comparantur potius tanquam inferius, et superius in linea prædicamentali, vel directe, vel reductive, quæ autem sic subordinantur, non distinguuntur tanquam species sub communi genere,

ut videtur clarum in Dialectica: ergo. Declaratur ex ipsis concretis; nam vivens, animal et homo non distinguuntur inter se specie, neque habent genus commune, quod in illa tria membra dividi possit: ergo nec in animabus id reperiri potest. Probatur consequentia, quia illa tria prædicata concreta, ex tribus animabus desumuntur, ut supra dictum est: ergo eadem est ratio de formis, quæ de compositis.

16. *Notatio pro resolutione.*—Ad hujus dubii resolutionem, et clariorem illius divisionis intelligentiam, advertere oportet, communem animæ conceptum dupliciter abstrahi posse, juxta duos modos similitudinis, seu convenientiæ, quæ inter ipsa viventia, seu animas ipsas considerari, et distingui possunt. Primus modus convenientiæ est, quatenus plantæ, animalia et homines in hoc conveniunt, quod se nutriunt et vegetant. Unde in operatione ipsa abstrahitur conceptus communis nutritionis, vel vitalis generationis. Et consequenter in principio talis operationis abstrahitur communis conceptus animæ vegetativæ, in quo conveniunt animæ plantarum, animalium et hominum, tanquam in communi genere, et ab anima vegetativa sic concepta constituitur vivens, prout est genus commune animalibus et plantis, ut supra cum Aristotele diximus. Et similis convenientia, et cum eadem proportione, consideranda est in anima sensitiva, quatenus est principium sentiendi generatim: ut est brutis et hominibus commune. Nam sicut sentire commune est omnibus illis, ita principia sentiendi hominis, et bruti in illa communi ratione convenientiam habent, quæ nomine sensitivæ significatur. Inter animas vero rationales sola specifica convenientia reperitur, et abstrahi potest.

17. *Resolutio. — Ad rationem dubitandi in num.* 15, *juxta proximam resolutionem.* — Juxta hanc ergo abstractionem et considerationem, divisum in illa partitione, est anima, quatenus est principium vitæ, quæ in re ipsa est anima vegetabilis in communi, et est genus ad omnes animas. Nam omnis anima essentialiter est principium vegetandi in communi. Dividitur autem in animam pure vegetabilem, sensitivam et rationalem, divisione univoca, et tanquam genus in species suas, non quidem ultimas, sed partim subalternas, partim ultimam: nec divisione immediata, sed media saltem ex parte. Anima enim illo modo sumpta immediate dividenda esset in pure vegetativam et sensitivam simpliciter: et rursus sensitiva in pure sensitivam et rationalem, ut supra etiam notum est. Hoc autem non impedit, quominus divisio in hoc sensu sit adæquata et doctrinalis, et convenienter tradita, ad totam animæ amplitudinem explicandam. Neque contra hunc sensum militat difficultas proposita, quia tres animæ, ut sunt membra dividentia in sensu prædicto, non coordinantur in linea prædicamentali, sed sunt species omnino inter se condistinctæ. Nam anima vegetativa, ut est membrum dividens, non sumitur in communi, ut abstrahit a vegetativa pura, seu planta, et a vegetativa animalium: sed pro vegetativa, quæ illum gradum non transcendit, quæ ut sic non constituit vivens in communi, sed tantum plantam in communi: et sic condistinguitur a sensitiva. Et pari modo sensitiva, ut membrum est dividens, sumitur pro anima præcise sensitiva, quæ non constituit animal in communi, sed brutum: et condistinguitur ab anima hominis, quæ non tantum sensitiva est, sed etiam rationalis. Et hic sensus videtur mihi facilis, et ad rem explicandam satis accommodatus. Auctores autem non videntur communiter ita exponere Aristotelem, vel rem ipsam: et ideo alius est addendus sensus, qui non est contrarius, sed diversus, et si recte explicetur, veritatem etiam continet.

18. *Notatio altera pro modo altero resolvendi secundam partem tituli.* — Alius ergo modus convenientiæ inter prædictas tres animas considerari potest inter propria earum constitutiva, quatenus talia sunt. Quæ convenientia prius in operationibus explicatur, deinde in principiis earum, quæ sunt prædictæ tres animæ, quæ per ordinem ad operationes distinguuntur. Operatio ergo nutriendi, sentiendi et intelligendi conveniunt, inter se, in communi ratione operationis vitalis, de cujus ratione generaliter est, ut sit a principio intrinseco ejus, in quo talis operatio fit. Et sub hoc communi genere, vel conceptu continentur tres modi operationum vitalium, ut sunt nutritio, sensatio et intellectio, non tamen omnino immediate, quia sensatio et intellectio conveniunt inter se in ratione cognitionum, et ita potest operatio vitalis distingui immediate in nutritionem et cognitionem: et cognitio in sensationem et intellectum. Sic ergo anima, quæ est principium vitalis operationis in communi, non est anima vegetativa, sed universaliorem, magisque abstractam rationem habet, sicut et ipsa operatio. Est ergo communis quædam ratio animæ abstrahens ab illis tribus gradibus, et sic vivens, quod per illam, ut sic, constituitur,

non est idem, quod vegetativum, sed idem, quod animatum, id est, constans corpore, et tali forma, quæ sit principium actionis vitalis. Vivens autem sic sumptum immediate dividi poterit in vivens vegetativum et cognoscitivum : et rursus vivens cognoscitivum, in sensitivum et rationale. Unde tandem concluditur adæquata divisio, tum viventis in illa tria membra, vegetativum, sensitivum et rationale: tum etiam animæ in vegetativam, sensitivam et rationalem.

19. *Resolvitur et satisfit dictæ rationi dubitandi in num.* 15. — Sic autem illa divisio non est generis in species : nam illa tria prædicata solum ratione differunt, non per differentias oppositas, sed per differentias subordinatas, quarum una est per aliam contrahibilis, seu determinabilis. Unde fit, ut illa tria membra possint esse eidem viventi, vel eidem animæ essentialia. Nam idem homo est vivens, animal et rationale : et eadem anima est vegetativa, sensitiva et rationalis, quatenus est principium nutriendi, sentiendi et ratiocinandi. Ac propterea divisio in illo sensu non potest esse generis in species. Quia, ut Aristoteles ait, lib. 10 Metaphysicæ, cap. 11, genus et species non differunt specie, utique positive propter rationem tactam, quia non constituuntur differentiis oppositis, sed tantum negative dici possunt, non esse ejusdem speciei, quia non eadem differentia constituuntur : ut in disp. 7 Metaphysicæ, sect. 3, notavi. Et eadem ratione non possunt habere genus commune : tum quia genus dicit relationem ad species : tum etiam, quia possunt ad constituendam eamdem integram essentiam concurrere. Quapropter si aliquis conceptus communis abstrahitur a conceptu generico et specifico , ut conceptus cognoscentis ab homine et animali, quod est genus hominis, et conceptus viventis a nutritivo et cognoscitivo, illud commune revera non est genus, etiamsi contingat esse univocum : sed erit quasi transcendens quoddam, quod differentias extra sui rationem, et proprie contrahentes non habet : sicut conceptus communis, qui interdum abstrahi potest a differentiis simplicibus, non est genericus, sed quasi transcendentalis. Hujusmodi enim est conceptus cognoscitivi, ut abstrahit a rationali et sensitivo, cujus signum est, quia eadem anima hominis, ut ratione distinguitur in sensitivam et rationalem, secum convenit in communi conceptu animæ cognoscitivæ. Et ita patet responsio ad rationem dubitandi in principio positam.

CAPUT IX.

UTRUM PRINCIPIUM INTELLIGENDI SIT ALIQUA SPIRITUALIS SUBSTANTIA SECUNDUM FIDEI ET RATIONIS NATURALIS PRINCIPIA.

1. *Quid nomine* substantiæ *in titulo importetur.* — Hactenus de generica ratione animæ diximus, et illud genus in suas species dividendo, et quæ ad inferiorum graduum animas pertinent, breviter, ac pro instituto nostro sufficienter attigimus, et quod amplius desiderari potest in singulis progressu dicetur. Jam ergo ad graviorem et theologis magis necessariam, ac quodammodo propriam de substantia, et essentia animæ humanæ disputationem primum accedimus, quam per diversa prædicata illius propria, et in quibus aliorum viventium materialium animas superat explicabimus et incipiemus ab hac differentia *spiritualis substantiæ :* quia, ut videbimus, est fundamentum omnium aliorum attributorum, quæ hominis animam a cæteris distinguunt. Quid autem nomine substantiæ spiritualis in hoc titulo significetur, breviter explicandum est. Et imprimis nomine substantiæ generatim sumptæ utimur, ut abstrahit a completa et incompleta: seu prout in materiam, formam et compositum ab Aristotele alibi dividitur. Neque vero tam inquirimus, utrum principium principale, ac primarium, quo nos intelligimus, sit hoc modo substantia, quam id, ut notum supponimus. Quia vel hoc principium est vera forma corporis nostri, vel tantum illi assistens. Si hoc posterius dicatur, licet erroneum sit, ut infra ostendemus, inde evidentius concluditur esse substantiam, quia est quid per se existens; cum supponatur non esse actum informantem. Si vero primum dicatur, inde etiam concluditur esse substantiam, tam propter ea, quæ generatim de anima diximus, et alia, quæ de substantiali forma in genere dixi, in disp. 15 Metaphysicæ, sect. 5, ubi ex eo, quod anima rationalis est substantialis forma, dari in aliis rebus corporeis substantiales formas ostendi. Tum præterea, quia vitales operationes, et præcipue intellectuales non possunt non radicari in aliquo substantiali principio, ut est per se notum, et ex discursu materiæ constabit. Tum denique, quia homo, ut homo, est una species substantiæ per se, quam ex materia, et forma componi necesse est : componitur autem ex principio intelligendi ut tale est : ergo tale principium in homine substantia est.

2. *Quid nomine* spiritus.—*Corporeum spirituali oppositum duobus modis dicitur.—Anima nec corporea est primo modo.*— Alter terminus in titulo positus est, *spiritualis,* per quem inquiritur quædam essentialis differentia illius substantiæ, quæ in homine est principium intelligendi : supponitur autem per vocem illam esse in mundo aliquas substantias spirituales, quod de increata substantia, quæ est ipse Deus, non solum de fide certum est, sed etiam ratione evidens. Idem vero de multis substantiis creatis ostendimus in tractatu de Angelis, l. 1, cap. 1, ubi declaravimus substantiam spiritualem corporali opponi, quasi privative, ita ut spiritualis dicatur, quæ corporea non est. Substantia autem corporea duobus modis dicitur, uno modo, quæ intrinsece constat ex materia physica capaci quantitatis : alio modo, quia in materia extenditur per quantitatem. Priori modo clarum est, animam non posse esse substantiam corpoream, quia illo modo substantia corporea non est nisi composita ex materia physica, et actu, seu formâ substantiali, quod repugnat principio intelligendi quod est in nobis. Quia non est substantia composita ex partibus essentialibus, ut l. 1, de Angelis, c. 7, obiter ostensum est. Et præterea ostendemus infra, illam non esse substantiam completam: substantia autem composita ex materia et forma, est substantia, vel natura completa.

3. *Nec item modo posteriori. — Concluditur explicatio nominis* spiritualis *in titulo.*—Posteriori modo dicitur substantia corporea, substantia simplex, capax extensionis partis extra partem secundum tres dimensiones quantitatis : qualis est, vel materia ipsa, vel forma ligni, aut ignis, vel (ut aliqui volunt) ipsa substantia cœli. Et hoc modo juxta mentem Augustini, ep. 28, substantia corporea dicitur, quæ secundum partes materiæ quantæ illi coextenditur, et partem extra partem habet. Unde e contrario illa dicetur substantia incorporea, seu (quod idem est) spiritualis, quæ in sua entitate partium extensionem non habet, nec illius capax est. Verumtamen juxta multorum philosophorum, atque etiam theologorum opinionem hoc non satis est, ut forma aliqua substantialis spiritualis sit. Nam animam equi, verbi gratia, putant non habere extensionem, et nihilominus non esse spiritualem, quia in suo fieri, et esse pendet a materia. Igitur in titulo propositæ quæstionis, per substantiam spiritualem intelligere oportebit talem substantiam, quæ neque ex materia constet, neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse pendeat. Juxta quam vocis interpretationem sub illo titulo duæ quæstiones includuntur; una est, utrum anima rationalis sit substantia indivisibilis, seu carens partibus integrantibus? Alia est, utrum sit anima independens? Quæ quæstio cum illa coincidit, utrum anima immortalis sit? Ut vero distinctius procedamus, nunc cum D. Augustino supponamus, omnem illam substantiam vere incorpoream esse, quæ nullo modo est capax effectus formalis quantitatis, nec extensionis, vel compositionis partium integrantium. Et in hoc sensu inquirimus, utrum anima substantia spiritualis sit?

4. *Qui in hac quæstione partem negativam tenuerint.*—In hoc ergo puncto multorum sententia fuit, animam hominis esse substantiam corpoream, ac proinde spiritualem non esse. Ita senserunt omnes qui eam mortalem fecerunt, quos capite sequenti referemus. Specialiter vero hunc errorem tribuit Tertulliano Augustinus, epist. 157, et lib. de Hæresi, in 86, ubi declarat Tertullianum de propria corporeitate esse locutum: et illum late impugnat, lib. 10, Gen. ad lit., c. 24. Eumdem errorem tribuit Tertulliano Isidorus, l. 8, Origenes, cap. 5, dicens Tertullianum docuisse animam hominis esse immortalem, et nihilominus corpoream illam esse credidisse, docuitque hunc errorem Tertullianus, lib. de Anima, c. 6, et sequentibus, et multis aliis in locis, quos notat Pamelius, inter paradoxa Tertulliani, in 7. Atque eumdem errorem secutus fuit Vincentius ille, contra quem disputat Augustinus, l. 4, de Anim. et ejus origin., a cap. 12. Et in eumdem incidit Faustus Rheginus, in epistola ad Paulinum.

5. *Recenserunt aliqui ex philosophis pro eadem parte negativa.* — Eumdem ex antiquis philosophis docuerunt Anaxagoras, teste Plutarcho, lib. 4, de Placitis, c. 3, et Stoici apud Eusebium, l. 15, de Præparat., cap. 19, et Lucretius, lib. 1, de Rerum natura, quem refert Tertullianus, l. 1, de Anima, c. 5, in fine, et Augustinus, l. de Utilitate credendi, illi attribuit quod animam ex atomis constare dixerit, sicut Epicurus. Et contra eum disputat Lactantius, l. 7, divinarum Institution., c. 12. Refertur etiam pro hoc errore Soranus quidam antiquus medicus, quem quatuor libros de anima commentatum esse refert Tertullianus, lib. de Anima, c. 6, ut omittam Galenum, et alios, qui dixerunt animam esse sanguinem, aut temperamentum, seu harmoniam humorum,

contra quos supra disputatum est. Nec alieni ab eodem errore sunt, qui easdem dicunt esse hominum et brutorum animas, de quibus postea dicturi sumus. Pluresque istorum in hunc errorem inductos fuisse ait Augustinus, eo quod nimium imaginationi addicti, non possent aliquid ut verum ens concipere, nisi corporeum. Unde eo processerunt, ut Deum ipsum corporeum esse dicerent, ut de Tertulliano idem Augustinus affirmat, et videri potest in Pamelo supra paradox. 15.

6. *Arguitur etiam ex Scriptura pro eodem errore.*—Deinde aliqua fundamenta de anima specialiter afferuntur. Primo ex Scriptura, quod Lucæ 16, dicitur anima Lazari deducta in sinum Abrahæ, et anima divitis sensisse cruciatum ignis, et aquam ad linguam refrigerendam petiisse. Quo testimonio Tertullianus, lib. de Anima, cap. 7 et 8, et lib. de Resur. carnis, cap. 17, et Faustus supra utuntur. Addit Tertullianus, in lib. de Anima, cap. 11, illud Gen. 2 : *Et inspiravit in eo spiraculum vitæ,* ubi ipse *flatum* legi vult, non spiritum. *Nam anima,* inquit, *in substantia flatus est, ab effectu autem dicitur spiritus, quia spirat.* Et adducit illud Isai. 42 : *Dans flatum populo, qui est super terram, et spiritum calcantibus eam,* et illud cap. 57 : *Spiritus a facie mea egreditur, et flatum ego faciam* seu *spiritus ex me prodivit, et flatus ego feci,* ut Tertullianus allegat. Denique adducit Faustus illud Ps. 141 : *Educ de custodia animam meam,* quod ipse legit *de carcere,* inde argumentum sumens, quia non nisi res corporea posset in carcere detineri, seu custodiri : cui simile est illud Ps. 29 : *Domine eduxisti ab inferno animam meam, salvasti me a descendentibus in lacum.*

7. *Accedunt leves rationes nonnullæ.*—Addit denique Tertullianus, d. cap. 6, de Anima, varias rationes philosophorum parvi momenti, qualis est illa : quod extrinsecus ab alio moveri potest, est corpus, anima autem ab alio movetur extrinsecus, ut cum *vaticinatur,* inquit et furit. Item quod anima movetur ad motum corporis. Item quod corpus ipsum corporaliter movet. Item quod recedit alterato et mutato corpore. Imo quod cibis corporalibus egeat, ut in illo sustentetur, et vires suas exercere valeat, et ob defectum cibi deficiat; sed hæc, et similia levia sunt. Illud difficilius quod anima in suis operationibus a corpore pendet, quod quidem de cæteris inferioribus actibus est manifestum. De intellectuali vero patet, quia usus ipse rationis ex dispositione corporis pendet, ut in pueris notum est, et per alterationem corporis amittitur, ut in insanis, vel impeditur, ut in dormientibus. Ac denique sine usu phantasiæ nihil cogitamus. Tam magna ergo dependentia in operando a corpore satis indicare videtur, ipsam esse corpoream. Denique sumitur argumentum ab origine animæ, quia per actionem corporalis seminis incipit : signum ergo est esse corpoream.

8. *Vera assertio affirmativa bipartita.* — *Probatur prior pars primo ex Scriptura.* — Veritas nihilominus est, animam rationalem esse substantiam spiritualem et incorpoream, tam juxta principia fidei, quam secundum rationem naturalem. Priorem partem probamus primo ex variis locis, ac modis loquendi Scripturæ. Primumque omnium ponderatur a Patribus quod de hominis creatione dicitur Genes., primo et secundo. Nam priori loco eodem modo viventium omnium ex elementis productio, seu creatio refertur per simplex verbum, seu imperium DEI, dicentis : *fiat,* cum autem pervenitur ad creationem hominis, inducitur Deus utens peculiari consilio : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* quasi producturus rem altioris ordinis, et dignitatis a cæteris terrenis animantibus : quam dignitatem non habet, nisi ratione animæ, nec in alio fundari potest, nisi in eo, quod substantia anima est altioris gradus, quam sint cæteræ corporum formæ : non potest autem esse altioris gradus, nisi sit spiritualis, et in corpore. Et hoc declaratur amplius in capite secundo ubi creatio animæ rationalis, et infusio illius in corpus describitur illis verbis : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Quod de nullo alio animali dicitur : etiamsi Deus, quando cætera creavit, illa etiam formaverit, quoad corpora, in quibus animam vivificantem induxit, non tamen peculiari actione, sed illa, qua unumquodque animal produxit. At de homine Scriptura significat, peculiari actione spirasse, id est, effecisse *spiraculum,* id est, spiritum vivificantem hominem, qui est illius anima. Non est ergo corporea, sicut cæteræ, sed est substantia spiritualis extrinsecus corpori adveniens, ut verbis Aristotelis utamur. Hunc sensum Athanasius attigit in tractatu de definitionibus sub titulo de Anima et mente : eumque copiose declarant Leo papa, serm. 4, de Nativit., et Chrysostomus, homil. 11 et 12, in Gen. Et clarius Theodoretus ibi, q. 23, et eleganter Augustinus, lib. 13, de Civit., c. 24. Et in præcedenti tractatu, lib. 3, cap. 7, alios

Patres adduximus : et ideo plura hic referre necesse non est.

9. Deinde addi possunt loca in quibus anima hominis spiritus vocatur. Quamvis enim vox *spiritus*, in Scriptura æquivoca sit, et interdum rebus corporeis et materialibus, ut sunt ventus, et animæ brutorum, et similia, tribuatur : nihilominus magis proprie, et frequentius de substantiis incorporeis dicitur : et hoc modo hominum animas vocari spiritus ex adjunctis circumstantiis, et contextu, ac frequentia sermonis clarissime colligitur. Probaturque imprimis ex verbis Mariæ Virginis Luc. 1 : *Magnificat anima mea Dominum. Et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.* Quæ verba exponens Augustinus in tract. super *Magnificat*, qui sub ejus nomine habetur in tom. 9, sic inquit : *Unus et idem spiritus, et ad seipsum spiritus dicitur, et ad corpus, anima : spiritus spiritalem habuit admirationem, anima corporalem : quare anima dicitur spiritus, et e converso. Ideo anima humana, quia esse in corpore habet, et extra corpus, anima vocatur, et spiritus. Anima dicitur, in quantum est vita corporis : spiritus autem, in quantum est substantia spiritualis.* Deinde sunt optima verba Christi Domini Matth. 25 : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Et quod c. 27, de illo dicitur : *Emisit spiritum.* Et Joan. 10 : *Inclinato capite tradidit spiritum.* Luc. 23 : *Pater in manus tuas commendo spiritum meum.* Et David Psalm. 30 : *In manus tuas commendo spiritum meum.* Et similiter orabat Tob., c. 3 : *Domine, præcipe in pace recipi spiritum meum.*

10. Sunt etiam optima verba Pauli primæ Corinthiorum secundo. *Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quæ DEI sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.* Et capite quinto de illo fornicario ait : *Judicavi tradere hujusmodi Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus fiat in die Domini.* In quibus locis manifestum est, animam hominis vocari spiritum : et ita distingui a carne, ut sit capax spiritualis exultationis in Deo, et divini spiritus, et spiritualium donorum ejus, et ut separetur a corpore, in manus Dei tradatur, et capax sit æternæ salutis. Vocatur ergo spiritus, tanquam substantia vere spiritualis, et incorporea. Nec refert, quod etiam anima bruti spiritus appelletur Eccles. 3. Nam statim ibi discrimen indicetur, cum dicitur : *Quia novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et spiritus jumentorum descendat deorsum?* ubi Hieronymus juxta litteralem intelligentiam inter spiritum hominis, et jumenti differentiam assignari putat, *quod spiritus hominis ascendit in cœlum, et spiritus jumenti descendit in terram, et cum carne dissolvitur.* Quia vero hoc difficile cognoscitur, ideo sapientem interrogare : *Quis novit?* Non quia dubitet, quod ita sit. Idque declarant optime verba ejusdem Sapientis in eodem lib. c. 12. *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat : et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Ac denique ad idem confirmandum juvant alia, quæ in libro primo de Angelis, cap. 6, adduximus.

11. *Probatur deinde eadem secunda pars ex Conciliis.*—Secundo veritas hæc ostenditur ex doctrina Ecclesiæ et Patrum. Nam imprimis Concilium Lateranense sub Innocentio III, in cap. *Firmiter*, de sum. Trin., de Deo inquit : *Sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam : et deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constantem.* Ubi animam hominis spiritum vocat, distinguens illam a tota natura corporali, et sub ordine substantiarum spiritualium illam constituens. An vero illa verba quoad hanc partem definitionem fidei contineant, in prædicto loco de Angelis disputavi. Et licet demus non continere propriam definitionem, quia non ex directa intentione ad illam veritatem definiendam dicta sunt : nihilominus ostendunt, doctrinam esse certissimam, et tanquam communi consensu Ecclesiæ receptam a Concilio proponi. Quod postea aliud Concilium Lateranense sub Leone X, sess. 8, confirmavit, docens, non minus certum esse animam rationalem esse incorpoream, quam esse immortalem et a corpore independentem; quod esse de fide certum in capite sequenti videbimus.

12. *Item ex Patribus. — Claudianus habetur, tom. 4 Bibliothecæ.*—Et ita etiam Augustinus, Ep. 157, in principio, inter dogmata certa de origine animæ ponit : *Eam non esse corpus, sed spiritum : non creatorem utique, sed creatum.* Idemque tradit in Ep. 28, prope initium, accurate declarans vocem *corporis* omnemque illius æquivocationem tollens. Unde in Psal. 145, parum ab initio : *Natura*, inquit, *animæ, præstantior est, quam natura corporis : excellit multum, res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiæ Dei.* Imo lib. 10, Gen. ad lit., c. 24, certius existimat, animam non esse corpoream, *quam non esse ex traduce*, de qua comparatione postea

dicemus : nam revera utrumque certum est. Idem late defendit in d. lib. 4, de Anima, et ejus origine a c. 12. Denique in lib. de Quantitate animæ, c. 3 et seq., veritatem hanc variis modis, et rationibus declarare contendit. Quod ex professo egit Claudianus in tribus libris de statu animæ, contra Faustum scriptis, in quorum secundo alios Patres allegat : præsertim Gregorius, Nazianzenus, Ambrosius, Augustinus et Hieronymus. Quibus addi potest Athanasius supra, et oratione contra Idola. Basilius, Homil. in illud, *Attende tibi. Contemplatione,* inquit : *tuæ tibi inexistentis animæ incorporeæ, mihi cogita Deum esse incorporeum.* Nissenus, seu Nemesius de Opificio hom., c. 1, Joannes Maxentius, l. 2 Dialog. cont. Nestor. *Anima,* inquit, *quæ non est corpus, sed spiritus, carni secundum compositionem unita, nullam contractionem in minori, nullam extensionem in majori patitur membro.* Damascenus, l. 2, c. 12, *Simplicem, et corpore vacantem substantiam appellat.* Et idem docent omnes, quos pro animæ immortalitate in capite sequenti referemus. Hæc igitur ad confirmandam priorem partem nostræ assertionis sufficiant.

13. *Probatur jam posterior pars assertionis ex variis philosophis.*—Venio ad alteram partem, in qua ostendendum est, eamdem veritatem ratione naturali posse cognosci. Quod imprimis a signo, seu effectu ostendere possumus : quia multi philosophi fide carentes sola ratione naturali ducti, veritatem hanc assecuti sunt. Quos refert Claudianus, supra lib. 2, a cap. 7, nominans Philolaum, Architam et Eromenem Tarentinos : et præcipue Platonem in variis locis. Alios refert Lactantius, l. 7, Instit., c. 8, ubi etiam Pythagoram, et præceptorem ejus Pherecydem, ejusdem veritatis auctores facit. Nemesius, de Natur. homin., c. 2, Ammonium et Numenium adjungit. Et Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromat., refert Platonem in Phædro asserentem animam nec effigiem, nec colorem habere. Eusebius etiam l. 15, de Præparat. evang., c. 20 et 21, Plotinum et Longinum pro hac veritate adjungit. De Aristotele, Commentatore et aliis antiquis ejus interpretibus, idem verius esse credimus, et capite sequenti ostendemus, ne fiat repetitio. Nam eadem sunt de præsenti puncto, et de immortalitate animæ testimonia.

14. *Ad idem ratio prima ex Claudiano duabus nixa propositionibus.* —Prima vero ratio sit, quam indicat Claudianus, supra l. 1, c. 4. Quia non fuit Deo impossibile facere substantiam creatam ex corpore et spiritu compositam : et illam creare ad completam universi perfectionem pertinuit : ergo ita factum est. At vero illa creatura non est, nisi homo : ergo est homo compositus ex corpore et spiritu : corpus autem est materia : spiritus ergo est ipsa anima : est ergo spiritualis substantia. Simili discursu, in l. 1, de Angelis, c. 6, ad probandum eos esse substantias spirituales usi sumus : et quæ ibi diximus, hic fere applicari possunt.

15. *Ostendit prima propositio.*—Prima enim propositio de possibili videtur per se manifesta, quia imprimis id non potest esse impossibile ex defectu potentiæ divinæ, si ex parte objecti, seu effectus non ostenditur repugnantia : alioqui Deus non esset omnipotens, nec infinitæ virtutis. Ex parte autem talis creaturæ compositæ ex corpore et spiritu, nulla potest repugnantia cogitari, ut facile constabit, diluendo Tertulliani fundamenta. Imo ex naturali ordine formarum et substantiarum, potest satis verosimiliter ostendi genus hoc substantiæ compositæ ex corpore et spiritu, esse possibile. Quia materia cum sit simplex entitas substantialis et potentialis, de se capax est quorumcumque actuum substantialium habentium naturalem aptitudinem ad informandam materiam. Ex parte vero actuum substantialium duo extrema inveniuntur : nam quidam ita sunt actus carentes omnino potentialitate materiæ, ut sint in se omnino completi et naturaliter inepti ad informandam materiam; alii vero sunt actus, qui ita sunt ad actuandum materiam ordinati, ut coextendantur illi, et in se non possunt existere, nisi sustententur ab illa. Ergo non repugnat dari actum substantialem medium, qui et actuare materiam possit, et illi non coextendi : nec ab illa pendere, sed subsistentem, et indivisibilem entitatem in se habere : et hoc est esse spiritualem substantiam. Declaratur præterea : quia non repugnat intellectualem substantiam corpori substantialiter copulari, ut illo utatur, ut instrumento ad intellectualem etiam perfectionem acquirendam : ergo poterit dari substantia composita ex corporali materia, et intellectuali substantia. Intellectualis autem substantia spiritualis est, ut tractando de Deo et Angelis est ostensum, et statim etiam probabitur : ergo possibilis est substantia composita ex corpore et spiritu.

16. *Ostenditur secunda propositio primo.*—Altera propositio, nimirum, si possibilis est talis creatura, illam necessariam fuisse ad

complementum universi, multis modis suaderi potest. Et imprimis, quia universum perfectum, debet omnes gradus rerum complecti, et præsertim illos, in quibus notabilis varietas repetitur, quæ maxime in illa mirabili compositione, et quasi mixtione invenitur. Deinde, quia hic sensibilis mundus debuit habere Principem aliquem creatum, cujus usui inserviret, quique illi dominaretur : hic autem esse non potuit substantia omni ex parte materialis, quia non esset rationis capax, et consequenter nec dominii, nec etiam debuit esse creatura mere spiritualis, quæ per se, et propter se non indiget usu corporalium rerum : ergo esse debuit ex spiritu et corpore composita, ut ratione corporis usu corporalium rerum indigeret, et per spiritum posset inferioribus dominari. Denique, quia naturalis ordo postulat, ut superiora inferioribus connectantur per media, ne fiat transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium quod et sit supremum infimi, et attingat infimum supremi. Genus autem rerum pure spiritualium, et genus rerum pure corporalium, sunt quasi duo extremi ordines universi : optime ergo connectuntur, media creatura composita ex corpore et spiritu, quæ utriusque extremi naturam participet : et ratione corporis sit infra spiritualia, quamvis illa attingat secundum partem spiritualem, quam includit, et ratione illius supra omnia corporalia existat. Si ergo talis creatura possibilis est, sine dubio a Deo facta est, qui semper facit, quod magis expedit, quodque pensatis omnibus, convenientissimum est. Quod autem talis creatura, si facta est, non sit, nisi homo, notius est, quam ut probatione indigeat. Nec minus notum est, si quam spiritualem partem habet homo, illam non esse, nisi animam, quia solum ex anima et corpore constat, ut in sequentibus ostendetur.

17. *Secunda ratio principalis sumpta ex capacitate nostra obedientiali ad spiritualia.* — Secunda principalis ratio ex capacitate principii nostri intelligendi accipitur. Potestque vel ex capacitate supernaturali, seu obedientiali : vel etiam ex sola naturali sufficienter formari. Et priori modo erit ratio theologica tantum, certa in principiis, et in illatione evidens : posteriori autem modo erit naturalis, et per se satis efficax, ex principiis, et illatione satis evidentibus. Priori modo sic colligimus : Anima est capax divini esse supernaturalis, id est, magni, et pretiosi doni, quo divinæ naturæ consors efficitur 1, Petri 2. Item est capax contrahendi cum Deo veram amicitiam, et familiaritatem : ac denique est capax visionis claræ divinæ essentiæ. Sed hæc, et similia dona non possunt esse, nisi spiritualia : quia Deus, quem proxime respiciunt, et cujus naturam singulari modo redolent, summe incorporeus et spiritualis est : ergo etiam animam, quæ illis donis subjicitur, spiritualem esse necesse est, ut potentia actui proportionata sit. Et hanc rationem confirmant illæ locutiones Pauli : *Qui adhæret Domino, unus spiritus est,* 1, Corint. 6. Et illud, *Spiritus vivit propter justificationem,* Rom. 8. Et, *similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est,* 1, Joan. 3.

18. *Confirmatur proxima ratio.*—Huc etiam spectat, quod animus noster spiritualibus rebus maxime delectatur, et quasi pascitur, et nutritur : ergo signum est, animum ipsum spiritualem esse : nam unumquodque vivens cibis similibus, et proportionatis maxime gaudet. Unde est illud Nazianzenus in Apologetico, quod Claudianus etiam d. lib. 2, refert : *Magnum inter corpus et animum esse discrimen. Nam sicut corpus corporalibus pascitur, sic anima incorporeis saginatur.* Hanc etiam rationem fuisse unam ex potissimis argumentationibus philosophorum, præsertim Platonicorum ad probandum animam esse incorpoream, refert Tertullianus, lib. de Anima, c. 6. *Quia omne corpus,* ait, *corporalibus ali judicant, animam vero, ut incorporalem, incorporalibus sapientiæ scilicet studiis.* Et eadem utitur Gregorius Nyssenus supra, eamque ex Ammonio refert : sic etiam dicit Marsilius Fiscinius, l. 8, de Theol. Platon., c. 2 : *Animam pasci incorporea, et æterna veritate,* ac proinde incorpoream esse.

19. *Tertulliani evasio refellitur.*—Respondere autem conatur Tertullianus ex Sorano, humanam animam corporalibus quoque cibis ali, et deficientem aliquando corporalibus fulciri alimentis : quod si illi in totum adimantur, a corpore dilabi. At hæc responsio nullius momenti est. Nam hæc alimenti corporalis necessitas non est propter animam secundum se spectatam, sed propter corpus, cujus est forma : et ita ex hac indigentia non probatur ipsam esse corpoream, sed probatur, ipsam esse formam corporis, in quo peculiarem dispositionem postulat, ut ei uniatur, et maxime, ut membris et facultatibus corporis, ut instrumentis uti valeat : ideoque ad conservandam, vel restaurandam illam corporis dispositionem, alimentis corporeis indiget : at vero anima secundum se, et ut est intelligendi principium, non utitur cibis corporeis, sed spiritualibus,

et præcipue DEO ipso, quem naturaliter maxime appetit, et extra illum non quiescit, juxta illud Augustini in Confessionibus, l. 1, c. 1 : *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniamus ad te,* et in lib. 10, de Civit., c. 4 : *Bonum nostrum nullum est aliud quam Deo cohærere, cujus unius anima intellectualis incorporeo (si dici potest) amplexu, veris impletur, fœcundaturque virtutibus.* Quod suo etiam modo assecutus est Plato, dicens in Convivio, *hominem pulchritudinis divinæ inspectatione beatum fieri, et veris, ac expressis virtutibus ali.* Ergo ex hac etiam naturali capacitate, et propensione ad Deum cognoscendum, et amandum, et ad sapientiam, et virtutes, veritatem et honestatem, optime colligitur animam esse incorpoream, cum illa omnia incorporea sint, et omnibus corporalibus rebus excellentiora. Et hæc ratio ex sequenti maxime confirmabitur : nam in illa hanc animæ capacitatem magis ponderabimus.

20. *Tertia ratio principalis sumpta ex capacitate nostra naturali ad spirituales actus.* —Tertia igitur ratio, et maxime philosophica est, quæ ex ipsa operatione intelligendi et amandi secundum rectam rationem sumitur, estque hujusmodi. Operatio propria animæ, ut est intelligendi principium, est in se spiritualis : ergo et principium ejus proximum, seu potentia, a quo proxima elicitur, est spiritualis : ergo etiam principium principale talis operationis, quod animam rationalem vocamus, est substantia spiritualis. Prima consequentia per se nota, et evidens videtur : tum, quia non potest operatio esse altioris ordinis, quam sit potentia, cum et potentia per actus specificetur ; et e converso actus a potentia habeat suam dignitatem et excellentiam : tum etiam, quia illa operatio est actus immanens, qui in eadem potentia recipitur, a qua elicitur : ideoque si spiritualis est, non nisi in spirituali potentia recipi potest. Secunda consequentia eisdem modis probatur : quia illa potentia vel est ipsamet anima, ut quidam volunt, vel si est res distincta ab animæ subtantia, manat ab illa tanquam propria ejus passio, seu proprietas : non potest autem immaterialis proprietas connaturaliter oriri, nisi ab immateriali principio : recipitur etiam illa facultas in ipsa animæ substantia, tanquam in subjecto, cui inhæret : ergo si spiritualis est, spirituale subjectum requirit, quia non potest qualitas spiritualis, et indivisibilis recipi (saltem naturaliter) in subjecto divisibili, et corporeo. Atque hoc genere argumentationis usus est Aristoteles, l. 1, de Anima, cap. 1, text. 12 et 13, et lib. 3, cap. 4, ut postea videbimus, et est consentaneus Dionysio, lib. 1, de cœlest. Hierar., c. 11, dicenti, operationem potentiam sequi, et potentiam ex natura, ideoque ex operatione potentiam et naturam investigari et innotescere. Unde etiam Augustinus, lib. de Immortalitate animæ, c. 6, dixit, ad investigandam animæ naturam, *omnibus viribus incumbendum esse, ut quid sit ratio sciatur,* ubi per *rationem,* actum ratiocinandi intelligit : nam statim addit : *Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur : aut ipsa veri contemplatio, non per corpus.* Et hoc modo ratiocinatur in materia D. Thomas 2, cont. Gent., c. 49.

21. *Ostenditur jam rationis antecedens, de actibus circa objecta spiritualia.—Objectio.—Satisfit objectioni.*—Probatur ergo antecedens principalis rationis. Primo ex objectis spiritualibus, quæ intelligendo contemplamur, Deum nimirum, et intelligentias : nam actus debet esse objecto proportionatus, cum inde speciem sumat : ergo actus, quo intelligimus Deum, vel Angelum, spiritualis esse debet. Objicies, illam rationem non esse bonam, quia nos non cognoscimus Deum, vel Angelum, prout in se est, sed per analogiam ad materialia : ergo inde colligi non potest, actum illum esse spiritualem. Unde etiam imaginatio potest apprehendere Angelum, ut motorem cœli, vel ut pulchrum juvenem et alatum : et Deum ipsum possumus aliquo modo per phantasiam apprehendere, cum possimus etiam per sensum in illo delectari, juxta illud : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Nec satis est respondere, quod licet anima in corpore non cognoscat Angelum, vel Deum, prout in se est, separata id poterit, hoc enim licet in re ita sit, non tamen illa ratione probatur intentum. Quia nunc non experimur illum modum res spirituales cognoscendi per proprios conceptus, seu imagines : at nunc solum possumus argumentari ex actibus, quos experimur, de quibus procedit objectio facta, quod quoad illum imperfectum modum cognoscendi non sit necessarius spiritualis actus, ut actus phantasiæ ostendunt. Nihilominus tamen ratio est satis efficax, quia licet intellectus animæ conjunctæ corpori non coincipiat propriam entitatem Dei, aut Angeli, nec illam repræsentet, vel apprehendat ejus spiritualem, et modum essendi, prout est in se : nihilominus, quantum ad actum judicii, vere cognoscit illas substantias esse immateriales et incorporeas, et alterius

ordinis a substantiis quantitati subjectis: qui actus non potest cadere in sensum. Quin potius ad ferendum hoc judicium elevatur mens nostra supra sensus, et vincit illos, a sensibilibus abstrahendo, ut de spiritualibus, quatenus talia sunt, judicare possit: ergo talis actus spiritualis est.

22. *Satisfit amplius.*—Accedit, quod intellectus noster ita de illis objectis spiritualibus cogitat, ut circa illa discurrat, et proprias eorum naturas intelligere conetur, ac proprietates corporibus repugnantes illis convenire assequatur: non potest ergo illa esse actio corporea. Et quamvis ex hoc discursu immediate solum inferatur, aliquos actus intelligendi animæ nostræ esse spirituales. Inde tamen optime concluditur, omnes actus intelligendi ejusdem animæ esse spirituales, quia ex uno actu spirituali statim colligitur potentia spiritualis, ut ostensum est. Et hinc posset immediate inferri substantia spiritualis, quia nulla spiritualis potentia esse potest, nisi in spirituali subjecto, præsertim connaturaliter, et tanquam intrinseca proprietas ejus. Verumtamen etiam ex uno actu immateriali ulterius concluditur, omnem actum a tali potentia elicitum, esse spiritualem, quia potentia spiritualis non est capax actus eliciti materialis, et immanentis in ipsa, ut est omnis actus intelligendi. Cum ergo omnes actus intelligendi sint ab eadem potentia proxima, ut supponimus, si unus est spiritualis, omnes erunt spirituales, etiamsi circa corpora versentur, quia per spiritualem actum potest corpus altiori modo repræsentari et cognosci, ut in Deo et Angelis constat: et hanc majorem perfectionem participat actus, eo ipso, quod est a potentia spirituali, qualis est intellectiva potentia, ut prior ratio probat.

23. *Ostenditur deinde a quibusdam prædictum antecedens de actibus circa objecta corporea: ex Aristotele effatis.*—Addit vero Aristoteles, lib. 3, de Anima, c. 5, text. 4, specialem rationem, per quam ex corporum etiam cognitione colligit potentiam cognoscentem illam esse spiritualem, seu immaterialem. Quoniam anima intellectiva omnia corpora intelligere valet: cognoscit enim cœlestia et terrestria, simplicia et mixta, et sic de reliquis: ergo intelligit per potentiam spiritualem et non per corpoream. Probat consequentiam, quia intellectio fit, recipiendo ipsum intelligibile: et ideo potentia, ut omnia cognoscere valeat a natura recepti denudata esse debet: quoniam *intus existens prohibet extraneum,* ut in visu et aliis sensibus videre licet. Ita exponunt rationem illam multi expositores, qui eam, ut demonstrationem reputant. Et illa utitur D. Thomas, 1 part., quæst. 75, art. 2. Et potest amplius in hunc modum ex mente ejusdem philosophi declarari, quia potentia corporea in corpore inhæret, et consequenter certum organum, seu partem corporis, et determinatam ejus dispositionem requirit: ergo non potest esse potentia universalis ad omnia corpora cognoscenda. Probatur consequentia; quia dispositio unius organi corporei, non potest esse apta ad omnia corpora cognoscenda: sicut in sensibus videmus, non esse aptam eamdem organi dispositionem ad omnia sensibilia percipienda.

24. *Instatur ab auctore contra illa effata.—Quam nonnulli responsionem afferant ad instantiam.* — Nihilominus hic discursus Aristotelis difficilis est. Primo, quia si esset efficax, in simili forma probaret, intellectum non esse spiritualem potentiam, nec rem intelligibilem, quod est absurdum, ut per se patet. Sequela probatur, quia omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sed intellectus recipit in se quidquid intelligit: ergo debet esse denudatum ab omni natura, quam intelligere potest: sed potest intelligere omnem rem spiritualem: ergo debet ipse denudatus esse ab ipsa etiam spiritualitate (ut sic dicam) ac proinde nec ipse intellectus potentia spiritualis, nec principium intelligendi substantia spiritualis esse poterit. Et eodem modo inferri poterit non esse intelligibilem, quia potest intelligere omne intelligibile, et consequenter esse debet denudatus a natura entis intelligibilis. Ad hoc vero communis responsio est, illa principia, seu axiomata Aristotelis: *Intus existens prohibet extraneum,* etc., *Recipiens debet esse denudatum a natura recepti:* intelligenda esse de solis potentiis materialibus et corporeis: non vero de spiritualibus; quia materia de se impedit cognitionem. Unde videmus omnem cognitionem per aliquam elevationem a materia, et per species aliquo modo immateriales fieri. Et ideo potentia corporea tanquam materialis magis est determinata et limitata, ut intus existens prohibeat extraneum, etc.

25. *Hæc responsio enervatur primo.* — Sed responsio non videtur difficultatem evacuare. Primo, quia, vel petit principium, et assumit, quod probandum est, scilicet, potentiam corpoream non posse esse universalem et indifferentem ad omnia corpora cognoscenda, vel (ne incidat in hoc incommodum) utitur alio principio ad probandum fundamentum illius rationis, quod *cognoscens debet esse denudatum a*

natura cogniti, utique ex ineptitudine materiæ ad juvandam cognitionem, et consequenter determinando illud principium ad materiales potentias. Et sic revera mutatur discursus Aristotelis, et aliud medium assumitur. In quo licet antecedens de imperfectione materiæ verum sit, illatio non est formalis, nec per se nota, nec sufficienter probatur. Quia ex illo principio ad summum videtur posse inferri, potentiam materialem non posse, nisi materialia intelligere, quod verissime dicitur, et confirmat præcedentem rationem sumptam a nobis ex cognitione immaterialium rerum. Difficile autem est inde inferre, et ostendere non posse materialem potentiam ad omnia materialia cognoscenda extendi, præsertim utendo solis illis principiis: *Quod intus est, prohibet extraneum.* Et, *Quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti.*

26. *Enervatur secundo per exemplum cogitativæ.* — Adeo verisimiliter posse suaderi, de facto dari potentiam materialem, quæ omnia corpora possit cognoscere: nimirum, cogitativam hominis, quæ intellectus passivus ab Aristotele interdum appellatur. Nullum enim est corpus, quod per illam apprehendi et cognosci non possit, ut patet inductione. Nam cœlum et terram, et cætera elementa, et omnia mixta (quantum est ex se) cognoscere potest, si applicentur et proponantur ipsi. Nam quod de facto multa non cognoscat, quia sensibus non offeruntur, accidentarium est: et in intellectu etiam potest contingere. Et hoc ratio fortius urgebit, si vera est opinio, dicens in reipsa eamdem esse potentiam in homine cogitativam cum phantasia, seu imaginatione et hanc cum sensu communi: nam ille sensus interior universalis esse videtur ad cognoscendum quodlibet corpus sensibilibus qualitatibus affectum: nam si illis careat, etiam intellectus hominis conjunctus illud apprehendere non valebit. Et a priori probatur, quia nullum aliud objectum adæquatum potest assignari cogitative, vel sensui interiori, si est unus tantum realiter, nisi corpus, seu materiale objectum cognoscibile: ergo hæc universalitas non transcendit capacitatem et perfectionem possibilem corporali potentiæ cognoscitivæ. Nec, ut videtur, satis probari poterit, esse impossibile dari potentiam materialem omnia corpora cognoscentem.

27. *Prædicto exemplo non obstant illa Aristotelis effata de quo vide rursum infra lib. 3, cap. 2, a n. 30.* — Nec obstabit principium illud, quod *intus existens prohibet extraneum:* quia dici cum probabilitate potest, illud procedere in sensibus externis, qui per medium externum, a sensibus objectis naturaliter immutantur: et ideo si organum, vel medium magis remotum fit aliquo sensibili affectum, illa impedire solent, ne cætera pure, vel in aliquo simili gradu sentiantur. At cogitativa non immutatur hoc modo, sed vel media sensatione exteriori, intentionalem speciem, seu phantasma rerum sensatarum recipit, vel acceptis aliquibus speciebus, ipsa per se alias fabricat: et ita quamvis ex prava organi sui dispositione interdum impediatur: ne ordinate et convenienter cognoscat, aut apprehendat, tamen ex hoc solum quod sit in organo corporeo, certam materialem dispositionem postulante, impediri non potest, quominus omnia corpora cognoscere valeat. Multoque minus impediet aliud principium, quod *recipiens debet esse denudatum a natura recepti:* tum, quia potentia cognoscitiva non recipit objecta in suo esse naturali, sed in esse intentionali et repræsentativo: et ideo non repugnat, potentiam corpoream esse talem in suo esse naturali, et recipere alias res sibi similes in natura in esse intentionali: sicut ego video oculum alterius, licet meus sit ejusdem naturæ, quia hoc non obstat, quominus possit alium in se recipere in esse intentionali. Tum etiam, quia in potentia spirituali ita contingit, et quo ad hoc non videtur esse majus impedimentum in potentia corporea.

28. *Replicant adhuc adversarii contra proxime dicta quadrupliciter.* — Dicet vero aliquis, potentia corporea sensitiva intentior non potest cognoscere, nisi quod sensus exteriores renuntiant: sensus autem externi non cognoscunt omnia corpora, sed tantum quasdam eorum qualitates: ergo non potest dari sensus internus, qui omnia corpora cognoscat. Item interior sensus non potest cognoscere materiam, quia nullam habet speciem ejus, nec viam cognoscendi illam. Deinde cogitativa saltem seipsam non potest cognoscere: ergo vel hac ratione, non potest cognoscere omnia corpora. Denique licet potentia corporea posset cognoscere omnia corpora in individuo, non tamen rationes universales corporeas: ergo etiam hoc titulo non potest omnia corpora cognoscere. Sed hæc licet aliis modis et in alio sensu probent fortasse, non posse potentiam corpoream cognoscere omnia corpora eo modo, quo illa intellectus potentia spiritualis cognoscit, non tamen defendunt rationem Aristotelis, et fundamenta ejus.

29. *Ad primum.* — Unde ad primum respondeo, eamdem objectionem fieri posse de intellectu animæ conjunctæ, de cujus operatione nunc agimus, ut ex illa qualitatem talis substantiæ et potentiæ investigamus. Nam etiam intellectus conjunctus alligatus est sensibus. Unde ortum est axioma illud: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Nihilominus tamen dicitur cognoscere omnia corpora, quia aliquo saltem imperfecto modo per eorum qualitates, quas mediis sensibus percipit, in aliquam eorum cognitionem venit. Idem autem dici potest de cogitativa, vel sensu externo. Quia cum nullum sit corpus, quod non sit affectum aliqua sensibili qualitate, saltem lumine, cum aliquo sensibili communi, ut magnitudine, figura, motu, etc. Nullum etiam est corpus, quod omnino cognitionem sensus interioris subterfugiat. Imo componendo species rerum sensibilium, potest plura corpora cogitare, quam expertus fuerit: ergo quoad hanc universalitatem non est differentia inter corpoream facultatem et spiritualem. Verumtamen cum hoc esse poterit, quod intellectus intimius penetret investigando, et cognoscendo naturam uniuscujusque corporis, quod potentia corporalis facere non potest: propter quod quidditas rei materialis solet poni objectum quasi proprium intellectus conjuncti. Hæc autem differentia non provenit ex eo, quod *intus existens prohibet extraneum,* vel quia *recipiens debet esse denudatum a natura recepti:* sed ex eo, quod corporalis natura est obtusa (ut sic dicam) ratione materiæ, quam involvit, vel cui adhæret, ejusque naturam sapit. Et ita ratio discriminis non fundatur in universitate objecti, sed in modo cognoscendi et penetrandi, seu discurrendi circa rem cognitam.

20. *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Eadem responsio est ad secundam objectionem: nam sensus interior etiam cognoscit materiam, sed valde confuse, quatenus rem quantam et extensam cognoscit: intellectus vero distinctius circa illam operatur, ratione discursus et subtilioris cognitionis. Similiter ad tertium, admittendo differentiam in eo assignatam, quod cogitativa de seipsa non cogitet per peculiarem actum, quo seipsam cognoscat, et consequenter ex ea parte sensum internum non cognoscere omnia corporalia, dicendum est, id non provenire ex eo, quod intus existens prohibeat extraneum: nam potius intus existens prohibet suimet cognitionem, et non prohibet alia corpora extranea, seu distincta cognoscere. Provenit ergo etiam ex materialitate, quia non potest cogitativa de seipsa cogitare, nisi reflectendo in seipsam: huic autem reflexioni supra seipsam obstat imperfectio rei materialis. Intellectus autem cognoscere potest non solum cogitativam, quia ipsam directe cognoscit, sed etiam seipsum, quia supra seipsum reflecti potest, propter acumen et subtilitatem facultatis spiritualis.

31. *Proxima responsio enucleatur magis ex D. Thoma.* — Unde D. Thomas 2, cont. Gent., cap. 49, ratione 3, ex hac efficacitate intellectus ad reflectendum supra seipsum, intelligendo se, specialem rationem sumit ad probandum ipsum esse spiritualem. Quia sicut corpus non potest movere seipsum per se primo, seu secundum eamdem partem: ita potentia corporea non potest supra seipsam reflecti, utique cognoscendo seipsam. Ideoque, quo major, ac subtilior fuerit ista reflexio, eo magis propria est spiritualis facultatis. Nam intellectus non solum supra seipsum, sed etiam supra suum actum reflectitur: cognoscit enim se cognoscere et quanta certitudine, vel claritate cognoverit: et quid sit ipsa cognitio inquirit: et similiter reflectitur circa principia talis actus, ut sunt species, lumen, et si quid est simile: quæ omnia non possunt cogitativæ circa suos actus, vel species attribui. Unde ex hac parte verum est, eam non cognoscere omnia corpora, id est, omnia entia materialia: illud tamen non provenit, ut dixi, ex eo, quod intus existens prohibeat extraneum, sed potius, quia materialitas impedit tantam potentiæ subtilitatem, qua in seipsam reflecti possit.

Ad quartum. — Idem denique dicendum est ad ultimum de cognitione rerum corporearum in universali: concedo enim illud genus cogitationis non cadere in potentiam corpoream cognoscentem. Imo illum concipiendi modum esse magnum signum potentiæ spiritualis independentis in operatione sua ab organo corporeo, et consequenter etiam in suo esse. Nihilominus tamen verum est, illam incapacitatem corporeæ potentiæ, non provenire ex eo, quod intus existens prohibeat extraneum (hoc enim principium nullo convenienti modo potest hic applicari), sed provenire ex imperfectione et limitatione materiæ, sicut de aliis dictum est.

32. *Concluditur tertiam rationem ut ex Aristotele sumitur non demonstrare assertionem.* — *Quo modo conficitur efficaciter.*—Quocirca hæc ratio Aristotelis ex sola generali cognitione omnium corporum desumpta, et in

illo principio fundata, non est demonstratio, nec caret difficultatibus, quas philosophi de sensibus tractant: nunc autem illas expendere importunum esset, et a præsenti instituto alienum. At vero vim illius rationis non in sola generalitate objecti, seu corporum cognitorum, sed in modo cognoscendi ipsa corpora constituendo, est satis efficax ratio, ut in objectionibus factis et responsionibus datis est explicata. Et in duobus punctis præcipue consistit, videlicet, in modo cognoscendi corpora, non in superficie tantum (ut sic dicam) sed intime penetrando illorum naturas, vel saltem illas simul cum causis, proprietatibus et effectibus inquirendo. Itemque in modo cognoscendi non tantum singula individua, sed etiam universales eorum rationes ab individuantibus conditionibus, seu differentiis particularibus abstrahendo : quod est proprium spiritualis potentiæ, quia in illo cognoscendi modo, quasi se elevat supra omne corpus, ipsumque quodammodo spiritualisat, ut sic dicam, ab omnibus sensibilibus accidentibus et circumstantiis illud præscindendo, ut ita spirituali modo illud cognoscat. Ut probat divus Thomas, libro secundo, contr. Gent., capite sexagesimo sexto. Maxime vero hoc inde convincitur, quod anima humana non tantum generales rationes corporum directe attingit, sed etiam universaliores et corporalibus, ac incorporalibus rebus communes, imo etiam transcendentales, quæ suo modo Deo cum creaturis communes sunt : quod est manifestum signum, potentiam intellectivam hominis esse omnino abstractam in suo esse ab organo corporeo et consequenter etiam a materia.

33. *Quarta ratio principalis sumpta ex objecto adæquato intellectus.* — Ex quibus potest quarta principalis ratio formari ex objecto adæquato intellectus humani desumpta. Quia objectum adæquatum intellectus est ens, in quantum ens, aut in quantum verum : ergo signum est, intellectum esse potentiam altioris ordinis ab omni sensu, ac proinde esse potentiam spiritualem et ab omni corporeo organo abstractam. Antecedens notum est ex Metaphysica, et ex discursu hic facto, quia intellectus attingit omnia entia corporalia, et spiritualia, creata, et ipsum Deum increatum, substantiam et accidentia, cæteraque omnia, quæ ut cadant sub unam potentiam, sub aliqua communi ratione accipi debent. Hæc autem esse non potest, nisi ratio entis, vel intelligibilis, seu veri. Ergo hæc est ratio adæquati objecti intellectus. Prima vero consequentia, nimirum, potentiam, quæ tam universale objectum complectitur, esse supra sensum, videtur perfecto per se nota. Nam sensus, seu potentia cognoscitiva, organica et materialis (idem enim sunt) est valde limitata potentia ratione materiæ, ut jam declaratum est. Et ulterius declaratur in hunc modum, quia constat, in rerum natura esse potentiam cognoscitivam altioris ordinis, et altioris ab omni sensu, ut est in Angelis, sicut supra libro secundo, cap. 2, a num. 6, probatum est: sed ipsemet intellectus angelicus non habet universalius objectum, quam sit ens, in quantum ens : ergo signum est, hoc objectum esse ultra latitudinem omnium sensuum: seu, quod idem est, postulare potentiam superioris ordinis ab omni sensu. Ergo etiam intellectus hominis, qui cum angelico in illa universalitate convenit, est altioris ordinis ab omni sensu : ac sub inde non est potentia corporea, sed spiritualis, sicut est angelicus intellectus.

34. *Roboratur proximæ quarta ratio ex discursu D. Thomæ.*—Et declaratur amplius hæc ratio discursu sumpto ex D. Thoma, prima parte, quæstione decima quarta, articulo primo, et de Verit., quæst. secunda, articulo secundo, et libro secundo contr. Gent., cap. 62, ratione 4, in quibus locis hoc principium statuit. Res cognoscentes distinguuntur a non cognoscentibus per aliquam abstractionem a materia, quia res non cognoscentes non sunt capaces formarum aliarum rerum : cognoscentes autem aliquo modo recipiunt formas aliarum rerum, quia omnis cognitio per aliquam assimilationem fit. Hæc autem differentia ex eo provenit, quod res non cognoscentes habent proprias formas valde immersas materiæ, a qua limitatio et coarctatio provenit : ergo illa major amplitudo rei cognoscentis ex aliqua abstractione a materia provenit, juxta uniuscujusque modum et gradum. Atque ita videmus, etiam sensus ipsos recipere formas aliquo modo abstractas a materia, et quo sensus est perfectior, eo subtiliores species recipere. Omnis ergo potentia cognoscitiva aliquam immaterialitatem participat : vel e contrario immaterialitas potentiæ est ratio, quod sit cognoscitiva. Ergo quo fuerit plurium rerum cognoscitiva, seu universaliorem rationem objecti cognoscibilis attigerit, eo majorem immaterialitatem participabit. Nam si capacitas illa ex aliqua immaterialitate provenit major capacitas ex majori immaterialitate provenit. Ergo illa potentia cognoscitiva, quæ est capax rerum omnium, et quæ adæquate respicit universalissimam ratio-

nem objecti cognoscibilis, erit potentia simpliciter spiritualis et immaterialis, id est, ab organo corporeo in suo usu, ac subinde in suo esse independens. Talis ergo est intellectus humanus: et sicut cum intellectu angelico in illa universalitate convenit : ita et in absoluta immaterialitate. Habet autem intellectus angelicus melius cognoscere, quia in illomet ordine altior est et similiter universaliorem habet cognitionem, non ex parte objecti adæquati, sed ex parte actus, et modi cognoscendi, ut supra de Angelis dictum est. Et ex dicendis de nostro intellectu comparatio perfecte intelligitur.

35. *Quinta ratio sumpta ex libertate voluntatis ex eodem D. Thoma.*—Ultimam rationem sumimus ex operibus voluntatis, et maxime ex arbitrii libertate, quam etiam tetigit divus Thomas, dict. libro secundo, contr. Gent., capite 65, ratione prima. Nam habere dominium propriarum actionum, et posse pro suo arbitrio diversa et opposita operari, signum est spiritualis et immaterialis virtutis. Sed hoc dominium habet anima humana per voluntatem suam. Ergo signum est illam esse potentiam spiritualem, non organicam, multoque magis ipsam animam, quæ est principalis domina suorum actuum, spiritualem et immaterialem esse. Consequentia cum minori notæ sunt. Major autem ostenditur, primo quia omnia agentia materialia, quæ experimur, naturali necessitate operantur, et bruta instinctu naturæ dicuntur, cujus signum est, quia omnia quæ sunt ejusdem speciei , determinatam operationem et uniformem habent operandi modum : ergo illa determinatio ex materialitate provenit. Ergo e contrario, aliter ille modus operandi rationalis animæ provenit ex immaterialitate. Secundo ad idem argumentor, quia nullum creatum agens, sive cœlum, sive Angelus, potest necessitatem inferre voluntati humanæ, si ratio vigilet et attendat ; et sensus interni non perturbentur : ergo signum est, illam non esse materialem virtutem. Nam omnis materialis virtus hujus inferioris mundi subjecta est exteriori mutationi, etiam violentæ externorum agentium : et præsertim cœlorum et Angelorum, applicando saltem activa passivis : voluntas ergo, quæ in se ab hujusmodi efficacitate immunis est, non est materialis, neque a materia per se pendens. Tertio, quia omnes creaturæ superiores homine habentes libertatem arbitrii sunt spirituales et omnes inferiores homine, quia omnino materiales sunt, non sunt dominæ suarum actionum : ergo homo, qui secundum animam cum Angelis in hac proprietate convenit, spiritualem gradum in anima ipsa participat, non quidem alia ratione, nisi, quia anima ipsa spiritualis est : nulla enim alia ratio cogitari potest. Unde cum in Genesi dicitur, *homo factus ad imaginem Dei,* ratione hujus libertatis, et dominii dictum esse, sancti exponunt : nimirum, quia homo per spiritualem animam, gradum intellectualem et libertatem arbitrii illius gradus propriam participavit. Sunt ergo in propriis animæ humanæ operibus evidentia signa spiritualis naturæ, quam non nisi ratione animæ homo participat : est ergo anima vere spiritualis et immaterialis. Quod in capitibus sequentibus amplius confirmabitur.

36. *Ad fundamentum contrarii erroris in num.* 5. — Ad fundamentum contrarii erroris sumptum ex debilitate phantasiæ non valentis rem incorpoream apprehendere, non est necessaria responsio, sed admonitio (ut sic dicam) homines non solum fide, sed etiam ratione, posse, ac debere sensum corrigere et saltem per negationem spiritualia intellectu concipere. Sic enim evidenter cognoscimus Deum esse incorporeum et nihil repugnare fieri creatam substantiam in hac proprietate illi similem. Item supra lib. 1, de Angelis, cap. 5, a num. 6, ostensum est, Angelos esse incorporæ naturæ. Inde ergo colligi potest, non esse impossibile nostrum principium intelligendi habere hanc proprietatem cum Angelis communem. Imo cum in propriis operationibus ejusdem gradus, et ordinis cum Deo et Angelis conveniat, satis evidenter colligitur, etiam in conditione immaterialitatis cum illis convenire.

37. *Ad primum testimonium Sripturæ, in num.* 6. —Ad argumentum autem in contrarium sumptum ex colloquio inter Lazarum et divitem defunctos, respondent Patres imprimis, animam, licet spiritualis sit, posse carere detineri corporeo, et ibi ab igne corporali, ac vero, ut Dei instrumento torqueri. Et ita potuisse animam divitis cruciatum ignis sentire, id est, pati, et cognoscere spirituali cognitione. Et similiter aliquam consolationem et diminutionem illius pœnæ desiderare : et hunc effectum explicasse metaphorice Evangelistam illis verbis : *Mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam,* etc., Luc 16, unde Augustinus, lib. 21, de Civitate, cap. 10, oculos, linguam, digitum et aquam, spiritualia fuisse dicit, licet per voces corporeas partes significantes per metaphoram significentur. Quod optime declarat

et confirmat, dicto lib. 4, de Anima, et ejus origine, a cap. 15, idem habet Claudianus, in lib. 3, de statu Animæ, circa finem; ubi optime id confirmat ex locutione inter Abraham et divitem, quia corporalis esse non potuit: cum enim magnum chaos inter illos interjectum esset, non poterat unus alterius sensibilem vocem corporaliter audire. Idem ergo est de aliis. Idem optime dicit Nissenus, lib. de Anim. et Resur., circa finem. Quomodo autem hoc non obstet, quominus ignis ille, et flamma cum proprietate intelligenda sint, diximus late in libro 8, de Angelis, capite 12, a num. 10.

38. *Ad cætera testimonia in eodem num.* 6. — Ad alia testimonia respondeo, locum Genes. 2: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, de creatione animæ intelligendum esse, ut in præcedenti tractatu, lib. 3, cap. 7, exposui cum communi sententia Patrum. Parum autem refert, quod nomine *spiraculi*, aut *spiritus*, aut *flatus* anima significetur, quia per quamcumque illarum vocum incorporea forma significatur, etiamsi nomen flatus magis metaphoricus sit ad illam significationem translatus, ut notavit Augustinus, lib. 7, Genes. ad litt., cap. 3, et sequentibus. Ubi conjungit locum citatum Isaiæ 57, dicens, statum ibi non significare, quemlibet flatum corporeum, sed incorpoream animam. Idem habet, lib. 3, de Civitat., cap. 24, et Irenæus, lib. 5, contr. Hæres., cap. 7: *Flatus*, inquit, *vitæ incorporeus est*. Idem ergo dicendum est ad loca Isaiæ. Solum circa illa notari potest distincte nominari flatum et spiritum, unde accipi possunt, vel ut æquivalentia, sicut interdum significat Augustinus: vel ut distincta, ita ut flatus significet animam, et spiritus ipsum divinum spiritum. Ut Irenæus, d. lib. 5, c. 12, et Hieronymus, Isaiæ 42 et 57, indicant. In utroque autem sensu flatus non significat ventum, aut corporei aeris emissionem, sed per metaphoram significat animam, quæ etiam spiritus est et per Spiritum sanctum sanctificatur. Argumentum autem ex verbis Psalmi sumptum: *Educ de custodia*, vel *de carcere, animam*, etc., nullius est momenti. Sive enim nomine custodiæ, vel carceris significet corpus, sive inferni locus, optime intelligitur de spirituali anima, quæ et intra mortale corpus custoditur, et in loco inferni, tanquam in carcere contineri potest, ut supra dictum est. Habet etiam alios sensus ille locus: nam et de ipso Davide et de Christo Domino exponitur, sed nunc illos expendere non est necesse. Idemque dicendum est de aliis verbis Psalm. 29, ut per se satis patet.

39. *Ad priores rationes Tertulliani, in n.* 7. — Alia vero motiva Tertulliani, ut dixit vel sunt parvi momenti, vel ad alias quæstiones de immortalitate et vera informatione rationalis animæ pertinent. Itaque, quod primo loco ponitur de motione animæ ab alio, potest intelligi, vel de motione intentionali, quæ per sensus fit ad quam pertinet ratiocinatio, seu divinatio et phrænesis, seu furia; vel de motione locali. Et priori modo recte potest anima incorporea corpori unita ab intrinseco moveri, ut constat. Imo etiam spiritus angelici et anima etiam separata poterit hoc modo moveri per locutionem, illuminationem, etc., ut de Angelis dictum est. Posteriori autem modo etiam potest anima moveri ab extrinseco motore, vel per accidens simul cum corpore, dum illud informat: nec quoad hoc magis animæ repugnat incorporeæ moveri ab extrinseco, quam uniri corpori, ut veram formam: nam unum ex alio sequitur. Idemque est de eo, quod in corpore corpus moveatur ab anima. Præterquam quod etiam spiritualis substantia separata potest corpus localiter movere, ut in l. 4, de Angelis fuse tractatum est. Ad eamdem etiam informationem animæ spectat, quod a dispositionibus materiæ quoad corporis informationem pendeat. Inde enim provenit, ut per alterationem corporis ab eo expellatur, quia per alterationem, temperamentum corporis necessarium dissolvitur: et consequenter unio animæ cum corpore dissolvitur.

40. *Ad postremam in eodem n.* 7. — Eadem ratio est de dependentia, quam anima corpori unita ab illo, ejusque phantasiæ dispositione habet in operando, etiam secundum intelligentiam et rationem, quia hæc dependentia non est a corpore, tanquam ab organo et instrumento intelligendi, vel ratiocinandi: sed est tanquam ab inferiori potentia ministrante, et quasi proponente objectum, vel etiam est potius secundum quamdam concomitantiam, quæ ex radicatione in eadem anima corpori unita oritur, quam ex causalitate organi corporei in ipsum ratiocinandi actum: et ideo non indicat, animam ipsam esse corpoream, sed tantum esse vere, ac per se unitam corpori, ut propriam ejus formam, ut paulo post videbimus. Denique, quod de origine, ac creatione animæ attingitur, propriam disputationem postulat, quam mox trademus.

CAPUT X.

UTRUM PRINCIPIUM INTELLIGENDI HOMINIS, SEU ANIMA HUMANA IMMORTALIS, SEU INCORRUPTIBILIS AB EXTRINSECO SIT.

1. *Prima assertio seu suppositio de fide, animam nostram per mortem non extingui.— Probatur evidenter ex Scriptura.* — Supponimus secundum catholicam fidem, rationalem animam de facto non desinere esse cum a corpore separatur. Hæc hypothesis evidenter probatur ex innumeris Scripturæ locis, tam veteris, quam novi Testamenti. Ex veteri apertum est testimonium Sapient. 2, ubi de impiis dicitur, apud se dixisse : *Cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur, tanquam mollis aer :* et in cap. 3, de Justis dicitur : *Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis,* utique secundum animas : et cap. 4, additur : *Justus si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit.* Idem probant omnia vetera testimonia, in quibus dicitur, vel supponitur, animas hominum post mortem vivere et operari ; ut de anima Samuelis dicitur 1, Reg. 28, apparuisse Sauli, et dixisse : *Quare inquietasti me?* Et hoc testimonio utitur Justinus, Dialog. in Tryphon., et lib. 2, Mach. ult. Jeremias et Onias vivere supponuntur, cum Judæ apparuisse referantur : et de Jeremia dicitur : *Hic est fratrum amator, et populi Israel, hic est, qui multum orat pro populo, et pro universa sancta civitate,* etc. Denique Exod. 3, ait Dominus Moysi, *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob.* Addit vero Christus, Matth. 22 : *Non est Deus mortuorum, sed viventium.* Inde probans, vixisse tunc secundum animam, etiamsi mortui essent secundum corpus.

2. *Discutitur et stabilitur citatus locus Matthæi.* — De qua collectione, seu argumentatione solet dubitari, quam firma sit : quia potuit Deus denominari Deus Abraham, Isaac et Jacob, licet jam nec in anima viverent : solum, quia fuit eorum Deus, dum in hoc mundo vixerunt. Sed hoc alterius est loci : nunc breviter dicimus, Deum non dixisse : Ego fui, vel, Ego sum, qui fui Deus Abraham, et cætera, sed, ego sum Deus Abraham. Non dicitur autem Deus pro aliquo tempore esse Deus alicujus, nisi pro eodem tempore alter existat et Deum, tanquam suum numen veneretur et colat. Sicut e contrario non potest dici Deus nunc esse Dominus rerum, quæ fuerunt, et non sunt jam, sed rerum tantum existentium. Sicut etiam e converso antequam res fierent, non erat Deus illarum Dominus. Nam hæ voces sunt respectivæ, et utriusque extremi existentiam requirunt. Et quamvis nomen *Deus* sit magis absolutum, quam *Dominus :* nihilominus cum additur et dicitur Deus hujus, vel illius, jam involvitur respectus, qui fundari debet in existentia, vel operatione alterius extremi creati, cujus dicitur esse Deus. Declararique potest ex verbis Jacob, Genes. 28 : *Si fuerit Deus mecum,* etc., *erit mihi Dominus in Deum,* id est, illum pro vero Deo habebo et colam. Sic ergo interpretatur Christus verba illa : *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob,* id est, sum Deus illorum, quos ego amo, et quem ipsi colunt et adorant : unde optime concludit, eos vivere. Sicque exponunt Chrysostomus, homil. 17, et Theodoretus, ac Euthymius in eum locum, et significat Hieronymus ibidem, et Hilarius, Psalm. 51, et in eodem sensu dixit Paulus, Rom. 4 : *Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus.* Loquitur autem de vita præsentis temporis in corpore et anima, et de morte illi contraria : et ait, etiam post mortem esse nos sub dominio Dei, nimirum, quia etiam tunc secundum animam vivimus : aliter enim, si omnino non essemus, Domini esse non possemus. Et in eodem sensu subdit : *In hoc enim Christus mortuus est, et resurrexit, ut et vivorum, et mortuorum dominetur :* quia quos mortuos vocat, vivebant secundum animas : et ideo statim illorum dominium obtinere potuit. Eamdem veritatem ostendunt verba illa Christi, Matth. 10 : *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Idem convincitur de verbis Christi ad latronem: *Hodie mecum eris in Paradiso,* Luc. 23, et ex descensu Christi ad inferos, ubi *spiritibus prædicavit,* 1, Petr. 3, id est, animabus ibi existentibus, quas plene jam purgatas inde eduxit. Nec minus efficax argumentum sumitur ex historia, vel parabola, Luc. 16. Anima Lazari dicitur post mortem portata ab Angelis in sinum Abrahæ, divitem autem mortuum sepultum esse in inferno, utique secundum animam, in qua vivebat, videbat et loquebatur, ut recte declarat Irenæus, lib. 2, cap. 64 et sequentibus, et Epiphanius, hæres. 64. Optima ratio est, quia post mortem datur præmium, vel pœna operum hujus vitæ : ergo manet anima, in qua recipiatur. Et hæc assertio a fortiori ex sequenti confirmabitur.

3. *Reprobatur ex dictis contraria hæresis quorumdam. — Unde peculiariter convincatur.*

—Et hinc reprobatur sufficienter hæresis, quam Arabicorum nominat Augustinus, libro de Hæres., in 83, qui dixerunt animam cum corpore extingui, licet in fine sæculi simul cum corpore reproducenda sit. Isidorus etiam, libro de Dogmat., capite decimo quinto. Arabem quemdam fuisse illius erroris auctorem, eumdemque in Arabia ortum esse, refert Eusebius, libro sexto Histor., cap 27, et ait auctores ejus ab Origene fuisse convictos in quodam magno Concilio contra illam congregato. Et nihilominus Anabaptistas refert Coccius in Thesauro, tomo secundo, libro primo, articulo secundo, ex Calvino in Psycho Pannischia, et ex quibusdam thesibus, quas ipsimet Anabaptistæ in Cracovia evulgarunt. Contra hunc vero errorem sufficiunt allata testimonia, et speciale argumentum sumi potest ex allegatis verbis Christi, Matth. 22, ubi, ut contra Sadducæos probaret, futuram esse resurrectionem, probat animæ immortalitatem, quia et resurrectio animam existentem supponit, et anima post mortem existens suum corpus quodammodo postulat, seu appetit : et secundum convenientem DEI providentiam, et legem illi non denegatur, ut cum illa præmium, vel pœnam sentiat. Unde etiam Paulus, prima, Corinth., decimo quinto, contra eos, qui negabant resurrectionem, illud absurdum optime infert : *Ergo, et qui dormierunt in Christo, perierunt :* id est, omnino extincti sunt secundum animam, *et sic vana est fides, et spes nostra :* quia nec resurrectio fit, nisi ex præexistente forma : nec præexistenti animæ resurrectio, seu reunio ad corpus in perpetuum denegatur, utique juxta statutam a Deo legem et providentiam. Itaque vanum esset, reparationem, seu reproductionem animæ sperare, si cum corpore ipsa extingueretur : ergo sicut certum est resurrectionem esse futuram, ita est certum, animam hominis non desinere esse, cum a corpore separatur; et hoc modo eadem veritas optime probatur ex celebri loco secundo Mach., decimo secundo, ubi de Juda, qui pro mortuis sacrificium offerri jussit, dicitur bene, et religiose de resurrectione cogitasse, et consequenter de animarum post mortem corporis permanentia. *Quia considerabat,* dicitur ibi, *qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam habere repositam gratiam,* quam utique expectabant in suis animabus existentibus.

4. *Secunda assertio vel suppositio de fide animam nostram non solum non extingui cum morimur, sed nec unquam postea.* — Secundo supponendum est, rationalem animam non solum non extingui simul cum corpore, verum etiam perpetuo futuram esse, seu in suo esse permansuram, ac proinde aliquo modo immortalem, ac perpetuam esse. Hæc etiam hypothesis de fide est, et aliquid addit præcedenti. Non enim defuerunt Philosophi, qui concederent animam non extingui simul cum corpore, et nihilominus negarent, illam perpetuo mansuram, sed pro aliquo tempore saltem brevi. Ut de Stoicis refert Eusebius, l. 15, de Præparat., cap. 19, in fine. Cicero vero in Tusculana 1, etiam diu, sed non semper animam post separationem a corpore permansuram, eos docuisse refert. Eumdemque errorem tribuit Zenoni Isidorus, libro primo de Doctrin. et dogmat. fidei, cap. 15. In qua sententia duo errores continentur. Unus est de facto, quod anima semel creata aliquando desinat esse : alius est de potestate, seu corruptibilitate animæ, de quo paulo post dicemus.

5. *Probatur ex Scriptura quoad animas beatas.* — Nunc contra priorem errorem assertionem propositam supponimus, quam esse dogma fidei evidenter convincitur ex Scriptura. Primo ex testimonio citato Exod., tertio, ubi post illa verba : *Hæc dices filiis Israel, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, misit me ad vos,* subdit Deus : *Hoc nomen mihi est in æternum.* Ergo juxta Christi interpretationem et illationem, etiam Abraham, Isaac et Jacob vivunt in æternum. Unde idem argumentum sumitur ex omnibus promissionibus præmii æterni, perpetuæque felicitatis, ac vitæ æternæ, quæ passim in sacra pagina reperiuntur. Juxta illud Sapient. 5 : *Justi autem in perpetuum vivent :* et similia, quæ de duratione vere æterna, id est, nunquam finem habitura intelliguntur : juxta illud, quod de Christo annuntiatum est : *Et regnabit in domo Jacob in æternum, et regni ejus non erit finis,* Luc. 1, et Dan. 7 : *Potestas ejus potestas æterna, quæ non auferetur, et regnum ejus, quod non corrumpetur.* In eodem ergo sensu dixit Christus, Joann. 12 : *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam :* et infra : *Ubi ego sum, illic et minister meus erit.* Et Paulus dixit : *Quod momentaneum est,* etc., *æternum gloriæ pondus operatur in nobis :* et infinita alia, quæ in materia de beatitudine latius asseruntur. Cum ergo non possit præmium esse æternum, nisi persona, vel anima vivat in æternum, non potest de perpetuitate animarum sanctarum dubitari.

6. *Item quoad damnatas.* — Eadem autem

ratio est de animabus damnatis, quia etiam illis æterna pœna tribuitur, Matth. 25, et sine existentia et naturali vita, propriaque cognitione pœna esse non potest. Ideoque de utrisque animabus dicitur Ecclesiastes 11 : *Ubi ceciderit lignum, ibi erit,* etc. Nec contrarius error potest habere aliquod fundamentum, saltem quoad hanc partem de facto. Quia si anima potest aliquo tempore in suo esse perseverare separata a corpore, poterit etiam semper : ergo frustra, et sine fundamento dicitur manere pro aliquo tempore, non tamen semper. Consequentia est clara : tum quia non potest determinari, quantum futurum sit aliud tempus : tum, quia non est major ratio unius temporis, quam alterius, vel partis, quam totius temporis vel imaginarii. Et declaratur, quia vel permanere in se post separationem a corpore nascitur ex naturali independentia a materia, et sic cum semper duret hæc independentia, semper durabit animæ existentia, vel provenit ex particulari conservatione Dei; et sic etiam Deus æque potens est ad animam in perpetuum conservandum. Unde cum id promiserit, seu ita futurum esse revelaverit, nulla superest in hoc negotio difficultas. Stoici vero non credebant animam esse spiritualem et incorpoream, sed per modum cujusdam vaporis, seu flatus corporei illam cogitabant. Unde sicut flatus emissus, aut vapor ab aliquo corpore resolutus non defluit, extinguitur statim, ac separatur a corpore, a quo egreditur, nec permanet semper, sed paulatim extinguitur : ita de anima humana cogitabant, et ita poterant consequenter rationem suæ sententiæ reddere dicto exemplo proportionatam. Nam illa dissipatio flatus, vel vaporis non fit, sine agente extrinseco, quod non potest subito, et absque motu vaporem prorsus dissipare, ac extinguere, intra breve autem tempus id efficere valet. Verumtamen hic discursus totus in errore jam damnato fundatur : et ideo supposito fundamento, quod anima incorporea sit, nulla potest reddi ratio, cur non semper existat, si semel extra corpus vivere potest. Existit ergo semper, et consequenter est aliquo modo immortalis : quatenus immortalitas dicit aut perpetuam mortis carentiam, vel durationem nunquam finiendam. His ergo suppositis, quæstio superest, an hæc animæ duratio perpetua, sit illi connaturalis, vel ex dono Dei : et consequenter, an sola fide habeatur, vel etiam ratione naturali demonstretur.

7. *Referuntur Ethnici partem negantem astruentes.*—In hoc ergo puncto multi ex philosophis errarunt, dicentes animam rationalem natura sua mortalem esse, et de facto ita extingui, vel cum homo moritur, ut nunquam amplius, vel corpori restituatur, vel existat. Tribuit hunc errorem Epicuro Plutarchus, l. 4, de Placitis, cap. 7, et Tertullianus, lib. de Testim. animæ, cap. 1 et 4, et lib. de Anim., cap. 3, et lib. de Resurr. carn., cap. 1, Epicureis adjungit Senecam : quod etiam habet, lib. de Anima, cap. 42, ubi Pamelius, num. 465, citat locum Senecæ, in libro de Remed. fortu. Eumdem errorem adscribit Heracleonti Origenes, t. 18, in Joan., et Democrito Lactantius, lib. 3, Divin. Institut., cap. 18. Hosque secutus est Plinius, Histor., lib. 7, cap. 53 et 55. Tribuitur etiam Galeno : quia in libro *Quod animi mores corporis sequantur,* contra Platonem in hoc disputat : licet in lib. *de Tremore et frigore,* dubium se ostendat, sicut etiam de animæ substantia supra diximus. Ex Aristotelis autem Commentatoribus eamdem tenuit opinionem Alexander Aphrodinus, in 1, de Anima. Quid vero Aristoteles senserit, in sequenti capite discutiemus. Hos Philosophos aliqui hæretici imitati sunt. Damascenus enim, lib. de Hæres., quosdam vocat Thnetopsychitas, qui hominum animos pecudum animis similes esse, simulque cum corporibus interire dicebant. Idemque dixit Hermanus, ut Prateolus refert, ex Bernardo de Luzemburgensi, Luther etiam, in art. 27, ex damnatis a Leone X, inter portenta (ut impudenter loquitur) quæ dicit esse in fide Romanæ Ecclesiæ, unum esse dicit, animam esse immortalem.

8. *Arguitur primo pro hoc errore ex Scriptura.—Secundo ex Conciliis.—Tertio ex ratione.* — *Prima.* — *Secunda.* — In hujus erroris favorem, imprimis allegari solent verba Sapientis Ecclesiastes 3: *Unus interitus est hominum et jumentorum, æque utriusque conditio : sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, cuncta subjacent vanitati, et omnia pergunt ad unum locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur.* Hæc enim æquiparatio non potest esse vera, si anima est immortalis. Hoc enim posito, quomodo verum est illud *et æqua utriusque conditio :* aut illud, *Nihil habeat homo jumento amplius.* Ergo cum concludit : *In terram pariter revertuntur,* indicare videtur, pari modo desinere animam hominis, ac animam jumentorum, cum in terram revertuntur. Et hoc indicare videtur in

toto capite præcedenti, dicens : *Quid proderit homini de universo labore suo, et afflictione spiritus, qua sub sole cruciatus est ?* Et infra : *Nonne melius est comedere, et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis.* In his enim verbis, et in toto discursu illius capitis, nullam videtur habere rationem vitæ futuræ, vel actus, qui post mortem in anima futurus sit. Secundo argumentor ex Concilio Constantinopolitano VI, Act. 11, ubi docet animam non esse immortalem per naturam, sed per gratiam. Et quamvis illa sententia sit Sophronii in sua Epistola, ab universo tamen Concilio recepta est. Potuitque fundari in Paul. 1, Timot. 6, de Deo dicente : *Qui solus habet immortalitatem :* ergo esto anima semper vivat ex Dei beneficio, non est vere ex se immortalis. Tertio argumentor ratione, quia nullum signum intrinsecæ immortalitatis in anima nostra invenitur. Primo quidem, quia ex natura sua est forma corporis corruptibilis, seu independens a corpore. Alioqui vel violenter tali corpori unitur, cum illo non indigeat et melius sit esse liberam, quam tali corpori immersam : vel e contrario, si tali corpori naturaliter unitur, perpetuo erit in statu violento, quod est contra naturalem rerum ordinem. Secundo, quia videmus animam nostram in omnibus operibus suis a corpore pendere : ergo sine corpore non potest operari : ergo nec esse, cum esse sit propter operationem.

9. *Tertia assertio catholica principaliter hic intenta et tripartita.—Probatur jam prima pars primum ex Scriptura.* — Nihilominus veritas catholica et rationi naturali conformis, ac per illam demonstrabilis, est, animam humanam, seu principium illud internum ac principale quo homo intelligit, de se, ac natura sua immortale, seu incorruptibile esse. Assertio est certa, quoad omnes ejus partes. Ad cujus probationem oportet supponere declarationem illorum terminorum, *immortalis et incorruptibilis,* quam tradidi libro primo de Angelis, capite octavo. Non enim ita accipiuntur, ut excludant omnem possibilitatem, vel capacitatem amittendi esse : sed ita ut excludant propriæ corruptionis, seu mortis capacitatem. Nam priori modo nihil esse potest immortale, quia omnia indigent conservatione divina, et ideo ab ejus voluntate pendet et per voluntariam suspensionem sui influxus omnia in nihilum redigi possunt, per potestatem utique extrinsecam Dei, potius quam per intrinsecam capacitatem. Posteriori autem modo dicimus, animam esse natura sua immortalem, ad eum modum quo sunt Angeli. Et probatur primo ex sacra Scriptura, quæ licet non dicat expresse, et in actu signato (ut sic dicam) animam esse natura sua immortalem : nihilominus tam generaliter, et indifferenter tribuitur omni animæ humanæ per separationem a corpore, non perire, sed manere, ac vivere separatam, ut non per miraculum, nec per specialem gratiam id accipere, sed ex intrinseca conditione suæ naturæ id habere, satis aperte præ se fert. Et declaratur optime Ecclesiastes, ultimo : *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Ubi optime indicatur utriusque partis naturalis conditio, quam unaquæque habet ab origine sua. Ponderari etiam potest locus Sapientiæ 2, ubi in principio refert Sapiens errorem credentium animam interire, et extingui in morte hominis, et postea in fine subjungit : *Hæc cogitaverunt et erraverunt, excæcavit enim illos malitiæ eorum.* Significans etiam in ipso naturali lumine tam excæcatos fuisse. Alia etiam testimonia in prima suppositione adducta non parum hoc confirmant. Item illa, quibus animas esse in corpore probavimus, ut statim deducemus.

10. *Deinde ex Conciliis.*—Secundo probatur eadem veritas ex doctrina Ecclesiæ et sanctorum verum sensum Scripturæ explicantium. Et imprimis Concilium Lateranense sub Leone X, sess. 8, gravissimis verbis hoc declaravit, dicens : *Cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, et aliqui temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum esse assererent : sacro approbante Concilio, damnamus ac reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse.* Ubi non solum videtur damnare eos, qui docent animam in morte interire : sed etiam eos, qui dicunt esse mortalem, utique natura sua, seu secundum philosophiam, sicut antea retulerat. Quod amplius declarant verba sequentia : *Cum illa non solum,* id est, anima, *vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, verum immortalis.* Sicut ergo primum est animæ connaturale, ita et secundum.

11. *Denique ex Patribus.* — Accedit Patrum consensus : passim enim animam immortalem vocant. Ideoque illorum testimonia congerere supervacaneum est : præsertim cum diligenter id fecerit Coccius in Thesauro, 2 part., lib. 1, art. 2. Solum ergo aliqua testimonia ponderabimus, in quibus hanc immortalitatem clarius indicant animæ connaturalem esse. Quod imprimis colligo ex illis locis, in quibus

ex eo, quod anima incorporea est, et simplex, colligimus esse immortalem; nam sicut prior est connaturalis, ita etiam de posteriori sentiunt. Sic loquitur Clemens, lib. 1 Constitut., cap. 22, et optime Irenæus, lib. 5, cap. 7, alias 1, dicens : *Caro est, quæ moritur, sed non anima, nec spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum, et inanimalem et immobilem fieri : hoc enim nec animæ evenit, flatus enim est vitæ, nec spiritui, incompositus est enim et simplex spiritus.* Sicut ergo connaturale est animæ esse simplicem spiritum : ita et esse immortalem. Atque eodem modo argumentatur Gregorius Neocæsariensis, libro de Anima : *Cum anima corpore careat, simplex est, consequens autem mihi videtur, ut quod est simplex sit immortale.* Sic etiam Gregorius Nissenus, Orat. Catecheti., cap. 8: *Mors*, ait, *non attingit animam. Quomodo enim dissolvi potest, quod non est compositum.* Similia habet, lib. de Anima et Resurr., et in Orat. 3, de Resurrect. Et similiter alii ex eo, quod anima est ad imaginem Dei, inferunt esse immortalem : consequenterque sentiunt, sicut prius est animæ connaturale, ita etiam posterius. Sic Eusebius, lib. 11, de Reparat., cap. 14, dixit Moysen fuisse primum, quia animam immortalem esse docuit, cum ad imaginem Dei esse asseruit. Et Cassiodorus, lib. de Anim., cap. 8 : *Cum animam ad similitudinem Dei legamus factam, quis audeat contra sanctam auctoritatem, eam mortalem dicere.* Idem sentit Cyrillus Hierosolymitanus, Cateches. 4. Et indicant Chrysostomus, Homil. 13, in Genes., Damascenus, lib. 2, c. 12, et in speciali libro, de Animæ immortalitate.

12. *Concluditur prima pars assertionis seu gradus certitudinis ejus.* — Præterea Tertullianus, quod mirabile est, licet animam fecerit corpoream, eam immortalem esse defendit, toto lib. de Anima, præsertim cap. 22 et 24, et specialiter lib. de Resurrect. carnis, c. 34, tractans verba Christi, Luc. 19: *Venit filius hominis quærere, et salvum facere, quod perierat*, sic ait : *Porro recipimus animæ immortalitatem, ut perdita non in interitum credatur, sed in supplicium.* Inde infert, Christum non venisse, ut salvam faceret animam ab interitu in suo esse, ut sic dicam, quia quoad hanc partem *salva erit anima natura sua per immortalitatem :* sed venisse ad salvandas animas a propria pœna, et corpora per resurrectionem a corruptione, seu perpetua morte liberanda. Qui etiam videri potest, lib. de Anim., cap. 22, et sequentibus. Idem satis expressit Cyprianus, de Cardinal. Christi operibus, Serm. de Resurrect. Domini, dicens, per mortem corpus terræ reddi, ex qua sumptum est : *Spiritum autem ad immaterialem originem reverti, cujus natura dissolutionis non admittit injuriam.* Eamdemque sententiam aliis verbis scripsit Lactantius, lib. 7, divin. Instit., cap. 12. Sic etiam dixit Gregorius, lib. 4 Dialog., cap. 45, animam debere esse mortalem et immortalem : mortalem, quia potest beatitudinem amittere : immortalem vero, quia essentialiter vivere nunquam desinit, et naturæ suæ vitam perdere non valet, et fere similia habet lib. 4 Moral., cap. 7. Denique Augustinus, lib. de Immortalitate animæ, in hoc sensu illam probat rationibus in ipsa natura animæ fundatis : legatur etiam Ambrosius, lib. 2, de Fide, cap. 3, ubi sic ait : *An mori divinitas potest cum anima non possit.* Isidorus, lib. 1, de Summo bono, cap. 14, in hoc animas æquales facit Angelis, de quibus supra probavimus ab intrinseca natura incorruptibiles esse. Et Bernardus, sermon. 81, in Cantica : *Immortalis*, inquit, *est anima, quoniam cum ipsa sibi vita sit sicut non est, quod cadat a se, ita non est, quo cadat a vita.* Et videtur sumpsisse ab Ambrosio, lib. de Bono mort., capit. nono et decimo. Merito ergo veritatem hanc catholicam esse diximus, quod communi Ecclesiæ consensu fundata sit. Propter quæ dictam assertionem de fide veram existimo : nimirum, animam natura sua esse immortalem : id est, non habere in se principium corruptionis, licet actuali Dei conservantis influxu egeat, sicut de Angelis diximus : est enim eadem ratio.

13. *Probatur ulterius assertio quoad secundam partem argumento ducto ex Ethnicis.* — Ulterius vero eamdem veritatem esse conformem rationi naturali, auctoritate imprimis philosophorum fide carentium, confirmare possumus. Nam præcipue philosophi sola ratione ducti hanc veritatem assecuti sunt : ergo signum est, esse maxime conformem rationi naturali. Consequentia clara esse videtur. Nam licet quis dicere possit, philosophos multas fidei veritates ex lectione Moysis, et librorum veteris Testamenti didicisse : ita enim Eusebius et multi ex Patribus allegatis affirmant. Hoc nihilominus non obstabit : tum quia licet id de aliquibus sit verisimile, ut de Platone, Trismegisto, etc., non tamen de omnibus, qui variis in locis et temporibus scripserunt : tum etiam, quia licet forte illam veritatem in libris Moysis legerint : non tamen sola auctoritate illorum librorum illam crediderunt : sed quia

visa est rationi consentanea. Et ideo rationes invenerunt quibus et sibi et aliis illam persuaderent.

14. Ad probationem autem antecedentis, imprimis notari possunt verba Origenis, libro septimo contra Celsum : *Persuasum habent non solum Christiani et Judæi, sed etiam multi, tam Græci, quam Barbari, quod supersit et quod vivat post discessum a corpore humana anima*. Deinde Tertullianus, libro de Anim., capite primo, Socratem morti vicinum pro hac veritate disputasse refert ex Platone in Dialogo de Anima, seu in Phædone. Et in cap. 54, ait, *omnes philosophos qui immortalitatem animæ, qualiter volunt, tantum vindicant, ut Pythagoras et Empedocles, ut Plato, ut Stoici, suas solas, id est, sapientum animas, in supernis mansionibus collocant*. Et Clemens Alexandrinus, in libro quarto Stromat., capit. septimo et octavo, refert antiquos philosophos docuisse, post mortem aliquam relinqui spem, bonis quidem bonam, malis autem malam : refertque præcipue Pythagoreos, Socratem et Planem in Phædone, et Empedoclem dicentem, sapientum animas post mortem deos fieri. Et in lib. 5, ait, hæc dogmata de præmio, et pœna post mortem, Græcam philosophiam a Barbara et a Mosaica surripuisse. De qua re, et de his, et aliis philosophis refert Eugubinus, plura, in lib. 9, de perenn. Philosophia, ubi cap. 3, multa ex Trimegisto Dialog. 10, adducit : et ex Socrate, cap. 12 et cap. 15, ex poetis antiquioribus aliqua in hanc sententiam congerit. Multi etiam videri possunt in Nicolao Faventi, lib. 1, de Immort. anim., cap. 11.

15. Ex philosophis autem consensit etiam Seneca, lib. 1, de Consolat., cap. 2, et de vita Beata, cap. 32, et Epistol. 87, et alios refert Augustinus, libro de Immortalit. Anim., et Lactantius, lib. 7, Instit., cap. 8 et seq., et Eusebius, lib. 15, de Præparat. Evang., c. 8, ubi inter alia ait, *non solum philosophiæ studiosis, sed etiam idiotis, manifestum esse, quod Plato immortalitatem animæ tribuat : nec non multos super ea re sermones reliquerit, quibus probat, quod immortalis sit anima*. Et addit sectatores ejus pro hac doctrina maxime pugnasse : *Quia in hoc dogmate fere tota hujus viri secta fundata fuit*. Et lib. 11, cap. 14, ait Platonem a Moyse immortalitatem animæ didicisse, et optima ratione confirmasse, quam latius exposuit Porphyrius, lib. 2, ad Boetium, et infra illam attingemus. Addit vero Cicero, lib. 1, Tusculan., Pherecidem Syrum primum dixisse animas sempiternas. Et lib. 4, Academ. quæstion., Xenocratem in suis de anima libris cum Platone præceptore suo dogma hoc defendisse. Quod ipse etiam sequitur tum eisdem locis, tum etiam, libro secundo de Legibus, et libro de Senectute, ubi cap. 1, refert verba Cyri regis, quibus filios in morte sua consolabatur, eo quod anima non moreretur. De qua re videri etiam potest Epistola Didymi regis Brachmanorum ad Alexandrum apud Antonium, 1 part. Historiæ, titulo quarto, § decimonono, et tertio, qui alia refert, 1 part. theologiæ, titulo primo, capite quinto, § secundo. Denique vulgare illud est, quod Augustinus, libro primo, de Civitate, capite vigesimo secundo, et Cicero Tusculan. 1, de Cleombroto referunt lecto Platonis Phædone, in quo immortalitatem animæ persuadet se præcipitem dedisse de muro, atque ita ex hac vita migrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Supererat dicendum de Aristotelis sententia, et consequenter de tota schola Peripatetica. Sed quia hoc peculiarem considerationem requirit, in sequens caput illud reservamus.

16. *Tertia tandem pars assertionis probatur rationibus speculativis.—Prima ratio a priori.*—Jam igitur rationibus agendum est, quibus ultimam partem assertionis probemus : in qua diximus veritatem hanc de animæ immortalitate ratione naturali demonstrari posse. Prima autem ratio et a priori sumitur ex dictis in capite præcedenti, nam principium intelligendi in nobis incorporeum est, et spirituale, ac proinde in sua substantia simplex : ergo est natura sua incorruptibile et immortale. Antecedens demonstratum supponitur. Consequentiam probat optime Gregorius Neocæsariensis, libro de Anima, quia quod est simplex, non potest esse mortale natura sua : sed anima est natura sua simplex, cum sit incorporea, ac subinde indivisibilis, tam in partes essentiales, quam in integrales : ergo est immortalis natura sua. Majorem probat idem auctor, quia corruptio, seu mors fit per dissolutionem et separationem unius ab alio : ergo supponit compositionem : nam idem a seipso non separatur. Potestque amplius ita explicari, quia res simplex et indivisibilis non potest desinere esse aliquid ex illa manente, quia cum impartibilis sit, vel tota est, vel tota in nihilum transit : ergo non potest desinere per corruptionem, vel mortem, quia quod moritur, vel corrumpitur, non annihilatur, sed aliquid illius manet : ergo anima corrumpi non potest, ac subinde incorruptibilis est. Quam rationem indicavit etiam Gregorius Nissenus, in dicta

oratione catechetica, capite octavo, dicens : *Quomodo dissolvi posset, quod non est compositum.* Supponit autem hæc ratio non posse animam naturaliter desinere per annihilationem, quod etiam verissimum est : quia hic modus desitionis non est rebus connaturalis, quia non est per potentiam intrinsecam : sed per solam liberam voluntatem creatoris, et ideo talis possibilitas non opponitur intrinsece immortalitati, ut supra de Angelis probatum est, libro primo, capite decimo, a numero sexto.

17. *Effugium.* — Dices, quamvis hæc ratio probet animam non posse mori tanquam proprium ac primarium, seu adæquatum terminum corruptionis, non tamen probare simpliciter esse immortalem : nam etiam anima equi non potest illo modo corrumpi, quia ipsa etiam in se simplex est saltem quoad compositionem ex partibus essentialibus, quæ ad propriam corruptionem necessaria est : et nihilominus talis anima simpliciter mortalis est, quia potest condesinere ad mortem totius compositi et non annihilatur, seu corrumpitur : quia non primario et quasi per se desinit, sed ad compositi corruptionem. Idem ergo de anima hominis philosophi dicerent, nec ex vi argumenti facti convinci possent.

18. *Occupatur.* — Respondemus autem non esse sermonem in argumentatione facta de quacumque re simplici, sed de substantia incorporea et spirituali, quam esse simplicem quoad compositionem ex partibus essentialibus et indivisibilem quoad compositionem ex partibus integralibus, supra de Angelis, libro primo, capite quinto, ostensum est : talis ergo substantia spiritualis, et indivisibilis est anima, et ideo nec corrumpi potest, ut probant rationes factæ, nec etiam concorrumpi. Nam ex eo, quod substantia est, habet non pendere a subjecto, cui proprie inhæreat, ut perclarum est : et quia spiritualis est etiam anima, cui unitur, in suo esse non pendet, ac proinde nec ad corruptionem compositi concorrumpi, seu cum homine commori, vel per separationem a materia desinere potest : hæc enim omnia idem significant. In quo discursu sola illa propositio probanda superest : *Anima, quia spiritualis est, a materia, cui unitur, in suo esse non pendet :* illa vero tamen est quasi immediate, et per se nota, ut sola terminorum explicatione indigeat animam enim spiritualem esse, idem est, quod esse immaterialem : non dicitur enim anima immaterialis, eo quod ex materia et forma non componatur : nam etiam anima equi hoc modo non est materialis, ut per se patet : ergo est immaterialis, quia licet materiam informet, non pendet ab illa. Ac denique non aliter animam esse immaterialem, seu spiritualem probavimus, quam ostendendo animam non pendere a materia : et hoc inde ostendimus, quod propriissima operatio animæ a corpore tanquam a subjecto et organo non pendet.

19. *Quomodo dictum sit allatam rationem esse a priori.* — Quocirca licet dixerimus prædicta ratione ostendi a priori animæ immortalitatem, id quidem verum est considerato medio proximo rationis factæ : nam revera proxima ratio intrinseca immortalitatis est talis formæ incorporalitas, seu immaterialitas ejus, ut satis declaratum est : resolvendo autem illam rationem ad sua ultima principia, necessario recurrendum est ad demonstrationem a posteriori : qualis est illa ex operatione sumpta. Atque hoc modo Plato in Phædro ex operatione immediate concludit immortalitatem, ut ex Porphirio late refert Eusebius, dicto libro undecimo, de Præparatione Evangelica, ubi simul cum operatione propria animæ similitudinem adjungit, sicque argumentatur : *Si Deo immortali similis anima est* (utique in propriissima operatione sua) *quodammodo etiam ipsa sicut exemplar suum immortalis non erit?* Et infra : *A similitudine putavit Plato veritatem esse quærendam, et quoniam non visibili, et mortali corpori, sed vivo et immortali Deo secundum operationem similis est anima, hæc similitudinem etiam quamdam in substantia habere : ac inde immortalem esse ratiocinatur : nam ut quæ irrationalia sunt, statim a divina substantia, cum sint caduca et instabilia longe abesse videntur. Sic certe consequens est, quæ operatione intelligendi conveniunt, ea immortalitate quoque substantiæ convenire. Quoniam enim substantia conveniunt, ideo etiam operatione conveniunt,* et cætera, quæ prosequitur. In quo discursu hoc in virtute argumentum fit. Anima est intelligens : ergo est immortalis. Antecedens experientia supponit. Consequentiam probat, quia per intellectionem ostenditur anima maxime Deo similis in operatione : ergo, et in substantia : *Nam ex substantia fluunt operationes, ac quædam ejus sunt emanationes.* Sed substantia Dei per seipsam maxime immortalis est : ergo anima in substantia sua in immortalitate similitudinem cum Deo habet.

20. *Secunda ratio ex D. Thoma. — Probatio D. Thomæ difficilis.* — Alia ratione ad eamdem veritatem probandam utitur D. Tho-

mas, 1 part., quæst 75, art. 6, et similem habet de Angelis, quæst. 50, articulo quinto, quæ est hujusmodi, Anima rationalis est subsistens : ergo est incorruptibilis. Probat consequentiam, quia forma subsistens non potest corrumpi per accidens, id est, concorrumpi ad corruptionem alterius, nec potest per se corrumpi. Priorem probat ratione a nobis facta, quia res subsistens non potest corrumpi per accidens, quia res subsistens per accidens generari non potest, quia quod res subsistens habet per se esse, et ideo non potest gigni, seu produci nisi per se : ita enim unumquodque capax est fieri, sicut et esse, et ideo, quod per se est, per se etiam fit : ergo similiter etiamsi corruptibile est, per se corrumpitur : et non per accidens : anima ergo rationalis, cum sit subsistens non corrumpitur per accidens. Quod autem nec per se corrumpatur, probat : quia nulla res subsistens, quod est forma simplex, est per se corruptibilis. Quod probat ratione valde Metaphysica, et satis obscura, nimirum quia res non potest corrumpi per se, nisi possit suo esse privari : forma autem subsistens non potest suo esse privari : ergo nec corrumpi. Minor probatur, quia formæ subsistenti per se convenit esse, quod autem per se convenit alicui, non est separabile ab ipso : ergo a forma subsistente non potest separari ipsum esse, ac subinde non potest corrumpi.

21. *Judicium auctoris de dicta ratione divi Thomæ quomodo imprimis illius antecedens debeat intelligi.* — Hanc vero rationem impugnat Scotus, in 4, distinct. 43, quæst. 2. Eam vero defendit Cajetanus : satisque obscure loquitur. Et ideo Ferrariensis 2, contra Gent., cap. 55, ab illo dissentit, et aliter illam declarat. Existimo tamen, ut efficaciam habeat, ad illam, quam adduximus, esse revocandam. Et imprimis, quod in antecedenti sumitur animam rationalem esse subsistentem, intelligi debet de anima conjuncta corpori, tum quia de illa est quæstio, tum etiam, quia si supponitur separata, jam supponitur immortalis, ut supra tactum est, et statim amplius explicabitur, et ita supponeretur in antecedenti, quod probari intenditur. Oportet ergo, ut sermo sit de anima conjuncta corpori : in hoc autem statu dupliciter dici potest subsistens, scilicet actu, vel aptitudine. Et in priori sensu res est controversa, etiam inter catholicos, ut infra videbimus : unde non potest in eo sensu sumi ad rem certam demonstrandam : in alio vero sensu idem est animam esse aptam ad subsistendum, quod esse aptam ad existendum sine unione ad corpus, seu ab illo separatam. Et consequenter idem est animam esse subsistentem, quod esse immaterialem, seu independentem a materia. Et ita verissimum quidem est antecedens : coincidit autem cum nostro, in quo assumpsimus animam esse incorpoream. Quia, ut supra declaravimus, nihil est aliud animam esse incorpoream, quam esse immaterialem, non solum quoad compositionem ex materia, vel quoad capacitatem, seu extensionem quantitatis, sed etiam quoad dependentiam ex materia, quod est esse subsistentem, saltem aptitudine.

22. *Deinde quomodo possit probari.* — Hoc autem antecedens non potest a nobis a priori probari, sed a posteriori tantum ex operatione intelligendi, ut in præcedenti capite visum est. Et D. Thomas, in dict. quæst. 75, art. 2, et in quæst. 50, art. 5, idem sentit. Illo autem antecedenti posito, optime, et a priori colligitur animam non commori, seu corrumpi per accidens per hominis mortem, seu corruptionem : quia ex vi talis corruptionis solum separatur a materia : hæc autem non est sufficiens causa desitionis ipsius animæ in proprio esse, quia in illo non pendet a materia. Unde optime concluditur animam posse naturaliter existere separatam a materia absque miraculo, vel speciali dono Dei cum solo influxu ordinario, ac debito ex vi communis providentiæ causæ primæ. Quia sine concursu materiæ habet anima quidquid ex parte sua necessarium est ad existendum, et ab aliis causis secundis non pendet, et ideo per ordinarium influxum primæ causæ conservabitur in suo esse, licet a materia separetur.

23. *Exacta probatio ad quam reducitur dicta ratio D. Thomæ.* — Per hoc autem non videbitur sufficienter probatum animam esse perpetuam et incorruptibilem, quia, ut vidimus, non defuerunt, qui dicerent animam quidem non interire statim per mortem hominis, postea vero tandem suum esse amittere. Et ideo D. Thomas adjungit directam probationem, qua ostendat animam jam separatam et actu subsistentem non posse corrumpi. Quia tunc oporteret corrumpi per se, cum jam non sit in subjecto, nec possit per separationem ab illo desinere per accidens. Per se autem corrumpi non potest. Hanc autem minorem probat divus Thomas, ex eo quod esse per se convenit formæ, et est inseparabile ab illa. Quæ propositio est valde obscura : et de illa est tota contentio, quia formæ creatæ non ita per se convenit esse, ut habeat illud essentialiter, vel a se, ut

est de fide certum, hoc autem satis est, ut possit ab esse separari, tum quia potest desinere esse per voluntatem Dei : tum etiam, quia secundum Thomistas ab anima Christi Domini separatum fuit proprium esse creatum, ipsa per aliud esse permanente. Facilius ergo, et magis physice id probatur ratione a nobis facta, sumpta ex simplicitate formæ subsistentis, ad quam profecto reducenda est ratio divi Thomæ advertendo ipsum loqui de desitione rei per actionem alicujus agentis corrumpentis, non de desitione per solam abstractionem influxus conservantis. Nam hic modus desitionis est annihilatio, de qua non tractamus : tum quia illa desitio nulli creaturæ contingit naturaliter, sed potius præternaturaliter per liberam voluntatem DEI evenire potest : tum etiam, quia nunc non probamus, nec asserimus animam esse inannihilabilem (ut sic dicam), sed esse incorruptibilem.

24. *Progreditur proxima probatio imprimis ponendo existentiam animæ ab ea non distingui. — Deinde ponendo etiam distingui.* — Per actionem autem contrarii agentis non potest separari esse a forma simplici subsistente, quia vel existentia non est in re distincta a forma essentiali, vel est distincta. Posito primo, impossibile est separari a forma, non destructa forma, quia idem non potest separari a seipso : nec ea, quæ in re non distinguuntur, possunt ita separari : ut unum destruatur, et aliud maneat : ergo non potest esse separari a tali forma, nisi annihilando illam : ergo non potest sic amittere esse per actionem contrarii agentis, quia annihilatio non potest fieri per actionem positivam, sed per carentiam actionis conservativæ, ut diximus in Metaphysica, disput. 18, sect. 11, num. 7, et in materia Eucharistiæ, disput. 50, sect. 7. Ergo necesse est talem rem esse incorruptibilem, cum non possit desinere esse nisi per annihilationem. Si vero existentia est res distincta ab essentia : procedunt magis objectiones factæ : tamen etiam illa hypothesi permissa, dicendum est existentiam non posse per operationem contrarii agentis separari immediate a forma simplici, cui per se, id est, sine alio medio, et absque dependentia a subjecto, convenit. Probatur, quia actio contrarii agentis non aufert unum esse, nisi inducendo aliud, quia omnis actio ad terminum positivum tendit, nec etiam agens dat aliquod esse, nisi efficiendo formam a qua sit formaliter illud esse, ut est per se notum. Ergo ut contrarium agens posset animam corrumpere, deberet inducere in illa formam dantem esse contrarium ipsi animæ, seu existentiæ illius : hoc autem impossibile est, quia actio illa recipi deberet in ipsamet anima : nam si reciperetur in alio subjecto, vel esset creatio alterius rei, non posset habere formalem repugnantiam cum existentia ipsius animæ : et sic non posset illam privare suo esse. Si autem in ipsamet anima recipitur, supponit in illa existentiam : ergo non expellit existentiam ejus, cum ab illa talis actio pendeat ratione sui subjecti.

25. *Confirmatur amplius quod proxime probatum est.* — Item illa actio non erit ad formam substantialem, cum sit circa formam subsistentem, quæ non est capax talis formæ : ergo erit ad formam accidentalem, quæ non potest esse corruptiva formæ substantialis, nisi quatenus disponit ad introductionem alterius substantialis formæ repugnantis : nullum autem accidens potest disponere formam subsistentem ad aliam formam substantialem, cum in ea recipi non possit : ergo talis forma habens per se esse, nullo modo potest illo privari per corruptionem, seu per actionem contrarii agentis, per quam talis forma subsistens a sua existentia separetur, vel illa privetur. Hæc autem omnia si attente considerentur ad illud principium revolvuntur, quod *propria corruptio solum habet locum in re composita ex materia et forma.* Et ita non procedunt objectiones : quia licet formæ subsistentes non habeant existere a se, nec essentialiter : inde solum sequitur posse per annihilationem desinere : non vero posse corrumpi, quia hoc simplicitati earum repugnat. Nec etiam possunt separari a sua existentia ipsa essentia permanente in rerum natura, quia vel id simpliciter repugnat propter identitatem, vel licet admittatur fieri posse per potentiam Dei, non tamen fieri potest nisi per communicationem alterius existentiæ, ut multi putant factum esse in anima Christi per existentiam divini Verbi : hoc autem dato, nihil obstat immortalitati : tum quia ipsa anima semper manet incorrupta et perpetua, nec aliter potest fieri illa permutatio existentiæ (ut sic dicam) nisi anima ipsa in rerum natura permanente : tum etiam, quia supernaturalis actio Dei non obstat, quominus etiam ipsa existentia creata animæ sit de se perpetua, et naturaliter inseparabilis ab anima, quod satis est, ut naturaliter incorruptibilis sit.

26. *Tertia ratio ex eodem divo Thoma. — Effugium.* — Denique ad majorem abundantiam addit D. Thomas supra, quod licet anima

separata a corpore esset ex aliqua materia composita, esset nihilominus incorruptibilis, saltem eo modo, quo cœli incorruptibiles sunt, majori etiam ratione : nam cœli sunt incorruptibiles, quia non possunt pati ab agente contrario : nam sine contrarietate non est generatio et corruptio , in anima autem intellectiva, etiamsi fingatur composita, non esset contrarietas : ergo etiam tunc esset incorruptibilis. Minorem probat, quia anima recipit formas contrarias sine contrarietate, quia non recipit illas secundum suum esse naturale, sed in esse intentionali, in quo rationes contrariorum non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Quæ ratio, supposita vera natura animæ, optima est, tamen priori absurdo dato, quod anima esset essentialiter composita, utique ex aliqua materia et forma posset quis consequenter fingere, animam non solum intrinsecas qualitates intentionales in potentia intellectiva recipere, sed etiam posse immediate in sua substantia composita recipere qualitates contrarias suis connaturalibus dispositionibus, et necessariis ad unionem cum sua materia, et sic posse recipi. Nec mirum est, quod uno absurdo dato, alia fingantur absurdiora : est autem absurdissimum fingere rationalem animam separatam ab hac materia corporea compositam ex alia materia et propria forma, ut ostendi, libro primo, de Angelis, capite sexto.

27. *Expugnatur per dilemmata.* — Tamen fingendo illam compositionem, inquiro, an forma illa, ex qua dicitur constare anima separata ab hac materia corporea, sit inseparabilis ab illa materia, cui nunc unita esse fingitur, vel ab illa separari potest. Si primum dicatur, erit forma illa incorruptibilis, et consequenter anima, ut composita ex illa materia et forma erit incorruptibilis. Et sic data illa hypothesi concluditur, quod nunc intendimus animam esse immortalem : et consequenter dicendum esset formam illam uniri tali materiæ per se et immediate sine dispositionibus necessariis, sed simplici vinculo substantiali et indissolubili, sicut nunc fortasse materia et forma cœli uniuntur; vel si dispositiones petere fingatur, dicendum esset dispositiones illas esse immateriales, non habentes contrarium.

28. Si vero fingitur illa forma separabilis a materia, ut hac ratione etiam anima corruptibilis cogitetur, tunc ulterius interrogo, an forma separata a materia illa maneat, vel intereat; nam si manet, illa est immortalis, et illa est vera anima rationalis, quæ frustra fingitur esse in duplici materia, vel simul, vel successive, ut in dicto loco probavi. Si autem perit omnino, quæro rursus, an altera pars, quæ vocatur materia, simul esse desinat, vel permaneat. Nam si desinit, illa non erit corruptio, sed annihilatio, quam repugnat fieri per actionem naturalem (ut dixi) quia nulla actio per se tendit ad non esse : et consequenter nec agens disponit materiam per se ad expulsionem formæ, sed ad introductionem alterius. Et ideo si materia illa non est capax alterius formæ, consequenter non est capax dispositionis repugnantis formæ, quam habet, seu unioni cum illa. Si autem permanet illa materia post formam amissam, vel dabitur in substantiis spiritualibus, quod generatio unius sit corruptio alterius, vel quod pars potentialis spiritualis sine actu maneat, et consequenter sine operatione inutilis et otiosa : utrumque autem absurdissimum est, et ideo recte dixit D. Thomas, quocumque modo fingatur anima spiritualis, et subsistens seu separabilis a materia, necessario dicendum esse, illam esse incorruptibilem et immaterialem. Nos vero ad 'ere possumus eo ipso, quod creditur separabilis a materia, credendam esse simplicem in entitate substantiali et sibi essentiali, ut ex dictis hic, et in loco allegato manifestum est. Atque hactenus de rationibus speculativis, quibus aliæ morales addi solent.

29. *Probatur ulterius eadem tertia pars assertionis tribus rationibus moralibus.* — *Prima ratio.* — Prima et præcipua est , quia Deus habet providentiam hujus mundi , et præcipue rerum humanarum : ergo ad justitiam ejus pertinet homines pravos propter peccata sua condigne punire, et justis præmia reddere : sed hoc non fit in hac vita, in qua videmus justos et sanctos affligi et malos prosperari : ergo ista utrorumque retributio in futuram vitam principaliter reservatur : hoc autem esse non posset nisi anima esset immortalis : ergo. Hanc rationem indicarunt Job 21, David, Psalm. 72, et Habacuc, cap. 1, ubi quæstionem proponunt, cur in hac vita boni affligantur, et prosperentur mali : et respondet David : *Labor est ante me, donec intrem in sanctuarium Dei, et intelligam in novissimis eorum.* Et latius in Psalm. 36 : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem, quoniam tanquam fœnum velociter arescent.* Et e contrario ad bonos ait : *Spera in Domino, et fac bonitatem.* Unde recte dixit Clemens, lib. 3 Recognit. : *Si Deus justus est, anima immortalis est.* Et similiter dixit Ori-

genes super Cantica, *Ubi esset justitia Dei, ubi bonorum merces, si anima esset mortalis ?* Et similia habet Lactantius, lib. 3, de divina Institutione, cap. 18. et Chrysostomus, in Psalm. 111, circa verba illa : *Misericors, et miserator, et justus Dominus :* hoc dicit esse maximum non solum immortalitatis animæ, sed etiam resurrectionis argumentum. Et homil. 6, in Epistol. ad Philippens., in fine. *Hanc,* inquit, *rationem semper canite, et non sinet vos de resurrectione dubitare.* Et in homil. 4, de Provid., latissime illam expendit. Nec soli sancti Patres, sed etiam philosophi ad probandam animæ immortalitatem hac ratione usi sunt, ut constat ex Platone et Phædone, circa finem, Socrate apud Ciceronem, Tusc. 1, Epicamo Poeta, cujus verba cum aliis refert Eugubinus, lib. 9, cap. 11. Ac tandem Chrysostomus, orat. 2, ad Colos., ait non solum Judæos, sed etiam Græcos admisisse judicium saltem in anima. Idemque generatim de Græcis Philosophis refert Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 44, ad finem.

30. *Oppositiones contra adductam rationem. — Solutiones. — Ad primum.* — Nihilominus Scotus in 4, distinct. 43, quæst. 2, non putat hanc rationem esse efficacem : tum quia ipsa virtus suum affert præmium : nam et pacem animi, et voluptatem maximam et purissimam comitem habet. Sicut e contrario, *inordinatus animæ ipse sibi est pœna,* ut dixit D. Augustinus, lib. 1 Confess., cap. 12. Unde Paulus ad Roman. 1, ait : Gentiles, *mercedem, quam oportuit operis sui in seipsis recepisse,* dum Deo permittente *in reprobum sensum, et in passiones ignominiæ dati sunt.* Tum etiam, quia fundamentum illius rationis de divina providentia quoad judicium, ac præmium et pœnam futuræ vitæ, non est evidens, ideoque ex illo nihil certum inferri potest. Has autem objectiones merito reputat et quasi contemnit Cano, lib. 12 de locis, cap. ult., versus finem. Ad primum ergo dicimus delectationem virtutis non esse propriam remunerationem ejus, sed proprietatem connaturalem. Adde licet secundum rationem delectet, nihilominus esse difficilem et laboriosam e contrario vitium magis delectare, quam affligat, et ideo tribulationi virtutis æternum pondus gloriæ repromittitur, 2, Corinth. 4, et deliciis peccatorum condigna tormenta servantur, Apoc. 18. Quod genus providentiæ generatim loquendo de præmio et pœna in omni bene instituta republica necessarium est. Ut boni spe præmii ad virtutem alliciantur, arceantur mali timore pœnæ. Multoque magis necessarium est secundum divinæ justitiæ rationem in hac universali republica generis humani, quæ sub uno Principe Deo gubernatur.

31. *Ad secundum. — Instantia diluitur.* — Unde ad alteram partem respondetur, quamvis in particulari sciri non possit naturali ratione, qualia futura sint præmium, vel pœna vitæ futuræ : nihilominus quod futura sint adeo mentibus hominum persuasum fuisse, ut nulla fuerit tam barbara natio, quæ id ignoraverit. Et licet fortasse per aliquam traditionem inceperit, adeo fuit naturali rationi consentanea, ut statim fere omnium animis insederit tanquam per se credibile et moraliter evidens. Quia sine hoc providentiæ genere, nec timeretur Deus ab hominibus, nec amaretur, aut coleretur, atque ita institutio et gubernatio universi divinæ sapientiæ, ac bonitati esset contraria. Fateor igitur illa ratione non majori certitudine demonstrari animam esse immortalem, quam Deum habere justam et sapientem rerum humanarum providentiam, hanc autem ad moralem demonstrationem sufficere judico. Sed instabit aliquis : quia saltem non demonstrat illa ratio animam fore æternam, quia non potest ratione sola ostendi, pœnam aut præmium futurum esse æternum. Respondeo negando sequelam et ad probationem quidquid sit de antecedente, de quo alias, negatur item consequentia ; quia sive retributio vitæ futuræ æterna sit, sive temporalis, ex illa convincitur animam non amittere suum esse statim ac separatur a corpore, ac proinde per se, et sine corpore subsistere. Hinc autem evidenter concluditur illam esse postea incorruptibilem natura sua, ac subinde perpetuam. Tum propter priores rationes speculativas, quibus probatum est, rem immaterialem simplicem, ac subsistentem corrumpi non posse : tum etiam, quia si anima separata conservatur in esse, id non est per miraculum, ut supra dictum est : est ergo naturale, ac proinde perpetuum.

32. *Confirmatur primo.* — Potestque hæc ratio confirmari, quia rationalis anima per liberam voluntatem est capax honestatis et malitiæ moralis, et secundum rectam distinctionem rationis, ejusque inclinationem ad honestatem fertur et obligatur : ratione autem corporis ad sensibiles delectationes etiam honestati contrarias vehementer ducitur : ergo valde consentaneum est tali naturæ, ut in seipsa habeat motivum et fundamentum, quo ad superandam corporis delectationem excita-

ri, ac confortari possit. Quia hoc fuit ad bonam constitutionem talis naturæ necessarium, et natura in necessariis non deficit : at vero fundamentum maxime necessarium ad sequendam virtutem est immortalitas animæ, ejusque persuasio. Nam sicut Paulus 1, Corinth. 15, dixit : *Si in hac vita tantum operantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus* : ita diceret unusquisque, si anima tantum vivit, dum existit in corpore, non est, quod pro virtute, sed pro corporalis vitæ commoditate laboremus. Sicut de hominibus sic errantibus dicitur Sap. 2 : *Dixerunt cogitantes apud se non recte, exiguum, et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et non est refrigerium in fine hominis, et non est, qui agnitus sit reversus ab inferis, quia ex nihilo facti sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus*, etc. Unde inferius postea, *Venite ergo, et fruamur bonis, quæ sunt, et utamur creatura tanquam in juventute celeriter*, etc. Unde non sine causa dixit Augustinus, lib. 6 Confess., cap. ult. : *Disputabam cum Alipio et Nebridio de finibus bonorum et malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animæ vitam, et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit.* Quæ ratio non solum suadet animam esse natura sua immortalem, sed etiam hoc posse naturaliter cognosci, quia ad bene instituendam moralem vitam honestam necessarium est.

33. *Altera confirmatio.* — Augetur præterea hujus rationis vis, quia secundum rectam rationem naturalem animus debet corpori dominari, eique imperare, quod honestum est etiam contra propriam voluptatem, vel etiamsi cum labore et dolore corporis exequendum sit : ergo magnum signum est, esse altioris ordinis, et aliquid independens a corpore. Quam rationem indicavit Aristoteles, lib. 1 Politicor., cap. 3, et Alcinous ex Platone. Urgebit autem magis, si addamus non solum animam corpori resistere, ejusque commoda propter virtutem negligere, sed etiam corpus ipsum ejusque vitam fortiter contemnere, quando secundum rectam rationem necessarium, vel conveniens judicatur, ut multi etiam Gentiles laudabiliter egerunt. At vero difficillimum est, vel etiam impossibile videri potest, eamdem animam judicare sustinendam esse mortem pro virtute, si per mortem ipsamet anima se interituram, et in nihilum transituram esse, sibi persuadeat : ergo qui judicat moriendum esse potius, quam turpe aliquid faciendum, profecto virtute judicat per mortem corporis non interire animam, sed permanere. Et huc accedit, quod Plato etiam animadvertit, cum anima rebus corporeis occupatur, perturbari, distrahi et obscurari : cum vero a rebus corporeis abstrahitur, quiescere, illustrari et altiori modo gaudere. Ergo signum est illam esse supra corpus, et per separationem ab illo non destrui, sed quodammodo meliorari, ut liberius suas potissimas operationes exercere possit.

34. *Secunda principalis ratio moralis ex fine hominis.* — Præterea ex fine, ac beatitudine hominis gravissima ratio sumitur. Est enim homo natura sua capax alicujus ultimi finis, quem non nisi per animam, ejusque operationes assequitur, sed non consequitur illum perfecte in hac vita : ergo necesse est, ut post mortem anima vivat, et ad illum finem pervenire valeat. Major, ut certa et evidens supponitur ex his quæ in prima secundæ in principio de beatitudine tractantur : fuitque fere omnium Philosophorum communis consensus, et quasi principium per se notum. Minor etiam vel ipsa experientia nota est : tum quia hæc vita plena est miseriis et doloribus : tum quia consecuto ultimo fine satiatur animus, ac quiescit : in hac autem vita nulla est animorum satietas, sed perpetua sollicitudo et instabilitas : ergo etiam secundum rationem naturalem expectandus est alius status animæ ab his miseriis separatæ, in quo aliquod genus naturalis felicitatis obtinere possit. Et confirmari potest hæc ratio, quia homo secundum animam intellectualem, seu quatenus talis est Angelis assimilatur, licet secundum corpus, et sensus cum brutis et inferioribus rebus convenientiam habeat. Est enim quasi medium quoddam ex superiori et inferiori natura compositum : ergo homo ratione intellectualis animæ habet eumdem operandi modum, in quo inferiora superat, nimirum quatenus summum bonum contemplari, et amare potest : ergo convenit etiam cum Angelis in fine ultimo, et modo consequendi illum, saltem in anima, et per intellectualem operationem a corpore separatam, quandoquidem illi conjuncta illum assequi non potest, quia *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*, Sapient. 9.

35. *Tertia ratio D. Thomæ sumpta ex appetitu immortalitatis.* — Ultimo argumentatur D. Thomas, d. 1 p., q. 75, art 6, et in 2, distinct. 19, quæst. 1, ab appetitu immortalita-

tis, non solum innato, sed etiam elicito, quem solus homo inter animantia habet valde naturalem, et (ut sic dicam) quasi formalem : quia per intellectum apprehendit ipsum esse, non tantum hic et nunc, quomodo res quælibet naturaliter esse desiderat, sed etiam apprehendendo ipsum esse simpliciter, et perpetuitatem essendi, ut speciale bonum proprium; adde etiam, ut ad suam beatitudinem necessarium : ergo tale desiderium indicat immortalitatem esse proprietatem connaturalem animæ, circa quam homo tale desiderium elicit : quia naturale desiderium non potest esse inane. Hanc vero rationem despicit Scotus, supra, dict. quæstion. 2, cui respondet Capreolus, eadem distinct. 43, quæst. 2, conclus. 1, et ad argumen. cont. illam. Sed non oportet in hoc immorari : tum quia Scoti argumenta ex modo, quo rationem proposuimus, et naturalem illum appetitum declaravimus, facile solvi possunt : tum etiam quia ratio hæc per se sumpta, non tamen est rigorosa demonstratio. Imo nec singulæ rationes propositæ, ut per se sufficientes ad demonstrandum afferuntur, præter illam speculativam, quæ a propria operatione animæ sumitur, eamque immaterialem, et consequenter etiam immortalem esse demonstrant : et alteram moralem ex retributione bonorum et malorum desumptam. Aliæ vero licet non singulæ cogant, simul collectæ multum persuadent, et priores demonstrationes juvant : quia illæ etiamsi non ita metaphysice, vel mathematice convincunt intellectum, quin protervus tergiversari possit : sunt tamen physicæ demonstrationes, quæ mentem bene institutam efficaciter persuadere possunt, ac debent. Et hoc modo dicimus veritatem hanc esse demonstrabilem.

36. *Ad primum in num.* 8.—Argumenta vero contra illam objecta in principio facile dissolvuntur. Nam in loco Eccles. 3, solum fit comparatio inter hominem et bruta animalia quoad conditiones, quæ corporis mortalitatem consequuntur. Nam, ut ibi notat Hieronymus, dixerat Ecclesiastes, cap. 2, sapientis et stulti unum esse interitum : et licet statim addiderit, non similiter illis in futurum evenire, quia longe diversa est utriusque memoria, et unus pergit ad refrigerium, alter ad pœnam : nihilominus addit in cap. 3, non solum hominis stulti et sapientis sed etiam hominis et jumentorum æquam esse conditionem, utique (ut exponit Hieronymus) secundum corporis qualitatem. Unde addit Sapiens, *Sicut moritur homo, ita et illa moriuntur.* In hoc ergo tantum ponit similitudinem, *Quia sicut mors hujus, ita mors illius.* Unde subjungit : *Sicut moritur homo, ita et illa moriuntur, similiter spirant omnia.* Quod Septuaginta verterunt, *spiritus unus omnibus*, ubi spiritus non de anima, sed de respiratione et aere, quo alimur, exponendus. Unde quod addit: *De terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur,* de corporibus necessario intelligitur : quia homo non nisi quoad corpus de terra factus est, et ideo ratione illius dictum est ei post peccatum : *De terra es, et in terram ibis*, Gen. 3. Ut autem differentiam inter animas ostendat, adjungit Sapiens Eccles., c. 3: *Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendant sursum, et si spiritus jumentorum descendant seorsum?* In qua interrogatione non dubitationem, sed rei magnitudinem et difficultatem ostendit. Nam eamdem veritatem idem inferius, in capit. 12, satis constanter affirmat : ut etiam exponit Hieronymus, quem imitatus est Hugo Etherianus, lib. de Reg. Animar., capit. 4, et Salonius Viennensis, in eumdem locum : et ibidem Olympiodorus, qui aliam interpretationem adhibet, nomine jumentorum homines secundum sensum viventes intelligens, sed illa mistica est.

37. *Ad secundum ex Concilio ib.* — Ad verba Sophronii relata in sexta Synodo supra, in libro 1 de Angelis, cap. 8 et 9, responsum est animam esse immortalem beneficio Dei creantis, et conservantis illam, quod beneficium lato modo gratia interdum vocatur, ut in Prolegomenis de Gratia latius explicamus. Huic etiam gratiæ juxta præsentis materiæ capacitatem opponitur immortalitas, seu perpetuitas, quæ nullam dependentiam ab alterius voluntate libera, ejusque influxu habeat. Et sic dicitur solus Deus immortalis 1, Tim. 6. Nihilominus tamen anima licet a DEO conservante pendeat natura sua, merito etiam natura sua immortalis dicitur, tum quia per mortem, vel propriam corruptionem desinere non potest : tum etiam, quia ex nulla potentia intrinseca ad ullum desinendi modum per extrinsecam Dei potentiam annihilari possit, ut in citato loco fusius explicavi.

38. *Ad tertium ex ratione in eod. num.* 8. — Ad rationem negatur assumptum, nimirum nullum nos habere certum signum immortalitatis nostræ : quin potius affirmamus multa, et certa indicia ejusmodi immortalitatis nobis suppetere, tum in operationibus intellectus speculativi, quæ immaterialitatem animæ evi-

denter indicant, et consequenter etiam immortalitatem : tum in actibus intellectus practici, præsertim in remorsu conscientiæ, et in dictamine operandi honeste contra rebellionem corporis, et castigando illud et morti exponendo, si opus sit : tum etiam in affectibus voluntatis, quæ non quiescit nisi in Deo, et pœnam alterius vitæ naturaliter timet, et felicitatem appetit, quam in hac vita non invenit : sicut in aliis rebus similibus, quas satis expendimus. E contrario nullum est in nobis signum mortalitatis ipsius animæ. Nam quod habeat comitantem phantasiam dum intelligit solum indicat illam esse veram formam corporis, et in ea sic radicatam utramque potentiam. Nec ex eo quod sit forma corporis, inferri potest eam esse corpoream, aut mortalem, quia non repugnat spiritualem substantiam corpori, ut veram formam uniri, ut in sequentibus capitibus exponemus.

CAPUT XI.

QUID ARISTOTELES DE ANIMÆ HUMANÆ IMMATERIALITATE ET IMMORTALITATE SENSERIT.

1. *Qui putaverint errasse Aristotelem in hac quæstione.* — Quamvis ad prædictarum veritatum certitudinem non multum referat, quid de illis Aristoteles senserit, indagare, ut alias Durandus dixit : nihilominus propter ejus auctoritatem, et quia præcipuæ rationes adductæ in ejus doctrina fundantur, hacque occasione magis explicabuntur : ideo quæstionem hanc non duxi prætermittendam. In ea igitur multi ex antiquis Philosophis et Patribus, ac Theologis Aristotelem circa animæ immortalitatem errasse crediderunt. Ita de illo sensit Plutarchus, lib. 5, de Placit., cap. 1, et Alexander Aphrodinus, lib. 3, de Anima, illi in eodem errore consentiens. Refert etiam Eusebius, lib. 15, de Præparat. Evang., cap. 8, 9, 10 et 11, Atticum Plotinum et Porphyrium dicentes, Aristotelis errorem hunc in Platonis invidiam docuisse, vel saltem veritatem contrariam obscurasse, et in dubium revocasse. Justinus etiam in orat. ad Gentes, prope initium, Aristoteli absolute tribuit, quod animam, mortalem esse docuerit. Idem Theodoretus, lib. 5, curat. Græcan. et Gregorius Nyssenus, lib. 2, de Philo., c. 4 et 6, prout illum refert D. Thomas infra citandus, vel potius Nemesius, lib. de Natur. hominis, cap. 2, Nazianzenus, disp. contra Eunomium, Origenes, lib. 6, inscripto Philosophomeno, Nyssenus, lib. de Anim. Idem Æneas Gazæus in dialog. de animæ immortalit., prope initium, habenturque in tom. 8 Bibliothecæ. Ex Scholasticis idem credit Cajetanus, lib. 3, de Anima, et Pomponatus, lib. de Immortalit. animæ. Scotus vero in 4, dist. 43, q. 2, saltem putat Aristotelem fuisse ancipitem, et ex instituto sententiam suam occultasse. Idem Hervæus, quodl. 1, q. 11, et in 2, dist. 1, q. 1, Niphus de immortalit. animæ.

2. *Primum fundamentum ex variis locis ipsius Aristotelis.* — Fundamenta hujus sententiæ ex variis locis, et dictis Aristotelis, illa inter se conferendo, seu conjungendo desumuntur. Primum sumitur ex 1 et 3, de anima, et isto modo conficitur. Si intelligere est opus phantasiæ, vel non est sine phantasia, anima non est separabilis a corpore, sed intelligere, vel est opus phantasiæ, vel non est sine phantasiæ operatione : ergo anima non est separabilis a corpore, et consequenter est mortalis. Supponimus enim apud Aristotelem idem esse animam esse immortalem, quod esse separabilem a corpore, id est, esse natura sua aptam ad existendum post separationem a corpore, quod est verissimum, ut supra ostendi, quia si separata manet, amplius corrumpi non potest : ut demonstravimus. Unde e contrario idem etiam sunt esse inseparabilem a corpore, et esse mortalem animam, quia si est inseparabilis a corpore, pendet a materia in suo esse, et consequenter per separationem desinit esse : ergo est mortalis : quia per illam separationem fit mors hominis, per quam anima commoritur (ut sic dicam) si esse desinit : illa ergo duo idem sunt, et illa est phrasis, seu modus loquendi Aristotelis, ut ex omnibus locis allegandis constabit. Consequentia ergo principalis argumenti per se nota est, et formalis : utraque autem præmissa ex ejusdem Aristotelis doctrina sumpta est.

3. *Progreditur idem fundamentum.—Prima conditionalis propositio ex Aristotele. — Secunda conditionalis. — Tertia conditionalis.* — Nam in primo de Anima, text. 12, necessarium esse dicit, inquirere, an operationes, vel affectus animæ omnes sint communes, vel sit aliqua operatio animæ propria : vocat autem communem, quæ fit cum corpore : propriam vero, quæ est solius animæ : tractat enim de operationibus vitalibus, quarum principium omnino necessarium, et principale est anima, ideoque nulla talis operatio esse potest propria solius corporis, quia sine influxu animæ fieri non potest : ac propterea : *Si corpus*

etiam illi cooperatur, dicitur operatio communis : si autem non pendet a corpore, dicitur operatio animæ propria. Merito ergo ait Aristoteles necessarium esse inquirere, an sit aliqua operatio propria animæ, utique ad investigandum, an sit aliqua anima incorporea, separabilis et immortalis, quia ex operatione colligi debet, qualis sit anima, quia non suppetit nobis aliud medium magis proprium ad naturam formæ investigandam, ut in duobus capitibus præcedentibus ostendimus. Et ita hoc etiam principium supponit Aristoteles, in loco citato, et lib. 2, de Generat. animal., cap. 3, et aliis locis infra referendis. Addit autem in loco allegato inter animæ opera *ipsum intelligere videri posse opus maxime proprium ejus.* Et tunc adjungit alteram conditionalem propositionem quam in majori propositione, n. 2, posuimus. *Si intelligere phantasia quædam est aut sine phantasia non est, non continget sine corpore esse :* ac proinde nec anima esse poterit sine corpore : quia ex dependentia operationis (ut dixi) dependentiam formæ colligimus : tum quia inter se proportionem servant, tum etiam quia forma non est sine operatione. Unde statim in textu 13, addit philosophus tertiam conditionalem, quod *si nulla sit operatio animæ propria, nec ipsa anima separabilis sit.* Major ergo propositio Aristotelica est. Minor autem ab eodem sumitur lib. 3, de Anima, text. 30, ubi expresse dicit animam nunquam sine phantasmate intelligere : cum ergo ad veritatem disjunctivæ una pars sufficiat, vera erit illa propositio disjunctiva, *intelligere, vel est phantasia, vel non est sine phantasia :* ergo juxta priorem conditionalem, intelligere non est operatio propria animæ : ergo anima nullam habet operationem propriam, et si qua est propria, maxime est intelligere : ergo anima est mortalis, juxta Aristotelis principia.

4. *Secundum fundamentum ex locis aliis.*— Secundo argumentor ex eodem philosopho, libro 3, de Anima, cap. 5, ubi distinguens intellectum in agentem et passivum, ait intellectum passivum esse corruptibilem : est autem intellectus passivus, seu passibilis potentia intellectiva, per quam anima rationalis intelligit : si autem hic intellectus corruptibilis est, profecto etiam anima, quia vel in re sunt idem, vel sunt ejusdem ordinis, et quia sine intellectu anima esse non potest. Unde licet de intellectu agente dicat Aristoteles ibidem esse impatibilem et æternum, videtur profecto ibi sentire non esse animæ potentiam, sed aliquam substantiam separatam, seu intelligentiam aliquam. Adde quod lib. 1, de Anima, text. 65, numerans actiones animæ, per quas movetur ipsa, et movet cor, vel aliam partem corporis, ut sunt *irasci, timere,* etc., inter eas ponit, *ratiocinari,* licet addat, *ratiocinari autem, aut hujusmodi est, aut aliud quidpiam.* Statim vero subjungit, sicut non dicitur proprie animam texere, vel ædificare, ita nec irasci, discere, vel ratiocinari, sed hominem per animam : ergo sentit illas actiones æque communes esse corpori. Tertio est locus obscurus ibi lib. 2, de Generat., cap. 3, ubi ait, non solum vegetativam, et sensitivam animam in potentia materiæ contineri, sed etiam rationalem. Unde sentit de potentia materiæ educi, et consequenter ab ea pendere et materialem, ac mortalem esse. Quarto in lib. 1, Ethicorum, c. 16, Solonis sententiam reprobat, dicentis hominem non posse in hac vita esse felicem, sed post mortem. Improbat autem hac ratione. Felicitas in operatione posita est : at post mortem nulla est operatio : ergo nec felicitas. Videtur ergo Aristoteles in illa propositione subsumpta sentire post hanc vitam nullam felicitatem superesse : ergo negat manere animam post mortem, quia si maneret, et operationis et felicitatis capax esset. Et lib. 3, Ethic., c. 6, dici post mortem nihil boni, vel mali superesse. Et 12, Metaphysicæ, c. 7, text. 39, indicat felicitatem hominis tantum esse in hac vita, et brevi tempore durare. Denique eod. 12, Metaphysicæ, c. 3, quæstionem hanc attingens indecisam eam relinquit, et lib. 1, de Anima, text. 63, et sequentibus anceps est, et sub dubio loquitur.

5. *Tertium fundamentum ex variis conjecturis.*— Ultimo addi possunt conjecturæ : una est, quia si Aristoteles cognovisset animam esse immortalem et immaterialem, credidisset utique non educi de potentia materiæ, et consequenter fieri ex nihilo per creationem : at ipse utique negat ex nihilo aliquid fieri, seu creari : ergo. Secundo, quia si animæ post mortem permanerent, nunc essent animæ infinitæ, quod est impossibile, juxta doctrinam ejusdem Aristotelis, tertio Physicorum. Sequela patet ex alio ejus principio, quod mundus, et homines ab æterno fuerunt : quia hoc posito necesse est, ut homines infiniti præcesserint, ac subinde, ut tot animæ simul nunc sint : cum Aristoteles ipse transanimationem seu transmigrationem animarum in diversa corpora non admittat. Responderi ad utrumque potest, Aristotelem cognovisse creationem æter-

nam per simplicem emanationem a prima causa. Et ita credere etiam potuisse omnes animas aliquando futuras ab æterno fuisse creatas, et postea suis temporibus corporibus infundi. Sed hoc imprimis non solvit nodum, imo illum magis implicat : nam multo magis necessarium fuisset animas illas in numero infinito simul esse creatas, ut ad hominum generationes finitas, non solum a parte ante, seu quæ jam præcesserunt, sed etiam a parte post, ad illas, quæ juxta ejusdem philosophi mentem in æternum succedent, sufficere possent, quandoquidem, quæ semel a corporibus separantur, generationibus aliorum hominum non inserviunt, ex ejusdem Aristotelis sententia. Deinde assertum illud de animarum existentia ante corpora repugnat eidem Aristoteli, libr. 12, Metaphysicæ, cap. 3, text. 16, dicenti causam efficientem præcedere suum effectum, formam autem ex illo incipere, quod ibidem de anima intellectiva in specie affirmat, ut D. Thomas ibi notat. Ex quo ultima conjectura confici potest : quia, teste eodem Aristotele, quidquid habet existendi initium, habet etiam finem, ut ipse probare conatur libro primo de Cœlo, c. 12. Sed anima rationalis habet initium existendi (ut ipse affirmat loco citato), ergo habet etiam finem.

6. *Communis sententia tenens non errasse in hoc Aristotelem.*—Nihilominus communis sententia est, Aristotelem animæ immortalitatem cognovisse, et in suis libris satis aperte hoc docuisse. Hæc fuit sententia omnium antiquorum Aristotelis interpretum, ac Peripateticorum (uno Alexandro excepto) nimirum Theophrasti, Themistii, Philoponi et Simplicii, Commentatoris, et aliorum super lib. de Anima Aristotelis, præsertim in procemio, circa text. 12 et 13, et libro 3, textu 30, aliis locis sparsim, et plures refert Eugubinus, l. 9, cap. 19 et seq. Idem docuerunt nostri scholastici, præsertim D. Thomas in eisdem locis de Anima, præsertim lib. 1, lect. 2, et l. 3, lect. 17, et l. 12, Metaphysicæ, lect. 3, circa text. 16 et 8 Physicorum, lect. 12, et quodlib. 10, a. 6, et l. 2, contr. Gent., cap. 78 et 79, ubi Ferrariensis, Durandus, in 2, d. 18, quæst. 3, Ægidius, dict. l. 3, de Anima, cap. 4, Albertus, tract. 2, de Anima, c. 20, et tract. 3, c. 13.

7. *Primum fundamentum solidius pro hac parte ex aliis locis Aristotelis.*— Fundatur primo hæc sententia in contrario discursu, facto in fundamento primo præcedentis sententiæ. Nam Aristoteles in 1, de Anima, text. 13, in hoc fundamentum jacit : *Si anima habet operationem, vel affectum proprium*, id est, quem per seipsam sine corpore habeat, *fieri poterit, ut ipsa separetur*. Quod principium communiter receptum est, ejusque rationem supra attigimus, et paulo post illud magis explicabimus, et probabimus a n. 10, sub illo autem ex ejusdem Aristotelis doctrina sumimus animam hominis in corpore aliquam operationem propriam habere. Ergo recte concluditur animam ex Aristotelis sententia esse separabilem a corpore, et immortalem, quia utraque præmissa est Aristotelis, et in virtute assertionem continet. Unde non potuit tantus philosophus consecutionem ignorare. Superest probanda minor, de qua Aristoteles, l. 1, de Anima, in eodem textu 12 : *Maxime vero proprium videtur intelligere.* Quia vero ibi non tam asserendo, quam dubitando loqui videtur, ideo lib. 3, text. 4 et sequentibus, probat ex professo intellectum esse potentiam impermixtam utique materiæ, id est, esse incorpoream. Et textu 6, inde infert intellectum non esse potentiam organicam, et species intelligibiles non recipi in conjuncto, sed in ipsa anima, quæ propter hanc causam locus specierum dicitur. Utiturque illa ratione, quod potentia intelligens omnia corpora debet esse denudata a natura corporea, ac subinde immaterialis et incorporea. Unde clare sequitur esse immortalem, quam rationem supra expendimus, et text. 7, addit aliam, qua directe probat intellectum non esse potentiam organicam, et intelligere non fieri per organum corporis. Nam potentia organica ratione organi læditur, et impeditur a vehementi objecto, ut in sensibus patet : intellectio autem non impeditur, nec intellectus læditur ab excellenti intelligibili, sed in eo magis perficitur. Nam quia excellentiora intelligibilia contemplari novit : inde ad inferiora intelligenda habilior redditur. Unde concludit intellectum esse separabilem, non autem sensum : et ideo in lib. 1, text. 92, dixit non posse partem corporis assignari, in qua sit intellectus tanquam in organo, vel per quam ipsum intelligere eliciatur.

8. *Accedunt loca alia.* — Præter hæc inveniuntur in eisdem libris de anima plura loca, in quibus Aristoteles intellectum, *quo anima intelligit, aut existimat, vel opinatur* (ut ipsemet exposuit text. 5, lib. 3,) vocat impermixtum, separabilem, vel separatum, perpetuum, seu æternum, *et advenire, et passione vacare, et quid divinum esse.* Unde in lib. 1, de Anima, textu 65 et 66, de intellectu ait, *videri esse substantiam, nec interire.* Et utitur alia ratione

ex eo sumpta, quod per senium corporis non labefactatur intellectus, ut late ibi exponit Themistius et Philoponus, et novissime Hieronymus Dandinus, et in text. 28, intellectum vocat, *nobilissimum et divinum*. In lib. autem 2, textu 11, ait, nihil vetare aliquam partem animæ separabilem esse, eo quod nullius corporis sit actus. Clarius in textu 21 : *De intellectu,* dicit, *et contemplativa potentia, nondum quidquam est, sed videtur animæ genus diversum esse, idque solum posse separari, quemadmodum æternum a corruptibili, cæteras vero partes, id est, species animæ non esse separabiles.* Quod testimonium esset irrefragabile, si majori cum asseveratione philosophus loqueretur, nihilominus tamen satis mentem suam indicat, quamvis verbo, *videtur,* utatur : quia rem non ex professo tractabat, et lib. 3, de Anima, c. 4, intellectum ponit inter res separatas a materia, et passionis expertes, et cap. 5, de intellectu agente clare dicit esse separabilem, non mixtum passioneque vacantem. Sunt vero, qui de intelligentia separata, vel de Deo ipso locum illum interpretentur. At satis clare ibidem docet Aristoteles intellectum illum esse potentiam, et quasi habitum, vel lumen animæ, de quo, in lib. 4, dicturi sumus. Addi vero potest, quod ait lib. 1, de Part., cap. 1, intellectum, quo, anima intelligit esse immaterialem, seu a materia in suo esse abstractum. Præterea lib. 12 Metaphysicæ, c. 3, text. 17, cum dixisset formam non esse ante compositum. *Si autem aliquid posterius permanet, considerandum est, in quibusdam enim nihil prohibet,* utique in hominibus, ut declarat, dicens: *Veluti si anima tale sit, non omnes, sed intellectus, omnem namque fortassis impossibile est.*

9. *Item alia. — D. Thomæ lectio prima in fine.* — Unde in lib. 2, de Generat. Animal., cap. 3, cum dixisset animas cæterorum animantium non posse extrinsecus advenire, nec sine corpore existere, quia omnis eorum operatio corporalis est, adjungit. *Restat igitur, ut sola mens extrinsecus accedat, eaque sola divina sit, nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis.* Quem locum in hac materia solemnem et clarissimum aliqui detorquent, per mentem non rationalem animam, sed Deum, vel aliam intelligentiam exponentes, frigide tamen, et contra tenorem contextus, et contra illam doctrinam, quam inter hominem et alia animalia Aristoteles constituit. Ponderat item Philoponus addere ibi philosophum illud ipsum, quod de mente dixerat : *Non satis adhuc constare,* quod de divina mente nunquam philosophus dixit. Quæ quidem animadversio, sicut est optima ad illam violentam expositionem refellendam : ita enervat vim testimonii, et aliquam inconstantiam, et dubitationem scribentis ostendit. In eodem tamen lib., text. 45, aperte dicit rationalem animam, non esse corpoream. Et 2, de Part. Animal., c. 10, dicit inter animantia solum hominem divinitatis esse participem. Quod latius declarat lib. 10 Ethicor., cap. 8. Nam cum dixisset, felicitatem consistere in vacatione vitæ contemplativæ, addit: *Talem vitam superare hominis naturam,* utique quatenus corpore et animo constat, nam ut talis est magis in actione versatur. Unde addit : *Non enim hoc ipso, quo homo est, ita vivet, sed quo est quid in ipso divinum,* scilicet, anima rationalis, quæ Deo, et intelligentiis in hoc similis est, quod per mentis contemplationem supra corpus elevatur. Et ideo adjungit : *Quantum igitur hoc,* id est, intellectivum, *ab ipso composito differt, tantum et hujus operatio distat ab ea, quæ ab alia virtute proficiscitur : quod si mens divinum ad ipsum hominem est, et vita quæ ab ea manat divina est respectu ipsius vitæ humanæ.* Et inde subinfert, *non oportere homines tantum mortalia cogitare, sed quod fieri potest, immortales nos ipsos facere,* etc. In quibus omnibus non loquitur de beatitudine vitæ futuræ, sed tantum præsentis. Nihilominus tamen fundamenta ponit, quibus immortalitas animæ naturaliter innotescit, quia per illam divinitatis participationem, quam per mentis elevationem, et contemplationem in nobis experimur, intelligimus habere nos aliquod principium operandi simile Deo et intelligentiis, et consequenter a corpore separabile et æternum ; et libr. 9 Ethic., cap. 8, in fin., ponit aliud immortalitatis signum, quod nos supra expendimus, scilicet, quia vir probus corporis bona, et ipsam etiam corporalem vitam propter honestatem contemnit. Non videtur ergo verisimile illum, qui de honestate et felicitate humana tam præclare sensit, animæ immortalitatem ignorasse.

10. *Secundum fundamentum sumptum ex responsione ad priora loca. — In secunda propositione conditionali posita in n. 3, sermo est de anima in corpore. — Dupliciter intelligi potest operationem aliquam esse animæ propriam.* — Est ergo hæc posterior sententia valde credibilis : suadebitur autem amplius respondendo prioribus argumentis, vel certe hæc posteriora cum illis conferendo. Principalis

autem difficultas in primo fundamento utriusque sententiæ posita est. Ad quam radicaliter expediendam, exponere oportet tres priores conditionales, quas Aristoteles, in d. lib. 1, de Anima, cap. 1, textu 12 et 13, posuit tanquam fundamenta ad animæ rationalis immortalitatem indagandam necessaria. Et claritatis gratia incipiemus a secunda, quæ est hæc : *Si anima humana aliquam habet operationem propriam, fieri poterit ut ipsa separetur.* Circa quam imprimis supponendum est, sermonem esse de anima corpori conjuncta, quod est per se evidens (quidquid Cajetanus ibi tergiversetur, ut mox dicam) quia medium demonstrationis, quo a posteriori probamus immaterialitatem, separabilitatem et immortalitatem animæ, est operatio, quam habet dum est in corpore : tum quia illa exprimitur, et non quam habet separata : tum quia alias ad probandum animam esse separabilem supponeremus ipsam separatam operari, et a fortiori esse, qui esset egregius argumentandi modus : ergo sub illa conditionali, oportet subsumere animam conjunctam habere operationem propriam, id est, non communem corpori, ut supra declaravi. Sed nondum satis declaratum est, quanta et qualis hæc proprietas operationis esse debeat. Distinguunt enim ibi Philoponus, Averroes, et præcipue divus Thomas in citatis locis, duos modos, quibus operatio animæ conjunctæ corpori est illi communis, scilicet, vel tanquam instrumento, seu organo, per quod fit, et in quo subjectatur, vel tanquam ab objecto quasi excitanti, vel danti occasionem operandi. Quam distinctionem Cajetanus etiam, et omnes moderni admittunt, estque per se satis clara, sed in applicatione, et usu ejus potest esse defectus.

11. *Quo ex dictis modis putent aliqui accepisse Aristotelem operationem propriam in sua illa conditionali.* — Dicunt ergo Aristotelem, in dicta propositione, per operationem propriam animæ illam intelligere, quæ neutro ex dictis modis corpori communis est. Ita sensit Albertus, quem sequitur Cajetanus, et probat ex prima hypothetica propositione tradita ab Aristotele, scilicet : *Si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non est separabile.* Nam ex hac colligitur intelligere non esse propriam animæ operationem, ex qua possit separabilitas animæ colligi : quia licet non sit phantasia, non est sine phantasia, ut in tertio libro idem philosophus dixit. Ex qua ratione et explicatione existimat Cajetanus primam objectionem convincere, Aristotelem in ea fuisse sententia, quod anima non subsistat a corpore separata. Nam in prima conditionali expresse dixit, quod si intelligere est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabile. Unde nunquam dixit intelligere esse opus proprium animæ, sed maxime proprium videri. Unde virtute sic argumentari videtur, si aliquod est opus animæ proprium, maxime intelligere : sed hoc non est animæ proprium, quia non est sine phantasia : ergo omnis affectus, vel operationes animæ sunt communes corpori, ac proinde non est anima separabilis.

12. *Rectius D. Thomas et alii intellexerunt Aristotelem.* — Nihilominus divus Thomas, et alii expositores communiter intelligunt Aristotelem vocasse operationem propriam animæ, illam, quæ per organum corporeum non elicitur, nec in illo recipitur, etiamsi aliquam aliam operationem corporis concomitantem habeat. Quam sententiam verissimam esse judico, tum in re ipsa, tum ex mente Aristotelis. Probatur prior pars : quia si intelligere est opus proprium animæ formaliter (ut sic dicam) id est, quia ab illa sola elicitur, et in ipsa sola sine corporeo organo recipitur, etiamsi non sit propria causaliter, seu per redundantiam in corpus (ut ita rem aptius explicem) est sufficiens medium ad concludendam animæ separabilitatem et immortalitatem. Ergo illa conditionalis : *Si anima habet propriam operationem, separabilis est,* intellecta de operatione propria tantum formaliter verissima est. Consequentia est clara, et antecedens probatur : quia operatio sic propria non est materialis, nec corporea, quia non fit elicitive, et per se per organum corporeum, nec recipitur in parte organica, seu corporea. Ergo est in se immaterialis qualitas : ergo per se fit a potentia immateriali, in qua etiam recipitur : ergo et ipsa operatio, et potentia est in immateriali subjecto, quod est anima ipsa : ergo multo magis anima ipsa est spiritualis, ac subinde immortalis juxta alios discursus in præcedentibus capitibus factos.

13. Et confirmatur, quia si operatio est ita propria animæ, ut per corpus non fiat, nec in aliqua ejus parte organica recipiatur, necesse est ut in sola anima recipiatur, vel immediate, vel mediante potentia, quæ in ipsa etiam anima immediate fit: ergo talis operatio supponit animam per se, ac de se subsistentem, nam tale est esse, quale est operari : et substari accidenti, supponit subsistere : ergo anima, quæ operationem sic propriam habet, immaterialis est, utpote a materia, vel alio subjecto independens. Dices, non repugnat operationem

esse ab anima, et in anima sine medio instrumento, seu organo corporeo : et nihilominus animam ipsam pendere a materia, et consequenter etiam operationem pendere a materia etiam saltem remote mediante anima : ac proinde non repugnabit esse materialem operationem, et esse a sola et in sola anima. Respondeo id aperte repugnare : quia si anima pendeat a materia in suo esse, non operatur, nisi ut unita materiæ, quia operari supponit esse, et est illi proportionatum : forma autem pendens a materia non est nisi quatenus inest, ut sic dicam, seu non prius est, quam sit unita, et ideo non operatur, nisi ut unita. Ergo operatio talis formæ non est propria ipsius, sed necessario fit per aliquam materialem partem determinatam, et apte dispositam ad talem operationem, et consequenter per corporale organum : quia non potest fieri ab anima, ut unita tali corpori, et singulis partibus ejus, ut est per se notum. Nam ob hanc causam, et non propter aliam, omnes operationes sensuum organicæ sunt, et communes corpori, et non propriæ solius animæ. Unde e contrario si anima habet operationem propriam illo modo, id est, non factam per corporale organum, talis operatio non est ab anima, ut unita materiæ, sed abstracte, et secundum se, ac proinde talis anima est formaliter, ut sic dicam, independens a materia in operando : ergo etiam in essendo. Ergo propositio illa hypothetica, si anima habet operationem propriam, separabilis est, verissima est, intellecta de operatione propria formaliter : sive sit etiam propria, sive causaliter, seu concomitanter, sive non.

14. *Deinde probatur esse de mente Aristotelis.*— Hinc ergo concludimus alteram partem intentam, nimirum in hoc sensu locutum fuisse Aristotelem de propria operatione in dicta conditionali enuntiatione. Primo quidem, quia illi conditionali affirmativæ adjungit Aristoteles aliam negativam : si anima non habet operationem propriam, non est separabilis. Quam quidem non infert ex priori, ut quidam putant : tum quia nullam proponit illationis formam : tum quia esset mala illatio a contradictorio antecedentis ad contradictorium consequentis, ut est notum in dialectica. Non ergo unam infert ex alia, sed utraque per se proponitur. Et nihilominus in utraque sine dubio sumit operationem propriam in eodem sensu, quia non est verisimile in tam brevi contextu commisisse æquivocationem : et quia utramque propositionem præmittit, ut fundamentum ad inquirendum, utrum anima mortalis, vel immortalis sit. At vero in secunda propositione, operatio propria non potest in alio sensu accipi, alias vera non esset, ut videbimus : ergo in priori in eodem sensu etiam accipitur : imo propter eamdem rationem dicendum est in toto illo capite primo, eodem modo loqui philosophum de operatione propria ; quia nulla est ratio fingendi ambiguitatem et varietatem in significatione illius in eodem contextu. At vero in textu tertio statim distinguit operationes animæ, et quasdam dicit esse affectus proprios ipsius animæ, quasdam vero per ipsam animalibus convenire. Quod non potest intelligi, nisi de operatione propria tantum formaliter, alioquin nulla esset propria, quia nulla est, quæ saltem causaliter, seu concomitanter corpori non communicetur, ut etiam de ipso intelligere animæ conjunctæ manifestum est. Item illam vocat operationem communem, quæ per animam animali convenit : ergo e contrario, quæ ipsi animæ inest, propriam vocat, sive ab illa redundet alia in compositum, sive non redundet. Præterea lib. 2, cap. 1, textu 11, dicit, *nihil vetare, ut aliquæ partium animæ sint separabiles, propterea quod nullius corporis sint actus.* Ubi per animæ partes facultates, seu potentias ejus intelligit, et illas dicit esse separabiles, ac subinde proprias animæ, quæ nullius corporis sunt actus, ut est intellectus, de quo lib. 1, text. 92, dixerat : *Qualem partem corporis, aut quomodo intellectus contineat, difficile est fingere.* Ergo eadem ratione, ut operatio sit separabilis, et propria animæ, satis est, quod ipsa non sit actus corporis, sed solius animæ.

15. *Quo sensu verificanda sit tertia conditionalis posita num.* 3. — Unde juxta hanc interpretationem, tertia conditionalis propositio negativa in numero tertio adducta ut vera sit, intelligenda est cum proportione de anima, quæ non habet operationem propriam formaliter, id est, non organicam, nec per aliquam partem corporis factam, aut receptam : sic enim verissimum est, animam, quæ nullam habet operationem sic propriam : vel quod perinde est, animam, quæ omnem suam operationem per corpus exercet, et nullam habet elevationem, corruptibilem et inseparabilem esse. Inter illa vero duo principia est notanda differentia, qua in priori affirmativo, non universaliter, seu distributive, sed indefinite, seu particulariter dicitur : *Si anima habet aliquam operationem propriam est separabilis.* Quia ut anima sit spiritualis, sufficit ut unam, vel aliam spiritualem operationem habere possit :

quia materialis forma nullam spiritualem operationem vitæ elicere potest, et quia una sola operatio propria indicat animam subsistentem, seu per se habentem suum esse. Neque est necessarium ut talis forma nullam operationem habeat communem corpori, seu per corpus, quia eadem forma excellentior potest eminentiori modo continere inferiores, et non solum per seipsam, sed etiam per corpus operari. Item quia eadem anima licet in se spiritualis sit, potest esse vera forma corporis, ideoque non tantum per se, sed etiam per corpus posset operari. Unde potius e contrario dicendum est de ratione talis animæ esse, ut non solum propriam, sed etiam communem operationem habere valeat : alioquin non posset esse forma corporis, sed esset actus pure subsistens, sicut sunt Angeli, qui propterea tantum habent operationes proprias spirituales, non tamen vitales operationes communes corporibus, neque illis indigent, ut in lib. 1, de Angelis visum est.

16. *Progreditur expositio.* — At vero in altera propositione negativa universaliter sumendum est sub conditione animam nullam habere operationem propriam, ut inde inferatur non esse separabilem, quia si unam habeat operationem propriam, illa satis indicat esse separabilem : ergo, ut sit inseparabilis, oportet ut nullam habeat operationem propriam. Quod autem in hoc sensu propositio illa vera sit, quamvis ex priori affirmativa propositione non colligatur, ut dixi, optima nihilominus ratione probari potest, tantum servata proportione : quia ex operatione colligimus naturam formæ : ergo sicut ex operatione spirituali colligitur substantia animæ spiritualis : ita ex carentia omnis spiritualis operationis recte infertur, substantiam ipsam animæ non esse spiritualem, et ex eo, quod forma est quasi immersa materiæ in operando absolute, id est, in omni operatione sua, ita etiam in suo esse est mere immersa, et ab ea pendens : tum etiam quia si forma non habet operationem, nisi communem corpori, separata a corpore otiosa esset, nullamque operationem exercere posset : hoc autem institutioni naturæ repugnat, quia in natura nihil est otiosum et inutile : ideoque si anima non habet operationem, quam sine corpore exercere possit, non est talis naturæ, ut a corpore separata subsistere possit.

17. *Objectio contra primam conditionalem positam num.* 3. — *Responsio Alberti.* — *Impugnatur.* — Superest solvenda objectio ex prima conditionali sumpta, in qua videtur Aristoteles asserere, ut anima sit separabilis, necessarium esse, ut propriam operationem habere possit sine ulla cooperatione corporis, nec formali (ut sic dicam) nec consequente, vel antecedente, vel concomitante : omnem enim hujusmodi communicationem excludere videtur per illam disjunctivam : *Si intelligere sit phantasia, vel non sine phantasia.* Quomodocumque enim necessarium sit intelligentem phantasmata speculari, jam intelligere non est sine phantasia, et consequenter non esse separabile, et ruunt omnia, quæ diximus. Propter hoc Albertus defendens illam primam conditionalem in illo sensu non tantum secundum mentem Aristotelis, sed secundum veritatem, negat aliud dogma, quod intelligere non sit sine phantasia. Sed hoc imprimis alienum est ab Aristotelis doctrina, quam nunc inquirimus. Deinde illud etiam fortasse falsum est, loquendo secundum ordinarium cursum naturæ, vel est tam rarum et incertum, ut inde non solum sumi non possit certum argumentum ad immortalitatem animæ probandam, verum potius objectio contra illam facta magnam vim retineat, ejusque rei naturalem certitudinem multum diminuat. Cajetanus autem in eodem sensu admittens conditionem illam dicit esse veram, quia in statu separationis anima intelligit sine phantasia. Sed, ut dixi, hoc et est alienum a mente Aristotelis, qui clare loquitur de intelligere animæ conjunctæ, et est impertinens ad probandam animæ immortalitatem, quia cum subsumitur animam posse intelligere sine phantasmate, immortalis futura supponitur.

18. *Responsio Philiponi et Averrois.* — *Non placet.* — *Responsio D. Thomæ.* — *Dicta responsio duplici ex capite difficilis.* — Alii ergo respondent, cum Aristoteles ait, *non sine phantasia,* intellexisse non sine illa, ut instrumento intelligendi. Ita exponunt Philoponus et Averroes. Sed et hæc expositio patitur difficultatem, quia in hac significatione disjunctiva est identica, et impertinens, quia si intelligere penderet a phantasia, ut ab organo, seu instrumento, intelligere esset phantasia. Quia ibi *phantasia* non significat potentiam phantasiæ, sed operationem elicitam a phantasia tanquam a facultate, seu instrumento animæ : ergo idem sunt esse phantasiam, et non esse sine phantasia, ut instrumento. Aliter divus Thomas ibi respondet per distinctionem supra insinuatam duobus modis posse intelligi, intelligere non esse sine phantasia, vel tanquam instrumento, vel tanquam objecto, et priorem modum esse falsum, posteriorem autem verum, ex illo

autem non sequi inseparabilitatem principii intelligendi a materia, quia licet phantasma comparetur ad intellectum per modum objecti, nihilominus ipsum intelligere secundum se est propria operatio animæ per seipsam operantis, non per corporeum organum. Ad Aristotelem autem respondere videtur, cum dixit : *Si h c est phantasia, vel non sine phantasia*, in hoc posteriori membro de dependentia a phantasmate, ut objecto esse locutum. Cum tamen infert : *Nec illud esse sine corpore potest* : non affirmando, sed quasi arguendo, et difficultatem proponendo dixisse; nam postea in libro tertio, ita ipse explicavit. Sed hæc etiam responsio difficultate non caret : tum quia tam assertive loquitur Aristoteles in illa conditionali propositione, sicut in reliquis, et ita vel omnes enervantur, ut in nulla earum possit demonstratio fundari, vel omnes tanquam ex propria sententia ab Aristotele traditæ accipiendæ sunt : tum quia etiam intelligendo partem illius disjunctivæ de necessitate phantasmatis per modum objecti, tota disjunctiva vera esse poterit, ut patet in simili. Nam appetitus sensitivus pendet a phantasia tantum, ut a proponente objectum, et nihilominus vere dicemus, si appetitus est phantasia, vel non sine phantasia, non est separabilis.

19. *Notatio auctoris pro veriori responsione.* — Videtur ergo dicendum præter dependentiam alicujus operationis a phantasia, ut ab organo, vel instrumento, seu facultate eliciente operatione duobus aliis modis posse aliquam operationem non esse sine phantasia. Uno modo antecedenter per se, et causaliter : alio modo consequenter, vel concomitanter, et quasi ex accidenti. Priori modo pendent affectiones appetitus sentientis a phantasia : quia licet non sint actus eliciti ab illa, nihilominus sine illius prævia operatione et motione esse non possunt. Et ad eumdem modum dici potest, phantasia non esse sine sensu exteriori, sicut loquitur idem philosophus, lib. 3, de Anima, capite 3, text. 160 et 161. Quia licet actus imaginationis non semper requirat actualem sensationem externam, quæ simul cum ipso sit, nihilominus illam, vel impressionem aliquam ab illa relictam, tanquam a proprio, ac per se motivo prærequirit. Posteriori autem modo dicitur intelligere animæ conjunctæ non esse sine phantasia, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari, non quia ipsum intelligere per se spectatum ab actuali imaginatione per se pendeat, sed solum per quamdam naturalem sympathiam, seu concomitantiam, quæ sequitur ex naturali unione animæ ad corpus, ut in libro quarto, capite septimo, explicabimus.

20. *Respondetur jam ad objectionem positam in num.* 17.—Quando ergo operatio, licet non sit imaginatio, sine illa esse non potest priori modo, id est, ratione alicujus dependentiæ per se ab illa : tunc vera est illa propositio disjunctiva : *Si operatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non est separabilis ;* quia talis dependentia recte indicat illam potentiam esse ejusdem ordinis cum ipsa phantasia, et esse organicam, sicut est illa, et ita contingit in dicto exemplo de appetitu sensitivo, et fortasse idem est de potentia animæ motiva corporis secundum locum. At vero si operatio non possit esse sine phantasia tantum posteriori modo, scilicet, quia illam excitat, et comitantem habet, tunc non sequitur talem operationem esse inseparabilem a materia, sicut est ipsa phantasia, quia potest illa concomitantia esse accidentalis, et non oriri ex intrinseca natura operationis, vel proprii ejus principii, sed aliunde, scilicet ex statu, vel alia conditione simili.

21. *Procedit responsio.* — Sic ergo intelligenda est illa conditionalis, et disjunctiva propositio : *Si intelligere est phantasia,* id est, actus elicitus a phantasia, *vel non est sine phantasia,* id est, si ab illa, seu ejus motione per se pendet tanquam operatio ejusdem ordinis, sicut sensatio interna non est sine externa vel præsente, vel saltem præterita, vel sicut timor, aut gaudium non est sine phantasia : tunc bona esset illatio, *intelligere non esset separabile magis, quam ipsa phantasia :* neque esset propria animæ solius operatio etiam formaliter, quia revera esset a potentia organica, sicut nunc sunt affectiones sentientis appetitus, vel sensatio interna, seu imaginatio. Possetque exemplum adhiberi in cogitativa et phantasia hominis, supponendo esse potentias distinctas. Nam tunc vera esset illa propositio, si cogitatio est phantasia, vel non est sine phantasia, non magis est separabilis, quam ipsa phantasia, quia ita non potest esse sine illa, ut ab ipsa per se pendeat in sua operatione, saltem, ut a causa per se movente, ac subinde ejusdem ordinis : credendum est ergo ita sumpsisse Aristotelem illam disjunctionem, et conditionalem enuntiationem, ne sibi contrarius esse videatur. Sic autem non invenitur in eo repugnantia, quia nunquam in eo sensu dixit alicubi intelligere non esse sine phantasia, sed solum concomitanter, ut suo loco ostendetur. Unde si in tali sensu sumatur illa disjunctio,

falsa erit illa conditionalis propositio. Quia illa concomitantia potest inveniri inter actiones, et potentias diversorum ordinum, potestque provenire ex statu formæ, quæ est utriusque operationis principium, et non ex intrinseca conditione, vel natura operationis, prout de facto contingit in ipso intelligere animæ conjunctæ, ut in citato loco explicabitur. Nec obstat, quod etiam intelligere, non sit sine phantasia antecedenter, quatenus ab ipsa phantasia recipit species, quibus per se, ac necessario indiget, quin potius inde confirmatur et explicatur data distinctio, etiam in doctrina Aristotelis; nam in hoc etiam non pendet intellectus a phantasia tanquam a proprio, et per se movente, sed ab intellectu agente, et phantasma solum prærequiritur, vel ut occasio excitans, vel ut exemplat, vel ad summum, ut instrumentum elevatum per spirituale lumen ejusdem animæ. Unde potius colligitur ipsum intelligere esse proprium solius animæ, etiamsi in corpore non nisi per phantasiam excitetur.

22. *Ad primum fundamentum in n.* 2 *et* 3. — *Ad secundum fundamentum in num.* 4. — *Expeditur primus locus.* — Per hæc ergo ad præcipuam difficultatem contra doctrinam Aristotelis motam satis responsum est. Quia major propositio vel non proponitur secundum verum sensum ab Aristotele intentum, vel minor non recte subsumitur, nec vere Aristoteli tribuitur, ut declaratum est. Ad alia vero testimonia secundo posita respondendo dicimus ad primum ex 3, de Anima, cap. 5. Cum Aristoteles ait intellectum passivum esse corruptibilem, per intellectum passivum non intellexisse Philosophum propriam rationalis animæ facultatem, qua per se ratiocinatur, et intelligit, sed phantasiam, vel cogitativam hominis, quæ aliquo modo est rationis particeps, ut dicitur in lib. 1 Ethicorum, cap. ultimo, et sub ea consideratione intellectus vocari potest non simpliciter, sed secundum quid, seu passivus, quia non per se, sed ut motus a superiori intellectu, ratione uti potest, ut in eodem loco Ethicorum Aristoteles dixit, vel certe passivus dicitur: quia non sine aliqua mutatione corporis fit. Potestque hoc ex aliis locis ejusdem Philosophi confirmari. Ita lib. 3, de Anima, cap. 3, textu 155, duplex intelligere distinguit. *Nam unum* (inquit) *est imaginatio : aliud existimatio*, id est, actus phantasiæ, vel rationis. Si ergo actus phantasiæ vocatur intelligere, quid mirum quod ipsa phantasia late modo intellectum appellet. Et eodem lib. 3, c. 10, textu 48, duo esse dicit principia motus localis, *appetitum* scilicet, *et intellectum*, et adjungit : *Si quis imaginationem, ut quemdam intellectum esse ponat.* Et lib. de Animal. motu, ante medium, alias c. 3, phantasiam, et cogitationem cum mente computare, eo quod judicandi habeant facultatem. Illa ergo vocis significatio per se spectata non est ab Aristotelico usu aliena, et ad illum locum convenienter applicatur. Supponit enim ibi animam intellectivam esse impassibilem et perpetuam : in quo posteriorem confirmat sententiam : quærit autem cum hoc ita sit, cur interdum non recordemur eorum, quæ aliquando intelleximus. Et respondet hoc inde provenire, quod intellectus passivus, id est, phantasia corruptibilis est. Docet enim idem Aristoteles, libr. de Memor. et Reminisc., c. 1, memoriam in nobis sine phantasia non esse, et oblivionem ex mutatione phantasiæ provenire, de quo etiam recte intelligi potest alter locus l. 1, de Anima, c. 4, textu 66, ubi cum dixisset, *senectutem non esse, quia anima quidquam est passa, sed quia id, in quo est* (utique corpus) *aliquid passum est*, addit : *Ipsum intelligere, et contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur* : hoc ergo quod intus corrumpitur, in alio loco intellectum passivum vocavit : non est ergo aliud phantasia, vel cogitativa. Et ita exponunt Philoponus, Averroes, D. Thomas et alii communiter. Quam expositionem nunc simpliciter acceptamus, licet non careat difficultate, tum propter contextum, tum propter illa, quæ de memoria, et oblivione ibi Aristoteles dicit. Sed non possumus has difficultates exacte tractare, nisi prius de intellectu agente, et possibili, et de cognitione animæ separatæ disseramus. Et ideo expositionem hanc, ejusque difficultatem infra in lib. 4 et 6, enodabimus, et consummabimus.

23. *Expeditur secundus locus in eodem n.* 4 *adductus.*—*Explicatur locus tertius.*—*Explicatur quartus locus* —*Ad quintum locum quid.* — Alter locus ex lib. 1, de Anima, cap. 4, text. 65 et 66, magis confirmat communem, seu secundam sententiam. Nam ibidem præmittit intellectum, id est, intellectivam animam substantiam quamdam esse incorruptibilem. Unde cum addit ratiocinari, et amare, etc., esse actus conjunctos, et non animæ solius, loquitur de actu ratiocinandi, ut includit motum phantasiæ: et eodem modo addit: *Quapropter, et hoc corrupto*, scilicet, composito, *nec recordatur, nec amat*, utique anima. Quia ut jam dixi, ex eodem Philosopho, recordatio non fit sine phantasia, nec passio amoris, de

qua ibi loquitur, sine appetitu fit. Et ideo iterum subjungit: *Intellectus autem divinum quid est fortasse, passioneque vacat.* Tertius item locus ex l. 2, de Gener. anim., c. 3, oppositum efficaciter probat, ut vidimus: nam expresse dicit mentem non educi de potentia materiæ, sed extrinsecus accedere. Cum ergo dicit in generatione animalis non solum sensitivam animam, sed etiam intellectivam prius esse in potentia conceptus, quam in actu, non loquitur de potentia materiæ, ex qua educatur, sed in qua recipiatur. Sic enim embrio prius est in potentia remota, vel proxima ad recipiendam animam humanam, quam illam actu recipiat, etiamsi non per eductionem, sed alio superiori modo in illum introducatur, ut infra dicemus. Præterea quartus locus ex lib. 1 Ethicorum, cap. 16, nihil obstat, ibi enim non tractat Aristoteles de beatitudine animæ separatæ, sed de beatitudine hominis mortalis, et quærit, an sit aliquis felix dicendus, dum hic vivit: refertque sententiam Solonis dicentis neminem esse felicem nisi post mortem, quando jam a felicitate, quam in vita habuit, cadere non potest. Quam ipse non probat, quia homo ita mortuus non potest dici felix secundum præsentem illum statum: quia mortuus operari non potest, et beatitudo in operatione consistit: loquitur autem in hac parte Aristoteles de homine mortuo prout inter nos manet, et de felicitate hujus vitæ, ut divus Thomas ibi lect. 15, notavit, et sic clarum est mortuum hominem non esse capacem felicitatis, nec operationis. Et in eodem sensu accipiendum est, quod idem Aristoteles 3 Ethicorum, c. 6, dixit, mortem esse ultimum vitæ, *Et homini mortuo nihil aut bonum, aut malum,* ait, *esse deinceps videtur*, utique de his, quæ ad præsentem vitam spectant, ut ibi D. Thomas animadvertit. Ergo homo post mortem non potest dici esse felix felicitate hujus vitæ, sed ad summum fuisse felicem. Ex quo etiam concluditur dum viveret fuisse felicem, quia non potest vere dici, nisi quod præsens aliquando fuit. Unde concludit hominem in hac vita esse felicem, si studiose vivat et cum morali stabilitate honeste operetur, etiamsi omnino immutabilis non sit. Quæ doctrina alibi examinanda est, nihil enim ex ea contra immortalitatem animæ sumi potest, nisi hoc fortasse, quod de beatitudine vitæ futuræ nihil philosophus indicaverit. Sed hoc silentium, quantum ad illum locum spectat, inde oriri potuit, quod illa consideratio ad illius operis scopum non pertinebat: nam de moribus hujus vitæ tractabat, non futuræ. Ut ibidem D. Thomas, lect. 17, in fine, animadvertit. Universaliter autem ratio fortasse fuit, quod licet Aristoteles aliud vitæ genus noverit esse futurum in anima, qualis autem status ejus futurus sit, ignoravit, et ideo nullibi de illo statu locutus est. De aliis vero locis, in quibus Aristoteles dubitationem aliquam ostendit, paulo post dicam.

24. *Ad tertium fundamentum in num.* 5. — *Ad primam conjecturam.* — Ad tertium principale ex conjecturis sumptum dicendum est infra tractando de origine animæ, nunc supponimus fieri per creationem. Et ad Aristotelem dicimus ipsum satis significasse, illam formam non educi ex materia, sed extrinsecus venire. Quomodo autem veniat, vel infundatur, non explicuit, quia ignoravit. Dici vero potest ipsum non ignorasse omnino creationem, ut in Metaphysica, disp. 20, sect. 1, a n. 22, dixi, et de rationali anima specialiter declaravi. Ad secundum de infinitate animarum simul existentium, quæ sequitur ex permanentia animarum posita mundi æternitate, dicimus eamdem fere difficultatem in cæteris animabus, vel formis corruptibilibus inveniri. Nam si mundus æternus fuisset, infinitæ generationes, et animæ, verbi gratia, equorum præteriissent: ad rationem autem talis infiniti parum referre videtur, quod illæ omnes formæ simul perseverent, aut transeuntibus quibusdam et advenientibus aliis multiplicentur. Vel si Aristoteles non censuit inconveniens inveniri infinitam illam multitudinem in successione, quia illud infinitum est imperfectum, et secundum quid: nam illi semper addi potest aliquid. Eadem ratione forte non judicavit inconveniens dari simul infinitum in animabus simul permanentibus. Nam semper illa multitudo est secundum quid infinita, semperque illi addi aliquid potest. Denique Aristoteles semper est locutus de infinito in quantitate, et rebus corporeis: de multitudine vero rerum spiritualium nihil unquam dixit, et fortasse non negasset posse in eis multitudinem infinitam inveniri. Veritas tamen est, licet homo ab æterno creatus esset, nihilominus generationes præteritas nunquam potuisse esse infinitas, quia nulla generatio potuit esse æterna. Ideoque si homo aliquis ab æterno creatus fuisset, non potuisset nisi post infinitam aliquam durationem æternitatis generare filium, de quo alias. Ad tertium denique respondeo nunquam Aristotelem dixisse, quidquid habet initium existendi, habere etiam finem, sed de his, quæ per propriam generationem incipiunt, locutum

fuisse: anima vero non incipit per generationem, licet cum hominis generatione incipiat, ut suo loco dicetur, sed per creationem. Et ideo Gregorius Nazianzenus, orat. 1, de Filio, alias 35, absolute dixit falsum esse illud principium, *Quod principium habuit, habiturum esse finem.* Ostenditque hoc tam in angelis, quam in anima, idemque dicere posset de cœlis, ut empyreo et aliis, quæ in æternum manebunt.

CAPUT XII.

UTRUM PRINCIPIUM INTELLIGENDI IN HOMINE SIT VERA FORMA SUBSTANTIALIS EJUS, AC SUBINDE IN OMNI PROPRIETATE ANIMA SIT ET VOCETUR.

1. *Ratio præsentis quæstionis excitandæ. — Ejus partem negativam, qui ex philosophis tenuerint.—Qui etiam ex hæreticis apud Coccium.* — In præcedentibus capitulis essentiam rationalis animæ secundum absoluta quædam prædicata, quæ omnibus substantiis immaterialibus communia sunt, declaravimus: nunc vero propriam ejus differentiam inquirimus: per quam, et in genere animæ, et in tali ejus specie constituitur: et consequenter tam ab intelligentiis, quam ab aliis animabus distinguitur. Hæc autem differentia sine habitudine ad corpus, et ad formalem effectum, quem in ipso habet, explicari non potest, sicut supra de anima in genere declaravimus. Et ideo inquirimus, an principium intelligendi hominis corpori ejus tanquam vera forma uniatur. Movetur autem hæc quæstio inter eos, qui animam rationalem immortalem esse agnoscunt: nam qui eam mortalem faciunt, non solum concedunt illam esse veram formam, sed etiam id tanquam per se notum, et tanquam fundamentum alterius erroris supponunt. Igitur ex antiquis philosophis, qui bene de immortalitate animæ senserunt, nonnulli ex illo dogmate intulerunt, animam rationalem non esse veram corporis formam, nec per se, ac substantialiter illi uniri ad illam substantialem naturam componendam, sed esse, et dici lato modo animam assistentem et gubernantem, ac moventem, eo modo, quo intelligentia movens cœlum anima ejus a nonnullis appellatur. Hujus sententiæ fuit Plato in Alcibiade, quamvis non desint, qui excusent illum, et interpretentur, sed non oportet in hoc immorari, præsertim cum Plato transmigrationem animarum ab uno corpore in aliud cum Pythagora posuerit, quæ multo facilius in anima assistente, quam informante cogitari potuit. Hunc vero errorem multi ex Peripateticis Aristotelis interpretibus secuti sunt, eumque Aristoteli attribuunt, præsertim Averroes 3, de Anima, textu 5, Simplicius, l. 1, de Anima, text. 17, Philoponus, text. 11, et ibi Themistius, et lib. 2, cap. 27. Ex hæreticis referri possunt Libertini, qui (ut refert Coccius) dixerunt Deum ipsum in nobis esse loco animæ, et vegetare corpora nostra, nos sustinere, atque in nobis vitales actiones efficere: unde humanas animas de medio tollunt. Et ibidem refert Franciscus Georginus, t. 1, Problem., in 7, 27 et 159, dicentem animum esse totum hominem, corpus autem esse veluti indumentum hominis sub eo latentis sentiens solam accidentalem unionem inter ea inveniri. Aliqui etiam tribuunt hanc sententiam Gregorio Nisseno, in lib. 2, de Anim., cap. 2, 5. Sed hunc librum inter opera ejus non invenio. Nemesius autem (cui opus illud sub alio titulo attribui solet) in lib. de Nat. hom., c. 2 et 3, aliquid indicare videtur: non tamen ita clare, ut tam gravis error illi possit imputari. Denique tempore Concilii Viennensis sub Clemente V, et Lateranensis sub Leone X, hic error excitatus fuisse videtur, ut in sequentibus videbimus.

2. *Arguitur primo pro hoc errore ex variis locis Aristotelis.*—Et quidem hæretici nullum habent in sacra pagina hujus erroris fundamentum. Philosophi autem citati eum Aristoteli tribuunt, auctoritateque ipsius illum maxime suadere nituntur. Et imprimis inducunt verba illa lib. 2, cap. 1, text. 11. Ubi post explicatam definitionem animæ, quod sit actus corporis, addit: *Nihil tamen vetat, ut aliquæ partium animæ separabiles sint, propter ea quod nullius corporis sint actus. Atque obscurum est, et nondum patet, si perinde corporis anima sit actus, ut gubernator actus est navis.* Ubi licet Aristoteles non dicat aperte rationalem animam esse actum corporis, ut nauta, est navis, dicit saltem hoc non repugnare rationi animæ, ut sic, et incertum esse, an ita sit. In quo maxime favet huic sententiæ. Nam profecto, si ex definitione animæ non probatur rationalem animam esse actum corporis, vix invenietur principium, unde id probetur. Præterea in lib. 3, cap. 4 et 5, sæpe refert intellectum esse impermixtum corpori. Quod quidem si de substantia ipsius animæ intellectivæ accipiatur, idem significat, quod non esse substantialiter unitam, et infusam corpori, quo enim alio modo illi misceri poterat, ut immixta esse dicatur. Si vero nomine intellectus potentiam intellectivam accipiamus : ideo impermixtus

corpori dicitur, quia non est in organo corporeo, nec corpori inhæret. Unde etiam sequitur a fortiori sensisse substantiam animæ non esse unitam corpori : quia non est potentia abstractior a materia, quam sit essentia, seu substantia animæ, a qua ipsa manat. Præterea in lib. 1, de part. Animal., c. 1, sentit Aristoteles animam rationalem non esse naturam, ex quo plane sequitur non esse substantialem formam : nam omnis forma substantialis est natura, ut ex l. 1 Physic., constat. Unde addit ibidem Philosophus considerationem animæ rationalis non ad naturalem scientiam, sed ad superiorem pertinere, quod etiam esset falsum, si anima rationalis vera esset forma. Afferri etiam solent plura loca, in quibus vim intelligendi, quæ est in homine, divinam vocat : quia nihil cum ea communicat corporis actio, et hominem non contemplari divina, quatenus homo est, sed quatenus aliquid divinum in ipso est. Ut videre licet l. 10 Ethicorum, cap. 7, et lib. 2, de Gener., cap. 3, et l. 4, de Part. animæ, cap. 3.

3. *Arguitur secundo ex variis indiciis ex reipsa petitis.* — Fundamentum vero præcipuum hujus erroris est, quia repugnat spiritualem substantiam esse veram corporis formam, quod multis indiciis, seu argumentis ostenditur. Primum sumi potest ex inductione de cæteris intelligentiis omnibus etiam motricibus cœlorum. Secundum ex similitudine rationis, quia nulla substantia spiritualis potest uti corpore ad propriam operationem illi convenientem, quatenus spiritualis est, qualis est sola intelligendi operatio et dilectio, seu volitio, quæ intelligentiam comitatur. Tertio, quia inter actum et potentiam debet inveniri proportio : hæc autem inter materiam et spiritum non invenitur, quia materia habet molem et extensionem partium, res autem spiritualis indivisibilis est et incapax molis. Quartum, quia forma habet naturalem appetitum ad materiam : at vero spiritualis substantia non potest habere talem appetitum ad materiam : ergo. Probatur minor, quia spiritualis substantia per materiam impeditur a propria, et principali operatione intelligendi, quæ ex se abstrahit a materia, ut supra visum est, cum autem forma sit propter suam operationem præcipue, non videtur posse fieri, ut naturaliter appetat statum unionis cum materia, per quem in sua operatione non juvatur, sed potius impeditur. Quintum, quia si talis substantia uniretur corpori, ut forma, deberet illi uniri inseparabiliter, sed non ita unitur, ut constat tum experientia, tum ex natura, et modo talis corporis compositi ex contrariis, et ex membris dissimilium dispositionum : ergo non unitur tali corpori, ut forma. Major patet, quia si substantia spiritualis uniretur corpori separabiliter, esset duorum actuum capax, utique conjunctionis et separationis, et hoc videtur contra naturæ ordinem, quia vel uterque status erit naturalis, et hoc repugnat, cum sint oppositi, vel alter erit violentus : quod nec de statu conjunctionis dici potest, si illa substantia est vera forma, cum forma naturaliter appetat materiam, nec de statu separationis, quia ille futurus esset naturaliter perpetuus, et nullum violentum est perpetuum. Sextum, quia forma non unitur materiæ, nisi mediantibus dispositionibus materiæ, cujus signum est, quia consummatis perfectis dispositionibus introducitur forma : et quamdiu illæ in certo gradu permanent, unio conservatur, illis autem a tali gradu deficientibus recedit anima : ergo signum est illam animam non esse spiritualem substantiam : nam materiale accidens non potest in spiritum tantam vim habere : ergo talis anima non est spiritualis, et intellectualis, sed materialis sensitiva, et in aliqua determinata specie materialis animæ sensitivæ. Ergo principium intelligendi, quod post talem formam homini adest, non est vera forma, sed aliquod assistens.

4. *Vera assertio trimembris.* — *Ostenditur primum membrum ex Scriptura.* — Nihilominus dicendum est, principium intelligendi, quo homo principaliter intelligit, et quod est proprium principium, et subjectum intellectivæ potentiæ humanæ esse veram, subtantialem, et essentialem corporis humani formam, tam secundum catholicam fidem, quam secundum rationem et demonstrationem naturalem Aristoteli, et non paucis aliis Philosophis notam. Probatur breviter assertio per singulas partes discurrendo. Et prima quidem aperte probatur ex illis Scripturæ locis, in quibus homini multa tribuuntur, quæ non nisi ratione intellectivi principii ei conveniunt, nec per illud principium possent ei communicari, nisi aliqua substantialis unio inter illud principium et materiam interveniret, quæ non potest esse nisi unio formæ et materiæ. Hoc argumentum est simile illi, quo theologi de fide probant ex sacra Scriptura inter humanam naturam et Deum, seu Dei filium unionem substantialem factam fuisse, quia de uno, et eodem Domino Jesu Christo, divina et humana attributa, et operationes vere, ac

proprie prædicantur. Prior ergo pars argumenti probatur ex illo Gen. 1 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Et infra : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem suam creavit illum.* Homo ergo est imago seu ad imaginem Dei, hoc autem illi convenit ratione intellectus et voluntatis, ut ibi Sancti exponunt, Chrysostomus, homilia undecima, et cæteri, quos in tract. 2, l. 3, c. 8, late citavimus, et supra c. 9, nonnullos commemoravimus. Tribuitur ergo homini dignitas, et proprietas illi conveniens ratione principii intelligendi, in quo cæteras res omnes superat, quæ ad imaginem Dei non sunt. Idem probari potest ex illis verbis ejusdem capitis, *Et præsit piscibus maris*, etc. Quia homo non præest, nec est capax dominii, nisi per rationem et liberam voluntatem. Unde idem probant omnia loca, in quibus homini tribuitur libertas arbitrii, et culpa, vel bona operatio, præmium, vel pœna, juxta illud 2, Corinth. 2 : *Ut referat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum.* Nam libertas actionis est ab intellectu, et voluntate, nec posset homini imputari, nisi ipsemet esset suorum actuum dominus. Idem probant omnia loca, in quibus dona Dei, gratiæ, charitatis, et visionis Dei, homini communicari dicuntur ; quia non est capax talium donorum, nisi ratione animæ et spiritualium potentiarum ejus.

5. *Ostenditur deinde ex locis aliis.* — Altera vero pars, nimirum hæc non posse homini tribui, nisi principium ipsum intelligendi hominem substantialiter componat, et consequenter corpori substantialiter uniatur : præterquam quod est per se evidens : ut in secunda parte conclusionis dicemus, probari potest ex mysterio Incarnationis ; tum quia ad communicationem idiomatum fuit necessaria substantialis unio Verbi et humanæ naturæ : ergo multo magis est in præsenti necessaria : tum quia sine unione substantiali non fit unum suppositum, nec una natura per se una : homo autem est unum suppositum, et humana ejus natura est una per se et essentialiter : ergo si includit intelligendi principium, includit illud, ut per se, ac substantialiter corpori unitum. Præter hæc autem videtur hoc expresse probari ex illo Gen. 2 : *Formavit igitur Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Quæ verba de principio intelligendi incorporeo, et spirituali homini indito supra exposuimus. Et tamen de illo additur : *Et factus est homo in animam viventem,* id est, vivificantem formaliter. Fieri enim in animam viventem, nihil aliud est, quam constitui viventem per illud spiraculum tanquam per animam dantem vitam corpori de limo formato : illam autem vitam non fuisse tantum animalem, sed etiam rationalem, ostendunt sequentia. Nam statim dicitur Deus præceptum homini dedisse, cujus non est capax nisi quatenus ratione utitur ; et adjungitur, hominem imposuisse nomina cæteris animalibus, quod etiam est opus rationis et maximæ sapientiæ, ut ibidem expendimus. Denique unionem illam substantialem inter animam et corpus non posse esse nisi actus, seu formæ, substantialis cum materia, seu corpore, et videtur per se notum, quia nullum aliud genus substantialis unionis ibi cogitari potest, et ex eisdem verbis Genesis probatur : nam illud spiraculum unitum fuit corpori tanquam vera anima, de qua supra ostendimus uniri corpori per modum actus formalis et substantialis.

6. *Ostenditur secundo idem primum membrum ex Conciliis.*—Secundo principaliter probatur eadem pars ex definitione Ecclesiæ. Expresse enim definita est hæc veritas in Concilio Viennensi sub Clemente V, in Clemente unica, § *Porro, de summa Trinitat. Doctrinam,* inquit, *seu propositionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ vere, ac per se humani corporis non sit forma, ut erroneam, et veritati catholicæ inimicam prædicto approbante Concilio reprobamus.* Et infra decernit : *Ut quisquis deinceps asserere, defendere, aut tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis non sit forma corporis humani per se, et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* Quam definitionem amplectitur Concilium Lateranense sub Leone X, sess. 8, quæ tacite declarat doctrinam Concilii Lateranensis sub Innocentio III, in capite *Firmiter,* de summa Trinitate, dicentis creasse Deum a principio creaturam corporalem et spiritualem, et deinde hominem ex utraque, id est, *ex spiritu et corpore constitutam :* illa enim constitutio non est per accidens, sed per se, et substantialiter : tum quia ita sunt aliæ naturæ constitutæ, sive in una simplici entitate, sive per unionem substantialem plurium : tum denique quia alias non tantum humana natura, sed etiam cœlestis creatura posset dici ex corpore et spiritu assistente, et movente constituta. Denique in Symbolo Athanasii eadem veritas insinuatur, cum dicitur : *Sicut anima rationalis, et caro unus est homo, ita Deus, et homo unus est*

Christus: ponitur enim similitudo solum in hoc, quod in utroque intercedit substantialis unio, sine qua veritas unius subsistentis, et operantis consistere non posset, quamvis modus unionis substantialis non sit idem, sed in unoquoque juxta materiæ capacitatem.

7. *Ostenditur tertio idem primum membrum ex Patribus.* — Tertio hæc est communis sententia Patrum, quam potius, ut notam supponunt, quam illam specialiter disputent, aut confirment. Nam imprimis exponentes hominis creationem, et verba illa: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem,* dicunt rationalem animam vivificare corpus humanum, utique tanquam veram ejus formam, qua ingrediente vivificatur, recedente moritur, redeunte resurgit. Unde Gregorius, l. 14, Moralium, c. 7 : *Homo,* inquit, *quia ex anima et carne consistit, quasi ex robore, et infirmitate compositus est : robur ergo est hominis anima rationalis.* Et infra : *Ex rationali quippe anima habet homo, ut in perpetuum vivat.* Unde Irenæus, lib. 5, cap. 7, postquam dixit de spiraculo, seu statu, quem Deus inspiravit, quem animam puram esse dicit, eamdem concludit, *ipse vita est eorum, qui percipiunt illum.* Sic etiam dixit Athanasius, orat. contra idola : *Non est anima quæ moritur, sed ob ejus discessum corpus moritur.* Similiter Gregorius Nissenus, orat. 3, de Resur. anim., inquit : *Cum sit immortalis, mortale corpus socium habet actionum, rursus socio suo inhabitabit,* etc. Ubi licet non loquatur expresse de informatione, vel unione, tamen ex communicatione et societate in actionibus, et præmiis, ac pœnis earum manifeste colligitur illam habitationem esse per formalem unitionem, ut supra etiam circa testimonia Scripturæ ponderamus, et infra amplius id constabit ex eo, quod per illam iteratam inhabitationem et societatem dicit fieri resurrectionem , per quam corpus vere, ac substantialiter ad vitam redit. Unde Chrysostomus, hom. 13, in Gen., sic ait : *Prius de pulvere corpus hominis formatur, et post vitalis datur illi virtus, quæ animæ est substantia.* Similia sumi possunt ex Tertulliano, de Resur. car., c. 34, Fulgentio, l. 1, ad Morum, cap. 6, Cypriano, serm. de resur. Christi, Ambrosio, l. de bono Mor., capit. 9 et 10. Ac denique Prosper, in carm. de Provid. de corpore et anima, inquit: *Substantia duplex jungitur, inque unam coeunt contraria vitam.*

8. *Probatur ulterius secundum assertionis membrum primo in generali.*—Hactenus auctoritate sacra usi sumus ad priorem partem assertionis probandam, nunc rationes naturales, afferendæ sunt, quibus, et veritas eadem stabiliatur, et secunda pars assertionis demonstretur. Et primo quidem in generali argumentari possumus : quia non est impossibile dari in rebus creatis hanc veluti mixtionem ex materia extensa et corporea, et forma spirituali, seu non repugnat dari naturam substantialem vere ac per se unam compositam ex materia corporea et forma spirituali substantialiter inter se unitis. At vero, supposita possibilitate, convenientissimum fuit talem naturam creari : ergo datur in hoc universo talis natura : non datur autem extra hominem, ut de Angelis suppono ex dictis in tract. 1, lib. 1. De brutis vero est per se manifestum, et in sequentibus ostendetur : ergo saltem in homine talis natura invenitur : ergo in ipso anima rationalis, quæ spiritus quidam est, corpori tanquam vera forma substantialis unitur. Consequentiæ omnes sunt manifestæ. Major autem præcipue probanda est respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ : nunc autem declarari potest, quia nec ex parte corporis, seu materiæ repugnantia intercedit, tum quia per talem formam potius perficietur magis : tum etiam quia potest illi deservire ad opera vitæ exercenda, ut exponemus : nec etiam ex parte formæ est repugnantia, quia non est necessarium, ut omnis actus informans materiam ab illa in suo esse pendeat, quia potest altiori et nobiliori modo illi uniri, nec etiam est necesse, ut materiæ coextendatur : nam poterit esse tota forma in tota materia, et tota in singulis partibus ejus. Neque denique ex parte originis animæ, nec ex parte unionis, nec ex parte operationis ostendi potest repugnantia, ut videbimus : non est ergo cur dicamus hoc opus fuisse impossibile : fuisse autem congruentissimum illud facere, si possibile fuit, ostendunt satis rationes, quibus supra usi sumus ad probandum fuisse conveniens dari quoddam vivens corporeum, et intellectuale, quod dominari possit cæteris animantibus brutis, et illis per intellectum præesse, et uti posset.

9. *Probatur secundo in speciali ex effectibus.* — Secundo magis in particulari hominem ita esse compositum ex ejus operationibus et effectibus ostenditur, quia idem homo est, qui opera vitæ exercet, et elicit in illis tribus gradibus nutriendi, sentiendi et intelligendi : ergo omnia illa opera sunt ab intrinseca forma substantiali constituente hominem essentialiter in omnibus illis gradibus : ergo anima ra-

tionalis hominis est hujusmodi forma ejus. Major evidens est imprimis per experientiam, unusquisque enim experitur, ita se ratiocinari, et discurrere, sicut experitur se sentire, aut nutriri. Et qui hoc non experitur et confitetur, necesse est ut se brutum quoddam esse, et tanquam unum ex jumentis insipientibus factum esse fateatur. Quod si aliquis hoc concedere non erubuerit, profecto non esset cum illo amplius disputandum. Verumtamen etiam ex natura talium operum, et ex connexione, quam in homine inter se habent, colligi sufficienter potest, omnes esse ab intrinseca et propria forma ; tum quia omnes sunt operationes vitales, de quarum ratione est, ut ab interno principio proximo et principali ipsius viventis procedant : tum etiam, quia si operatio vitalis non est a me, etiam non est in me, quia est de ratione ejus, ut sit actio immanens, saltem in actibus cognoscendi et amandi. Unde cogitari non potest, nec mente concipi, ut quis videat, et nihilominus actum videndi non efficiat, nec in se illum recipiat : eademque ratione non possum ego ipse esse, qui intelligo, nisi actum intelligendi ego ipse efficiam, vel recipiam. At vero actus intelligendi non potest esse in me, vel a me ratione materiæ, ut jam est notum ex dictis : ergo debet esse ratione formæ : ergo principium intelligendi in me necessario debet esse forma mea. Tum denique, quia istæ operationes habent in homine evidentem connexionem : nam ex operationibus sensuum, et phantasiæ generatur aliquo modo intellectiva cognitio, et ab illa peculiari ratione pendet, ut experientia docet, quia in pueritia, vel amentia ex defectu, vel læsione phantasiæ usus rationis impeditur : ergo signum est utramque operationem ab intrinseca et vera forma proficisci. Unde alii Philosophi considerantes hanc dependentiam in alium extremum errorem inciderunt, dicentes animam rationalem esse formam corpoream, ut supra visum est : sed decepti sunt, nam substantia talium operationum ostendit principium earum esse substantiam incorpoream : modus autem exercendi in corpore cum tali dependentia ab illo, demonstrant veram unionem substantialem animæ cum corpore. Nam si principium illud esset substantia spiritualis omnino separata substantialiter a corpore, non esset cur a corpore in intelligendo penderet, imo intelligeret modo angelico et perfecto, quod est ab anima conjuncta alienum. Denique hoc idem confirmant opera liberi arbitrii, quæ sunt ab eodem principio intelligendi nostro, et constat esse opera ipsius hominis, et illi imputari, ut supra explicando loca Scripturæ ponderavimus.

10. *Probatur tertio et a priori quodammodo idem assertionis membrum.* — Tertio principaliter ostenditur eadem veritas quodammodo a priori, quantum materia patitur jungendo simul ostensionem ex effectibus, quia necesse est hominem constitui in substantiali essentia hominis per aliquam substantialem formam ipsi propriam, et a formis brutorum distinctam, quæ potest dici forma specifica hominis, sive cum illa sint aliæ genericæ, sive non sint, hoc enim ad præsens punctum nihil refert. Supponimus autem hominem esse substantialiter compositum ex materia et forma substantiali, quod non est minus evidens in homine, quam in cæteris animantibus. Nam ex illorum generatione et corruptione compositionem hujusmodi in eis colligimus, in hoc autem, *Unus est interitus hominis, et jumentorum, et æqua utriusque conditio*, ut dicitur Eccl. 3. Constituitur ergo homo essentialiter ex materia et forma. Unde cum essentia hominis diversæ speciei sit, ab essentiis, seu naturis brutorum, necesse est substantiali forma ab eis distingui, quia in materia omnes conveniunt, et actus est qui distinguit. Non fit autem substantialis distinctio per sola accidentia, ut ex philosophia notum est : fit ergo per substantialem formam, unde consequenter infertur, formam illam substantialem, quæ distinguit essentialiter hominem a brutis, esse distinctæ speciei a propriis formis brutorum, alioqui non constitueret in homine naturam et essentiam diversæ speciei. Quocirca cum homo in multis prædicatis genericis, cum brutis conveniat, scilicet in ratione substantiæ compositæ viventis et sentientis, et in rationali differat, necesse est, ut forma constituens hominem in illo ultimo gradu, in quo a brutis distinguitur, sit distinctæ speciei ab omnibus formis brutorum.

11. *Adducitur jam probatio bipartita. — Primum incommodum ex hac secunda parte insurgens. — Secundum incommodum.—Tertium incommodum.* —De hac ergo forma propria hominis inquiro, an sit ipsummet intelligendi principium, vel alia forma. Si primum dicatur, habemus intentum : quia si principium intelligendi est vera forma hominis, ipsum est vera anima rationalis : et consequenter hæc anima spiritualis est et immortalis, et illa ipsa dicitur esse substantialis forma hominem essentialiter constituens, quod probare intendimus.

Si autem illa forma non est ipsum intelligendi principium, anima propria constituens, hominem in specie distincta a cæteris animantibus, non erit rationalis, sed intra purum gradum sensitivum contenta. Quia non est dare medium inter gradum sensitivum perfectum in suo ordine et rationalem; ideoque si illa anima non est rationalis, necessario fatendum est, gradum sensitivum non excedere. Hinc autem sequuntur absurda et impossibilia jam insinuata. Unum est, quod homo essentialiter erit brutum quoddam irrationale, quia per formam irrationalem, id est, pure sensitivam constituetur physice, et consequenter metaphysice non poterit constitui per differentiam, *rationale,* quia talis differentia a forma physica rationali sumitur, quæ non est nisi anima rationalis, et non pure sensitiva : non erit ergo homo essentialiter animal rationale, prout communi omnium sapientium consensu definitur: erit ergo brutum. Aliud inconveniens est, quia non erit homo, qui intelligit, discurrit, et alia propria opera rationis facit. Sequela est evidens, quia si non est animal rationale, quomodo ratiocinabitur? Item quia si principium intelligendi non constituit hominem formaliter in esse hominis, erit substantia quædam separata, et integrum suppositum, ac persona distincta ab homine essentialiter, ac personaliter : ac proinde ex homine, et illo principio non fiet una substantia, nec aliquod per se unum, sed solum erit aggregatum duarum personarum accidentaliter unitarum, seu conjunctarum. Ideoque illa substantia separata erit intelligens, vel discurrens : non homo. Nam inter supposita non est communicatio actionum, præsertim vitalium, quando et naturæ sunt distinctæ, et principia proxima operandi sunt in uno supposito, et non in alio. Tertium inconveniens est, quia homo non erit liberi arbitrii, quia non operatur libere, nisi qui intelligit, et discurrit, ac discurrit inter ea, quæ velle, aut nolle, aut inter ea eligere potest. Unde consequenter nec bene agere, nec peccare homini imputabitur, quod etiam in ratione naturali absurdissimum est.

12. *Evasio Averrois.* — Ad hæc autem responderet Averroes, quamvis principium intelligendi non sit vera forma hominis, nihilominus hominem per suam formam substantialem constitui in quodam rationalitatis gradu, in quo excedit omnia bruta, quique satis est, ut rationalis dicatur et definiatur. Nam homo per suam animam est capax cogitativæ potentiæ, quam Aristoteles intellectum passibilem appellavit. Unde capax est intelligentiæ, et alicujus discursus, et rationis, non quidem per se solam, aut ex vi solius animæ humanæ, sed per influxum quemdam, et participationem a principio intelligendi substantialiter quidem distincto, ac separato : accidentaliter autem conjuncto et assistente, ac movente et dirigente cogitativam hominis facultatem, ut ratiocinari suo modo valeat. Unde in hoc dicit hominem superare bruta, quod per propriam animam est aliquo modo capax ratiocinationis et conjunctionis ad superius principium intelligendi, saltem ut motorem et directorem, quam capacitatem bruta non habent. Sed hæc evasio frustra conficta est, quia nec difficultatem expedit, neque id, quod dicit, mente satis concipi potest. Suppono enim imprimis cogitativam hominis secundum Averroem esse potentiam materialem et organicam, ut est clarum, quia illum facit corruptibilem, et dicit esse facultatem ejusdem animæ corporeæ, et corruptibilis.

13. *Arguitur contra Averroem.* — *Argumenti facti minor trifida.* — *Ostenditur prima pars minoris.* — Hoc ergo posito interrogo an omnes actus intelligendi res tam corporeas, quam spirituales, et tam universales, quam particulares, et actus discurrendi circa illas, et judicandi de illis, sint actus vere eliciti ab ipsa potentia cogitativa, tanquam a proxima facultate, et ab anima informante, et componente hominem substantialiter, tanquam a principio principali, et consequenter ab ipso homine, tanquam a proprio principio operante, vel non sunt ab illa potentia eliciti, sed a superiori principio intelligendi aliquo modo communicati ipsi cogitativæ: vel quidam ex his actibus sunt eliciti a cogitativa, et quidam ab intelligentia separata. Nullo autem ex his modis potest salvari, quod homo sit rationalis, et intelligat, si principium intelligendi non est forma ejus : ergo necessarium omnino est hoc fateri. Probatur minor quoad primum membrum, quia si omnes illi actus a cogitativa potentia eliciuntur, profecto illa erit verus intellectus, quia habebit pro objecto ipsum ens, quatenus intelligibile est, et per se efficiet, ac recipiet omnes actus, quos nos intelligendo, componendo, et ratiocinando elicimus, ratione quorum, seu potestate ad illos eliciendos nos rationales appellamur et sumus. Denique ex eisdem actibus, maximeque ex eorum collectione ostendimus in superioribus intellectum esse potentiam spiritualem et substantiam, quæ est principale principium eorum, esse spi-

ritualem : ergo si omnes illi actus attribuuntur cogitativæ, mutato tantum nomine, intellectus vocatur cogitativa, et falsum est id, quod supponebatur cogitativam esse materialem potentiam : falsum item est principium substantiale talium operationum non esse intelligendi principium, cum illi actus vere sint actus intelligendi et ratiocinandi. Ac denique falsum est principium intelligendi in homine non esse formam substantialem constituentem illum in esse hominis, quia cogitativa illa, cui tales actus attribuuntur, ut proximo principio, est facultas manans ab illo principio, quod est vera forma hominis, ut in responsione supponitur. Quocirca doctrina Commentatoris nullo modo potest illud primum membrum responsionis sustinere : præsertim, quia si propria forma, et anima hominis est principium omnium actuum intelligendi, quos in nobis experimur, nihil est, quod intelligentia separata nobis præstare possit in munere intelligendi, ratione cujus principium intelligendi nostrum dici valeat. Quoniam ad summum potest, aut objecta nobis applicare, aut species intentionales in intellectu nostro efficere, aut (si sub intelligentiæ nomine Deus ipse comprehendatur) aliquod intellectuale lumen infundere, vel nos ad intelligendum applicare, aut nobiscum concurrere.

14. *Secunda etiam pars ostenditur.* — Unde non minus evidenter probatum relinquitur secundum membrum supra in minori subsumptum : quia si nulli actus intelligendi in nobis sunt ab illa potentia, quæ cogitativa appellatur, et in nobis non est altior potentia intelligendi fieri non potest, ut per illos actus nos intelligamus, vel ratiocinemur. Quia non potest fieri etiam ab ipso Deo in me intime existente, ut eodem intellectu, vel actu, quo ipse intelligit, ego intelligam, vel quod mihi vere tribuatur, quod intelligam omnia, quæ ipse intelligit, solum, quia ipse est intime in me, cum semper sit suppositum a me distinctum. Imo licet Deus naturam humanam substantialiter in unam hypostasim sibi uniat, non poterit per illam intelligere, nisi propriam intelligendi facultatem, propriumque actum in illa suscipiat, ut in proprio loco ostensum est. Ergo actus intelligendi elicitus ab intelligentia separata intra me existente, nunquam potest ita communicari meæ cogitativæ, ut per illum met actum ego fiam intelligens actu : sicut neque per intellectum ejus possum ego constitui formaliter intellectivus. Nec etiam fingi potest, quod ab illa intelligentia separata fiat in hominis cogitativa participatio aliqua formalis intellectionis suæ, per quam homo ipse intelligat, vel ratiocinetur : tum quia cogitativa materialis non est capax talis actus, qui sit vera intellectio, et circa propria objecta intellectus versetur : tum etiam, quia non potest extrinsecum agens intellectuale imprimere in potentiam hominis cognoscitivam ipsum actum cognoscendi, nec potentia ipsa potest saltem naturaliter cognoscere nisi per actum a se factum. Si ergo homo de se non est potens ad intelligendum, non potest naturaliter participare intellectionem alterius suppositi intelligentis per quamlibet extrinsecam, seu accidentalem conjunctionem ad ipsum.

15. *Denique ejusdem minoris pars tertia suadetur.* — Superest tertium membrum disjunctionis supra positæ, quod quidam actus intelligendi sint eliciti ab ipso homine per potentiam cogitativam propriam : alii vero perfectiores sint illi communicati ab intelligendi principio, quod sit intelligentia separata, id est, suppositaliter distinctum. Et quoad hanc etiam partem facile impugnatur subsumpta minor propositio. Tum quia experientia ipsa nos docet, ita nos esse, qui discurrimus, et qui de quibuscumque rebus consideratis judicamus, sicut nos sumus, qui phantasiamur, vel imaginamur. Itemque nos minus esse a nobis electio libera, quam sensibilis concupiscentia, et sic de cæteris actibus mentis et voluntatis : ergo frustra, et sine fundamento contra ipsam experientiam talis distinctio fingitur. Tum etiam, quia ratio, qua probatum est non posse intelligentiam separatam nobis communicare omnes actus suos, ita ut per illos faciat nos actu omnia intelligentes, quæ ipsa intelligit ; eadem probat hoc genus communicationis in nullo actu intelligendi posse habere locum, quia et est contra rationem actus immanentis et vitalis, et excedit capacitatem humanæ cogitativæ, si materialis potentia illa esse supponatur. Tum denique, quia vel homo ut constitutus per suam formam, et per facultatem cogitandi ab illa forma intrinsece manantem, quæ in ipso homine sit suprema, potest veros actus intelligendi, et ratiocinandi exercere, vel non potest : si non potest, in nullo actu, et in nulla materia poterit aliquem actum intelligendi habere per conjunctionem extrinsecam substantiæ intelligentis, ut probant rationes factæ. Si vero potest per propriam formam et intrinsecam facultatem aliquos actus efficere, qui ad intelligentiam vere pertineant ; inde colligi potest, et debet illam formam esse al-

tioris ordinis, et potentiam esse universaliorem et altiorem, quam sit cogitativa materialis, ac subinde illam formam esse rationalem, simulque esse veram animam informantem.

16. *Probatur tandem tertium assertionis membrum juxta D. Thomam.— Judicium auctoris de locis Aristotelis hic et in num. 2 allatis.*— Superest, ut ultimam assertionis partem confirmemus, ostendendo ab Aristotele notam et demonstratam fuisse. Hoc autem colligere conatus est D. Thomas 2, contra Gentes, cap. 70, ex eo, quod secundum Aristotelem cœlum est animatum vera forma intellectuali. Sed hæc probatio imprimis assumit principium incertum, nimirum, quid Aristoteles de cœli animatione senserit, id est, an proprie, vel large de animato cœlo locutus fuerit, cum cœlum animatum vocavit. Et ipsemet D. Thomas, 1 part., quæst. 76, art. 3, posteriorem sensum præfert. Deinde illatio est per medium valde extrinsecum, ideoque demonstrari non potest, sed ad summum quadam conjectura, vel similitudine rationis ostendi. Melius ergo idem divus Thomas, 1 part., quæst. 76, art. 1, dixit Aristotelem in libro primo de Anima veritatem hanc docuisse et demonstrasse. Quod ita esse demonstratur. Nam libro secundo de Anima, capite primo definit, animam esse actum primum essentialem tanquam veram formam substantialem, et sub illa definitione animam rationalem comprehendit : ergo docuit illam esse veram formam substantialem. Major nota est ex dictis in principio hujus libri, et ex discursu philosophi. Nam ad probandum animam esse actum primum, præmittit divisionem substantiæ in materiam, formam et compositum. In qua divisione forma proprie sumitur pro altera parte essentiali substantiæ compositæ, ut constat ex usu illius divisionis. Et inde tandem concludit, animam esse substantiam, et non esse compositum ipsum, nec corpus, seu materiam, sed esse formam substantialem, utique propriam, et dantem esse rei, ut causam formalem ejus. Unde idem Aristoteles 5, Metaphysicæ, cap. 8, dicit uno modo substantiam appellari, *quod causa est ipsius esse, ut est in animali anima*. Minor autem, id est, sub eam definitionem animam rationalem comprehendisse, patet : tum quia in principio capitis primi proponit dicere, *quid sit anima, et quænam sit ejus communis maxime ratio :* et postea text. 7 et 8, concludit definitionem illam esse maxime universalem, et omni animæ convenire : tum etiam, quia capite secundo sub secunda definitione animæ, etiam illam comprehendit, quæ est principium intelligendi : ut ex verbis ejusdem definitionis manifestum est : dicit enim animam esse *quo primo vivimus, movemur, et intelligimus*. At vero ibi eodem modo loquitur de anima, quo in primo capite, nam unam definitionem per aliam demonstrat. Et in eo principio præcipue fundatur, quod idem est principium formale, et essentiale essendi cujuscumque compositi, quod est illi principium operandi : ergo clare sentit animam, quæ est principium intelligendi in homine, esse illi principium formale essendi, quod est esse substantialem formam. Et ideo in priori capite, text. 7, manifestum esse dicit, ex anima et corpore in universum, unum per se fieri. Unde in cap. 3, inter potentias animæ, sicut numerat sensitivum, ita ponit intellectivum, et adjungit, *unam esse animæ rationem perinde, ac formæ*. Similia habet cap. 4, et sæpius id repetit. Et ex eodem principio dixerat lib. 1, text. 64, proprius dici, *non animam, sed hominem per animam discere, et ratiocinari*. Et lib. 1 Ethicorum, cap. 7, proprium opus hominis dicit esse secundum rationem vivere, et ideo in opere rationis felicitatem hominis ponit, et illam dicit esse operationem animæ perfectissimam : eadem ergo est felicitas, et operatio hominis, et animæ, quod esse non posset, nisi id, quo ratiocinatur homo, ipsius esset forma, eum essentialiter constituens animatum, non esse simplex animatum utique per veram formam informantem ; nam improprie cœlum, licet sit corpus simplex, animatum alibi appellat : ergo signum est in illis libris loqui de propria anima informante, sub qua rationalem comprehendit. Denique lib. 12 Metaphysicæ, cap. 3, text. 16, de propria forma loquitur, cum dicit : *Simul cum suo composito incipere*, et nihilominus in text. 18, dicit considerandum esse, an postea aliquid permaneat : *nam in aliqua*, inquit, *nihil prohibet, licet non in omni, sed in mente ipsa*. Ergo supponit mentem, seu principium intelligendi hominis esse veram formam, et propterea non nisi cum ipso homine incipere, licet postea manere possit, quia venit de foris, ut lib. 2, de Generat. animal., cap, 3, dixerat, ubi etiam inter animas, intellectivam numerat, ad quam dicit potentiam prius esse in potentia, et per illam postea in actum reduci. Fateor quidem aliqua ex his locis per alia nonnulla verba ejusdem philosophi obscuriora reddi, patique calumniam, aut evasionem, vel responsionem aliquam : nihilominus tamen faciunt valde pro-

babilem fidem, ut respondendo ad fundamenta contraria magis declarabitur.

17. *Ad fundamentum in n. 3, adductum ex variis indiciis. — Concinit auctor in disp. 34, Metaphysicæ, sect. 5, a n. 30. — Ad primum indicium.* — Ad fundamentum ergo contrarii erroris, nego esse repugnantiam inter hæc duo, nimirum esse substantiam spiritualem, et esse formam corporis. Nam licet non omnis substantia spiritualis possit esse vera corporis forma : nihilominus aliquam esse talem formam non repugnat. Distinguenda est enim duplex substantia spiritualis, una est omnino completa, et absoluta in propria essentia, et ratione subsistendi, et hæc non potest esse forma corporis, nec cum alia substantia ad unam completam essentiam substantialem componendam uniri; quia quod in genere substantiæ completum est, non potest amplius compleri. Alia vero esse potest substantia spiritualis incompleta in genere substantiæ, et non omnino absoluta trascendentaliter, sed includens in sua essentia transcendentalem habitudinem ad corpus : quia in hoc nulla cogitari potest repugnantia, et talis actus spiritualis, potest esse vera corporis forma. Et ita ad primam probationem, seu inductionem ab Angelis sumptum negatur consequentia : quia intelligentiæ angelicæ sunt completæ substantiæ, ut in libro primo, primi tractatus, capite sexto, diximus : anima vero est incompleta cum suapte natura sit ordinata ad totius hominis constitutionem; unde, et substantiam habet tantummodo partialem, ideoque indiget comparte alia, videlicet materia, ut in subsistente completo operationes suas exerceat, quod D. Thomas attigit, 1 p., quæst. 75, art. 7, in corpore quidem obscurius, clarius vero in responsione ad 3. Atque ex hoc discrimine obiter excluditur opinio Aureoli, in 2, dist. 8, quæst. unica, art. 2, quam etiam refellit Capreolus, in dist. 3, quæst. 1, ad argumenta contra tertiam conclusionem, non esse impossibile Angelum formam esse materiæ. Sed D. Thomas, 1 part., quæst. 51, art. 1, Scotus quodlibet 9, Capreolus supra, et alii communiter contrarium docent, quia cum natura angelica sit in suo esse completa, contra rationem talis completionis erit, si fiat pars formalis alterius naturæ, sed de hoc puncto latius in proprio loco.

18. *Ad secundum indicium in eod. n. 3.* — Ad secundum negatur assumptum. Nam anima rationalis præterquam quod indiget corpore ad operationes materiales, non paucas, quæ ab illa etiam quatenus rationalis dimanant, cujusmodi sunt risus, fletus, locutio, ac similes, ad ipsas quoque intelligendi, ac volendi actiones indiget corpore, non quidem ut subjecto, aut organo, sed ut medio quodam ad recipiendas species. Et hinc solvitur etiam objectio quorumdam, quod anima nostra non det esse rationale corpori, cum nec corpus ratiocinetur, nec homo per corpus, ac proinde ut rationalis est, non est forma corporis. Respondendum enim est, formam non dare esse materiæ, sed composito, nimirum homini, qui essentialiter rationalis est : materiæ vero eatenus dicitur dare esse, quatenus illam in suo esse conservat : neque est necessarium, ut homo ratiocinetur per corpus, sed satis est, ut corpus modo aliquo deserviat ratiocinationi.

19. *Ad tertium indicium ibidem.* — Ad tertium dic proportionem illam non in ratione entitatis, sed in ratione actus et potentiæ requirendam esse : proprio ergo actus informantis, et potentiæ receptivæ in hoc consistit, ut sint aptæ ad constituendum unum, possintque recte convenire ad eumdem finem, sic autem se habet anima nostra, ac materia : quare licet anima spiritualis sit, atque intellectiva, indiget tamen sensibus, quos habet in corpore, et ideo ex tali corpore, et anima ipsa optime fit unum compositum potens intelligere, sentire, aliaque vitæ opera exercere. Non tamen potest negari esse valde mirabile, res adeo distantes, ut corpus, et spiritum tanto fœdere conjungi, ut unam naturam componant, in eumdemque finem operandi conspirent, nec ob id spiritus de perfectione propria quidquam amittat, sed potius perficiatur. Mirabilis, inquam, res est, et ideo multis Philosophis ignota, Divinæ tamen sapientiæ possibilis. Estque naturæ rerum maxime congruum, ut inter res spirituales tantum et corporales tantum extet una media, quæ utramque contineat. De quo argumento luculenter Nazianzenus, orat. 42, et alii non raro. Si vero quispiam roget, cur repugnet formæ accidentali spirituali uniri materiæ, non autem substantiali, plana est ratio, quod accidens a subjecto dependeat, ac proinde, si hoc materiale sit, non poterit accidens ab illo materialiter causatum non esse materiale, ut dixi tomo 1, in 3 partem, disp. 31, sect. 5, § *Hæc tamen,* quod de forma substantiali spirituali, qualis est rationalis, minime procedit, cum a corpore nullatenus causetur.

20. *Ad quartum judicium ibidem.* — Quarti argumenti minor propositio neganda est. Ad probationem dicendum ita esse animam hu-

manam propter suam operationem spiritualem, ut etiam sit propter alias materiales, quamvis minus præcipue, ut ex responsione ad secundum intelligi potest, ac declaratur amplius : nam sicut anima rationalis essentialiter continet gradum vegetantis, ac sentientis formæ, ut cap. 3, visum est, ita quoque necessario, quamvis minus præcipue, oportuit illam esse propter operationes iis gradibus respondentes, ac proinde naturali appetitu inclinari ad materiam per cujus organa illas posset exercere. Et quamvis ob hanc necessariam conjunctionem ad materiam minus abstractum intelligendi modum anima sortiatur, quam si separata esset a materia, aliunde tamen juvatur potius a corpore, cum mediis sensibus species ad intelligendum comparet per viam propriæ inventionis, ac magis de suo, ut ita dicam, separata vero quasi per viam doctrinæ eas accipiat pure passive se habendo. Unde mirum non est, si ad corpus naturaliter inclinetur, attenta etiam præcipua ipsius intelligendi operatione : quid vero de ejusdem animæ appetitu in separationis statu sentiendum, lib. ult. dicetur.

21. *Ad quintum indicium ibid., Tract. 2, de voluntario, disp. 2, sect. 1, quid violentum sit exponitur.*—Ad quintum neganda est sequela, sive major propositio, cujus probatio attingit vulgarem difficultatem de statu separationis animæ, an sit illi violentus, ac naturaliter appetat uniri corpori, quæ in lib. ult. opportunius occurret, viderique etiam poterunt quæ disput. 35 Metaphysicæ, sect. 2, a n. 6, dicta sunt. Nunc respondeo ad argumentum, animam semel separatam semper mansuram in eo statu naturaliter loquendo cum non possit redire ad corpus, permansuram; quia tamen illa non solum est id, quo aliud est, sed etiam id, quod est, cum sit subsistens, ideo non tantum habet pro fine informare, sed etiam esse atque intelligere : quia ergo separata a corpore intelligeret, non frustraretur undique suo fine, sed ex parte tantum, quia de facto in perpetuum maneret absque munere informandi, nisi divina sapientia, et virtute provisum esset de reunione in generali resurrectione, quæ hac via procedendo naturali etiam lumine conjici posset aliqualiter. Fatemur tamen animam separatam ratione aliqua pati violentiam contra naturalem inclinationem ad unionem cum corpore. Illud vero effatum, *Nullum violentum perpetuum*, juxta Cajetanum procedit, quando naturalis via patet ad violentiam removendam, quæ interpretatio petitione principii laborare videtur. Ideo dici potest violentum dupliciter dici, aut propter contrarietatem, aut propter solam privationem, unde duplex status violentus consurgit. Primus quando solum aufertur a re, quod illi ex natura sua debetur, ut status cæcitatis, in quo nihil ponitur contra naturam, sed aufertur, quod secundum naturam debebatur, nimirum visus. Secundus status est quando aufertur, quod debitum est, et ponitur, quod est contra naturam, ut cum aqua calefit : aufertur enim ab ea debitum frigus, et ponitur contrarius calor : quando ergo status est secundo modo violentus, non est perpetuus, quia inter contraria necessario sequitur pugna, atque adeo status illius deturbatio : quando vero est primo modo, perpetuus esse potest, cum a privatione ad habitum non detur naturalis regressus : atque ita se haberet status animæ separatæ, in quo non haberet anima contrarium repugnans illi, sed careret tantum perfectione debita, quæ est informatio.

22. *Ad sextum indicium ibid. — Concinit etiam Fonseca 2 Metaphysicæ, cap. 1, q. 2, sect. 6.— Ad tertium Conimbricenses, de Anima, q. 6, art. 2, conclusione secunda.*—Ad sextum prima consequentia, ex qua secunda et tertia pendent, falsa est. Quod vero in ejus probationem affertur, materiale scilicet accidens vim non habere, ut spiritum corpori uniat, et quodammodo alliget, sunt qui respondeant, non habere quidem vim ad uniendam animam secundum gradum rationalitatis, bene tamen secundum gradus alias vegetantis et sentientis, hoc tamen sustineri non potest, juxta superius dicta. Nam unio inter animam et corpus realis est, ac physica, illa vero graduum distinctio solum metaphysica, ac per conceptus nostros inadæquatos : aut ergo materiale accidens nullo modo unit animam corpori, quod est contra respondentes, ac veritatem ipsam, aut unit eam secundum totam suam realitatem, quæ indivisibilis est, et spiritualis, quod intendimus. Negandum ergo accidentia materialia prædictam vim uniendi non habere, sive sermo sit de accidentibus materiæ inhærentibus, sive de inhærentibus ipsi generanti, hoc solo discrimine, quod priora uniant in genere causæ materialis, posteriora vero in genere efficientis, ut patet ex iis, quæ, disp. 13 Metaphysicæ, sect. 9, a num. 5, et disp. 18. sect. 2, num. 20, dicta sunt. Nec mirum si tantam vim habeant, cum principales causæ sint substantiæ, nimirum materia, et generans : atque unio ipsa non ita pure spiritualis, quin mate-

riam respiciat essentialiter, extensionemque habeat ex parte illius.

INTERMISSI OPERIS

RATIO, EJUSQUE SUPPLEMENTUM EX EODEM AUCTORE.

Hoc detinebatur studio immortalis animi assiduus indagator et assertor Pater Franciscus Soarius, dum per sacræ paginæ oracula, perque sacrorum Patrum scripta, ac naturalis rationis argumenta, in id unum enixe incumberet. Deerat certe ad indubitandam veritatem undique stipandam, ipse ejus intuitus, deerat experientia : ergo secreto a mortalitate corporis animo, atque ad beatam illam (ut minime credimus formidolose) visionem evocatus, ipsa sui dissolutione expertus, apertoque intuitu contemplatus est, certius certo fuisse, quod dudum de immortalitate, et animo ipso, et calamo versasset.

Has ergo de anima posteriores curas, et si necdum primi libri argumentum expleverint, quod universa complecteretur, quæ ad ipsius animæ naturam attinerent (disputandum enim supererat primo de animarum subsistentia in corpore : secundo de earum inter se æquali, vel inæquali perfectione : tertio de origine, an ne per traducem, ut aiunt, vel per creationem potius fiant, idque ante corpora, vel tunc primo cum a generante perfecte disponuntur : quarto denique num pro hominum numero multiplicentur, vel potius in alia atque alia corpora demigrent). Hoc, inquam, inchoatum opus, ex iis commentationibus, quas Soarius juvenis quidem ætate, sed jam doctrina longævus auditoribus propinaverat, complendum censuimus, tum ut tantam invidæ mortis injuriam vindicaremus, lectorque haberet, unde desiderium mitigaret : tum etiam, quia prædicti commentarii per se dignissimi sunt qui lucem aspiciant, cum ipsius Soarii ingenium, methodumque quam in aliis servat libris multum spirent, ac cum inchoato opere valde cohæreant : tum denique quod ea erat Soario mens, quam hausimus ex ore, ut in Metaphysico opere, atque tractatione de anima, tanquam in penu reponeret, quæ ludi magistri depromerent, suisque auditoribus multo sine labore exponerent. Neque vero a munere theologi doctoris alienum existimes, si ad philosophicas de anima quæstiones demittatur, cum iisdem prorsus S. Thomas primam suæ summæ partem compleverit, adeo ut nec vegetantis animæ, aut vero sentientis, nedum intelligentis affectionibus discutiendis pepercerit, optima scilicet ratione, quam ab ipso Soario in hujusce inchoati operis præludio discas : quo etiam fiet obiter, ut tandem aliquando intelligas, vix credi posse quale, ac quantum tam inde, in natura rerum perscrutanda acumen ingenii auctor ostenderit, quamque splendide instructus inter opinantium varietates discreverit : nisi forte (quod rei ipsius prudentes æstimatores subodorantur) delapsa e cœlo luce, a Patre luminum perfusus fuerit. Sed hæc idque genus plurima evulganda remittimus iis, qui de tanti viri dotibus, ac vitæ rationibus latius dicent. Quod vero subjectæ antiquioris lecturæ inscriptionem Disputationum et Quæstionum *nominibus a Soario appositam, in libros et capita verterimus, boni consulat lector : inchoatum nimirum opus hac posteriore forma inscriptum, æquum fuit atque omnino necessarium stylo unigenio de cætero ut prosequeremur. Quapropter si in libris de Angelis, aut alio fortasse opere posthumo Soarii, hunc de anima tractatum* Disputationum et Quæstionum, *titulo citatum legas, typographorum festinationi deputandum erit.*

CAPUT XIII.

UTRUM SOLA ANIMA RATIONALIS SIT INDIVISIBILIS, AN ETIAM SENSITIVA ET VEGETATIVA.

1. *Prima assertio pro anima rationali fidei proxima.* — Hæc quæstio pertinet maxime ad explicationem trium animarum, illarumque substantiæ, circa quam rem sit prima conclusio. Anima hominis est indivisibilis. Hæc sequitur evidenter ex dictis cap. 9, cum anima humana spiritualis sit. Unde conclusio si non de fide est, certe fidei proxima, ut docet D. Augustinus contra epistolam fundamenti, cap. 16 et 19, et epist. 22, t. 2, lib. 10, de Trinitate, cap. 7, t. 3, et l. de Quantitate animæ, Chrysostomus, homil. 5, de Incomprehensibili Dei natura, t. 5, Gregorius Nissenus 2, de Anima, cap. 2, Tertullianus, l. 2, de Anima, S. Thomas, 1. p, q. 76, a. 8, latius 2, contra Gentes, c. 72, et de spiritualibus creaturis, a. 4, q. de Anima, a. 11. Consentiunt theologi omnes in 1, dist. 8, et in 2, dist. 6. Itaque etsi non est expresse definita, est tamen fidei proxima, quia fere evidenter sequitur ex definitionibus fidei, si enim est omnino spiritualis, debet esse indivisibilis, divisio enim provenit ab aliqua materialitate. Item si esset

divisibilis, esset pars in parte, etc., ergo abscissa manu abscinderetur pars animæ : vel ergo ea pars corrumpitur, vel manet. Primum aperte est contra fidem, anima enim rationalis est omnino immortalis, ac fere etiam secundum. Nam ubi quæso gentium, manet ea pars. Præterea habet ne illa intellectum, an non : habere enim non potest, alias intellectus quoque esset divisibilis, duoque intellectus partiales in anima darentur, manere autem sine intellectu multo est absurdius : ergo, etc. Imo Durandus in primo, dist. 8, q. 3, eadem fide credendum putat, animam rationalem esse indivisibilem, quam credimus esse spiritualem et immortalem.

2. *Secunda assertio pro anima vegetativa negans.* — Secunda conclusio. Animæ tantum vegetabiles extensæ sunt, ac divisibiles. Quidam huic conclusioni refragantur, asserentes animas etiam plantarum esse indivisibiles, ut Nemesius, lib. de Natura hominis, c. 2. Marsilius Ficinus l. 1, 6 et 8, de Theologia Platonis, et tribuit Platoni, Amonio, Plotino et Porphyrio. Idem tenet Thienensis 2, de Anima, text. 22. Pompanatius quoque, l. 1, de Nutriente et nutrito, c. 10, dicit esse rationalem opinionem, citans pro ea Hugonem Senensem, et Augustinum, lib. de Immortalitate animæ, c. ultimo. Hæc tamen sententia nullum habet pro se fundamentum, nisi quod sumi potest ex modo augmenti viventium, et ex termino, quem in quantitate habent : sed utrumque solutum est a nobis. Primum, in 1, de Generatione, ubi diximus ad augmentum vitale non esse necessarium indivisibilitatem animæ. Secundum vero 2, Physicorum, ubi ostendimus vegetabilia habere terminum, etiamsi habeant animas divisibiles : atque hæc est sufficiens probatio conclusionis : præsertim, quia, ut diximus, opposita sententia nullum præterea habet fundamentum. Deinde conclusio patet experientia certissima : dividitur enim vitis, et utraque pars divisa vivit et nutritur postea : ergo pars animæ remansit in partibus divisis. Unde Aristoteles, lib. 2, de Anima, c. 2, text. 20, et lib. de Juventute et Senect., c. 1, ait plantarum animam, et quorumdam etiam animalium actu quidem unam esse, potestate vero plures, ut pote quia secta vivunt. Denique vegetabiles formæ parum excedunt perfectionem formarum non viventium, ac sunt nimis materiales : indivisibilitas autem multam arguit immaterialitatem : ergo, etc.

3. *Tertia assertio pro anima imperfectorum animalium.* — *Primum effugium.* — Reducitur igitur quæstio ad animas sensitivas tantummodo, de quibus nonnulli asserunt omnes esse indivisibiles, ut citati auctores, et D. Augustinus, lib. de quantitate Animæ, cap. 31, ubi miratur maxime, quod animantis cujusdam imperfecti, quælibet pars divisa viveret, ac sentiret, conaturque explicare illius animam non fuisse divisam, sed quoniam adducta experientia rem concludit. Sit tertia conclusio. Animalia imperfecta (annulosa vocant) habent animas divisibiles et extensas. Probatur propugnando ipsam experientiam, quia utraque talis animantis pars divisa vivat : quidam ergo occurrunt illam tantum vivere, in qua remanet caput, aliam vero partem videri vivere propter vitales spiritus, qui in ea saliunt, et causant motum. Sed contra hanc fugam experientia etiam militat, scribit enim D. Augustinus supra, ob longum, ac multipedem vermiculum divisum tam velociter, ac expedite, secundum utramque partem sese movisse, ac si duo integra essent animalia, styloque puncta contorsisse se ad doloris locum et subdit : *Tentavimus, quatenus id valeret, atque vermiculum, imo tam vermiculos in multas partes concidimus, itaque omnes movebantur ut nisi a nobis factum illud esset, et comparerent vulnera recentia, totidem illos seorsim natos, ac sibi quemque vixisse crederemus :* nulla ergo ratione negari potest, utramque, vel alteram partem vivere, cum motum suum efficiat. Eamdem experientiam adhibet Aristoteles, qui conclusionem positam tuetur primo de Anima, test. 67, 93 et 94, et lib. 2, text. 20, de longitudine et brevitate Vitæ, cap. 3, de Juventute et Senectute, cap. 1.

4. *Secundum effugium varie expugnatur.* — Alii occurrunt, utramque partem vivere, non propter divisionem, sed corruptionem potius præexistentis animæ et introductionem duarum animarum in partibus divisis. At quo quæso modo potuerunt per solam divisionem duæ animæ tam cito produci : Item quæ introductæ denuo dicuntur, vel alterius sunt speciei cum præexistente, vel ejusdem, alterius esse obstat experientia : habent siquidem eosdem motus, et organisationem eamdem, tantumque differunt in magnitudine, quæ speciem non variat. Deinde non facile est ostendere quodnam agens materiam ad novi animalis generationem disponat. Si vero dicantur ejusdem : ergo ex corruptione individui unius sequitur alterius generatio speciei ejusdem, quod est impossibile. Ad hæc, si animal divisum corrumpitur, quia organa destruuntur

debita ad illius conservationem, certe non poterit introduci nova illius speciei anima.

5. *Effugium tertium multipliciter quoque obstruitur.*—Alii tandem respondent utramque partem vivere eadem anima, sed incredibile est formam adeo imperfectam informare materias loco distinctas, ac nullo modo unitas. Item si anima illa una esset, operationes unius partis impedirent alterius operationes, et vehemens dolor unius debilitaret alteram : hoc autem constat non contingere : nulla ergo via potest effugi adducta experientia, atque adeo illa sola reddit conclusionem in philosophia certam. Accedit etiam, quod imperfectio, et materialitas prædictarum formarum abunde ostendit illas non superare adeo perfectionem aliarum materialium, ut fere spirituales et omnino immateriales, utpote indivisibiles existimari debeant.

6. *Brutorum etiam perfectorum animas divisibiles esse multi censent. — Primum argumentum pro hac sententia. — Secundum. — Tertium.—Quartum.*—Restat ergo quæstio de animantibus perfectis, ut equo, leone, et similibus, quæ perfectam organisationem, et integritatem omnium sensuum possident, distinctionemque membrorum principalium, prout in homine reperiuntur, nempe cerebri, cordis, etc. Ac de his multi asserunt habere etiam animas extensas et divisibiles. Ita Scotus, in 4, dist. 44, quæst. 1, art. 1, Durandus, in 1, dist. 8, 2 part. distinctionis, quæst. 3, n. 10, Capreolus, in 2, dist. 15, quæst. 1, ad ultimum contra ultimam conclusionem, Marsilius, in 2, quæst. 11, art. 1, et 1, de Generat., quæst. 11 et 12, Ægidius, in 1, dist. 8, 2 part., quæst. 5, Pompanatius supra, cap. 4, Petrus de Mantua, tract. de primo et ultimo instanti, Jandunus 2, de Anima, quæst. 6, Apollinaris, quæst. item 6, Saxonia 1, de Generat., quæst. 10 et 11. Probaturque primo, quia nulla est forma a materia pendens secundum esse, quæ non sit coextensa materiæ, nam quid est aliud formam aliquam esse materialem, quam extensionem habere materialem et corpoream? Si autem e contra indivisibilis est omnino, quid illi deesse potest, ut sit immaterialis? Secundo arguitur. Omnis forma materialis educitur de potentia materiæ: ergo tota educitur de tota materia et pars de parte : ergo habet partes : ergo et divisibilis erit. Prima consequentia probatur, quia aut educitur tota forma de tota materia, et tota de qualibet parte, aut pars de parte non primum : ergo secundum. Probatur minor primo, quia impossibile videtur eamdem formam semel eductam de potentia materiæ denuo fieri : ergo etiam erit impossibile formam, quæ tota educitur ex una parte, educi totam ex alia. Secundo assumo certam materiæ partem, ex qua educi ponitur tota anima et argumentor sic. Tota anima ex vi actionis, quæ in illa parte fit, educitur : ergo impossibile est educi totam simul ex alia parte. Tertio in argumentatione horum viventium additur pars formæ : ergo est divisibilis. Antecedens probatur, quoniam alias forma, quæ antea erat, ad novam materiam migraret : hoc autem videtur esse proprium subsistentis et independentis formæ : maxime quod in decursu argumentationis poterit anima nullam jam habere illius materiæ partem, quam in generatione acquisivit : non ergo educta fuit de potentia illius, quandoquidem ab illa non dependebat in suo esse. Quarto arguitur experientiis : nam animalia hæc sæpe vivunt partibus præcipuis abscissis, refert enim Aristoteles 1, de Anima, textu 92, et de Juventute et Senectute, cap. 1, testudines abscisso corde vivere, Commentator etiam 7, Physicorum, textu 4, refert, se vidisse progredientem arietem abscisso capite, et ex Avicenna taurum per duos ivisse passus, abscisso corde : ac similia refert Tertullianus, lib. de Anima.

7. *Qui doceant esse indivisibiles. — Primum fundamentum ex D. Thoma. — Fundamentum secundum ex Cajetano.* — Contrariam sententiam tradit S. Thomas, in q. de Anima, art. 10, et in 1, dist. 8, quæst. 5, art. 12, contra Gent., cap. 72, 1. p., quæst. 76, art. 8, ubi Cajetanus. Albertus item Magnus 1, de Anima, cap. ultimo, et lib. 2, cap. 7, D. Bonaventura, in 1, dist. 8, Astudillo 1, de Generat., quæst. 15, Javellus, quæst. 4. Eamdem indicat Aristoteles, de Juventute et Senectute, cap. 1., ubi postquam de animalibus imperfectis dixit esse quasi animalia multa natura cohærentia, subdit, *at quæ optima fabricatione constant, haud quaquam vivere dissecta queunt, quod eorum natura quam maxime potest una habeatur.* Fundamentum D. Thomæ sumitur ab experientia, nam sicut in homine una parte ablata, statim dissolvitur, ac moritur totum, ita quolibet animali perfecto accidit : ex hoc ergo colligendum videtur, eorum animas esse indivisibiles, sicut est humana : nam si essent extensæ, et pars cohærens parti, posset quælibet separata et diversa cum parte materiæ informatæ aliquo tempore conservari, minime autem potest : ergo signum est talem quam-

libet animam esse indivisibilem, quæ per se primo respiciat totum corpus, tanquam primum susceptivum, extra quod non potest conservari. Huic rationi addit secundam Cajetanus quod animalia hæc non augeantur per additionem formæ : ergo, etc. Probat assumptum. Quia quando aliquid crescit per additionem formæ, quanto magis crescit, tanto majorem virtutem habet, nam addita forma additur virtus : sed animalia perfecta in grandi mole constituta minores habent vires : ergo non nisi quia anima indivisibilis non potest tanto corpori dominari.

8. *Infirmatur primum fundamentum.* — *Infirmatur secundum.* — Verum hæc duo fundamenta non videntur firma. Ad primum enim dicetur, licet pars formæ sit in parte materiæ, mori tamen illico partem abscissam, quia pars formæ pendet ex unione et influxu aliarum partium, sicut si abscindatur pars minima viventis imperfecti, abscindetur quidem pars animæ, quæ tamen non conservabitur, quod deficiat organisatio requisita. Ad secundum dicitur illud commune quoque esse animabus extensis, arbor enim, si nimium crescit, non tanta virtute fructificat : illud ergo provenit, non ex indivisibilitate animæ, sed ex magnitudine organorum, quæ non possunt tam facile applicari ad opus, nec sibi invicem deservire. Item, quia alimentum in tot, ac tam porrectas partes distributum minores vires illis præbet. Ac quia hæc D. Thomæ positio difficile intelligitur, fundamentaque facile solvuntur, multi etiam illius discipuli in hac parte ab ipso defecerunt. Alii negantes sententiam illam in re, defendunt in verbis, dicentes loqui D. Thomam de indivisibilitate physica, non quantitativa, quod tamen ei adversatur, ait enim prædictas animas non esse quantas per accidens, sed in qualibet parte totas æque, atque humanam. Neque tamen est, cur in hac parte D. Thomam deseramus, etsi pars altera satis probabiliter defendi valeat.

9. *Quarta assertio.*—*Præmittitur imprimis non esse impossibilem formam materialem indivisibilem.* — Unde sit quarta conclusio. Animæ sensitivæ animalium perfectorum indivisibiles sunt, et inextensæ, quæ est etiam D. Augustinus, 6, de Trinitate, cap. 6. Probatur primo, quia nulla est implicatio, quod hæc proprietas conveniat formis dependentibus a materia : non est ergo impossibilis : ergo de facto convenit formis illis. Antecedens patet primo, quia a nullo assignatur implicatio, quod etiam patebit ex solutione argumentorum in contrarium. Secundo, quia nulla est necessaria connexio inter has duas proprietates, indivisibilitatem scilicet, atque independentiam a materia : nam licet indivisibilitas sequatur immaterialitatem, attamen quod non possit absque illa inveniri, non ostenditur : ergo neque e contrario illa duo, scilicet indivisibilitas, et dependentia a materia repugnant: major enim perfectio requiritur, ut forma sit independens, quam ut sit indivisibilis, ut patet in accidenti spirituali, est enim indivisibile, ac dependens : potest ergo indivisibilitas salvari cum dependentia. Si dicas non esse simile, quod illa dependentia non sit a materia, sed a subjecto spirituali, instabitur, exemplum in omnibus simile esse non debere, illam vero differentiam nihil obstare. Etenim sicut forma spiritualis, licet sit perfectior natura, potest actuare extensam materiam, tanquam vera forma, ita forma alia indivisibilis, quæ non attingit naturam formæ spiritualis, poterit dependere a subjecto, quod informat : hæc ergo argumenta videntur probare consideratis illis duobus prædicatis secundum se, scilicet indivisibilitate, et dependentia, ea non esse mutuo repugnantia, atque adeo esse possibilem formam indivisibilem pendentem a materia in suo esse.

10. *Probatur jam assertio de facto.* — Quo supposito probatur assertio primo. Quia convenit esse in universo omnes modos formarum possibilium : si ergo ponantur possibiles formæ, de quibus loquimur, indivisibiles nempe, et materiales essent profecto imperfectiores anima rationali propter dependentiam a materia, et ita non attingerent gradum ratiocinantium : essent deinde perfectiores omnibus formis extensis, quia maxime accederent ad immaterialitatem, ac adeo essent in supremo gradu formarum materialium, qui est gradus sentientium, et intra illum haberent supremum locum ob eamdem rationem, hæc autem omnia conveniunt formis animalium perfectorum : ergo vere illæ tales existunt, neque enim credibile est, quod in creatione brutorum omissa fuerint perfectissima intra illum gradum : maxime cum modus essendi horum animantium perfectorum, perfectissimus appareat, cum habeant sensus omnes, et virtutes possibiles in eo gradu. Confirmatur præterea, quia non fit transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium : sunt autem inter animas quædam omnino materiales, et extensæ, aliæ immateriales et inextensæ, inter quas est possibile quoddam medium, scilicet animæ

materialis et inextensæ : ergo datur tale medium non alibi certe, quam in his viventibus perfectis : ergo, etc.

11. *Secunda ratio ex variis experimentis.* — Accedunt experientiæ, primo, nam in hisce animalibus reperitur tanta fere consonantia organorum : ac tantus consensus inter illa, quantus in homine : habent enim certa organa ad virtutes singulas deputata : cerebrum ad virtutem cognoscitivam, ad vitalem cor, ad naturalem, seu vegetabilem hepar : atque inter has partes talem consensum, ut læso tactu cor moveatur, et si imaginatio apprehendat ut nocivum, imperet motum, quem illico pedes exequuntur : hic autem consensus tantus videtur ob identitatem animæ, quæ omnia gubernat ; identitas vero non est sine indivisibilitate : nam si esset divisibilis, quo quæso modo pars animæ, quæ in pede residet, cognoscit quod jubet pars, quæ est in capite, et illud exequitur : Ratio ergo tanti consensus ea est, quod tota anima in capite est, atque in pede. Alia experientia, quod etiam in his animalibus vehemens operatio unius partis impedit operationem alterius, ut grandis dolor tactus impedit actionem visus, quod non contingeret, si diversæ partes animæ in diversis partibus viventis essent, posset enim altera sine alterius concursu operari : itaque licet una esset attenta, vel defatigata, altera non ob id defatigaretur, aut impediretur a suo munere, quæ sane experientiæ ideo magnam probabilitatem faciunt, quia ex nulla alia re videatur melius colligi identitas principii, quam ex consensu, et consonantia potentiarum illius : neque vero similis consonantia in plantis visitur, nam licet una pars debilitetur, alia perfecte exequitur suam operationem, nisi forte sit media, per quam trahit alimentum, quod est per accidens. In sectilibus quoque animantibus nihil tale reperitur : quod si aliquando puncta una parte movetur alia, ut puta cauda, non ita fit, quod una pars alteri obediat, sed potius id provenit ex continuatione partium cum quadam diffusione vitalium spirituum, qui causant motum, atque etiam ex imperfecta phantasia distenta per corpus, unde species sensibiles deferuntur ad partes, quæ moventur ; non sic autem in animantibus perfectis, ut de se patet. Tertia experientia. Habent animalia perfecta vim discernendi inter res duas simul propositas, agnus etiam si videat lupum simul et equum, discernit inimicum a non inimico, et ab uno fugit, non ab alio : accurrens quoque ad matrem discernit superiorem partem illius ab inferiori, et ad hanc accedit ad sugendum, non ad aliam. Talpa etiam sine visu per tactum cognoscit filium, et discernit inter illum et alienum. Ex quibus plane indivisibilitas prædictarum animarum colligitur in hunc modum. Ad discernendum necesse est, ut qui discernit utramque partem cognoscat : ergo si equus, verbi gratia, discernit aquam frigidam a calida, necesse est ut principium cognoscendi utramque sit idem ; non quidem principium proximum, nempe tactus (potest enim manus dextera tangere frigidam, et sinistra calidam) : ergo saltem principium principale cognoscendi in utraque manu erit idem, atque adeo tota anima in qualibet manu. Si dicas, judicium illud esse in imaginatione, melius surget argumentum. Nam si imaginatio discernit inter apprehensa per sensus, certe idem est principium cognoscens has omnes res, et gubernans potentias.

12. *Fundamentum D. Thomæ, num. 7, allatum sustinetur.* — Hæc ergo omnia probabilem reddunt opinionem D. Thomæ, neque experientia, quam ipse adducit, est contemnenda, quod si tales animæ essent divisibiles, non tam cito pars abscissa moreretur : si enim quæque pars habet suam partialem formam, et in quantitate sufficiente dividatur, non est, cur tantam dependentiam habere dicatur, ut nec per instans conservari queat : sic itaque divus Thomas intulit provenire hoc ex indivisibilitate animæ probabiliter.

13. *Ad primum argumentum in num. 6. — Ad secundum.* — Ad primum vero argumentum in contrarium respondetur rationem formæ materialis absolute non consistere in extensione, sed in dependentia a subjecto materiali, hocque efficere, ut animæ, de quibus agimus, spirituales non sint. Ad secundum quidam respondent eam animam non educi de partibus materiæ, sed a tota materia adæquate, quod ab illa tantum pendeat, et non a singulis partibus. Respondetur tamen aliter totam educi de tota, et totam de qualibet parte, quam in instanti generationis informat : neque vero hoc est mirabilius, quam totam esse in tota materia, et totam in qualibet parte, nam sicut est in materia, ita fit. Sane quod hic difficultatem habet illud est, quomodo una, et eadem res sit tota in tota materia, et tota in qualibet parte. Quæ difficultas communis est, necessarioque, in humana forma admittenda : quod vero talis aliqua forma sustentetur a materia, parum, aut nihil difficultatis addit.

Unde ad primam impugnationem hujus seu probationem minoris negatur similitudo. Namque educi de potentia materiæ transitus quidam est de non esse ad esse, quod est impossibile formæ jam existenti. At vero educi simul de non esse ad esse ex duabus partibus materiæ cum illius materiæ adæquato concursu nullam implicationem affert, sed ostendit tantum, quod idem sit in duabus partibus simul, quod nihil vetat. Ad secundum dic, unam esse ibi actionem totalem, qua ipsa anima sit in omnibus partibus.

14. *Ad tertium in eodem n.* 6.—Ad tertium : sicut sunt quædam formæ, quæ totæ pendent a tota materia, et pars a parte: aliæ vero quæ existentes in materia, a tota illa separari possunt, ac per se subsistere, ita facile intelliguntur formæ mediæ, quæ nec per se stare possunt, nec tamen necessario sunt affixæ determinatæ parti materiæ, sed paulatim possunt ex una in aliam succedere virtute sua, non tamen seipsas sustinere, quæ omnia eo magis rationi consonant, quo tales animæ reperiuntur distare magis ab imperfectione materiæ, accedereque ad perfectionem nostræ animæ : naturale siquidem est, ut medium ipsum aliquid participet de extremis, et quo magis recedit ab uno, magis accedat ad aliud.

15. *Ad quartum ut respondeat Albertus.* — Ad experientias respondet Albertus, summa de homine, quæst. 2, art. 3, motus illos non provenire ab anima, sed ab impetu impresso nervis ratione violentiæ, quæ intervenit in separatione animæ a corpore: juvant etiam spiritus vitales, qui in nervis remanent per aliquam morulam, ac vim movendi conservant, quæ tamen experientia non in omnibus est necessario acceptanda, nam similes sæpe observantur in homine, de quo constat habere animam indivisibilem. Est vero solutio clara, quando pars minor abscissa videtur vivere: attamen quando totum ipsum truncatum movetur, ut taurus sine capite (quod appellatur ab Aristotele colobum, seu mutilum, 5 Metaphysicæ, text. 27), tunc dici posset, admitti illud quidem mutilum aliquo tempore vivere, non propter divisionem animæ, sed quia tota anima potuit aliquantulum in corpore mutilo permanere: cum non adeo, neque ita pendeat vita a parte abscissa, ut primo instanti extinguatur. Atque his modis potest explicari, quod Aristoteles ait 3, de partib., c. 7, posse animal, truncato capite, aliquantulum moveri, propter quem locum Pompanatius, lib. 10, de Nutriente et nutrito, dixit omnem animam, etiam humanam, secundum philosophiam, esse divisibilem, sed turpiter lapsus est et ex debili fundamento.

NOTATIO PRO PRÆCEDENTI ASSERTIONE.

Sententiam hanc de indivisibilitate animæ perfectorum viventium, in quarta assertione positam, mutaret procul dubio ipse auctor, si inchoatum hunc tractatum, uti cœperat, ultimis curis limasset. Quippe jam olim in Metaphysica, hanc retractans quam prius dictarat, oppositam dixerat probabiliorem, disp. 15, *sect.* 10, *n.* 32. *Imo hoc ipso in lib. cap.* 2, *n.* 19, *censuit probabilissimam. Non erat tamen cur omnia plene prout ab eo accepimus non hic tibi, Lector benevole, immutata daremus, præsertim cum ea etiam sententia, quam hic defendit, probabilis certe sit, et in gratiam D. Thomæ suscepta videatur.*

CAPUT XIV.

UTRUM EADEM ANIMA INFORMET OMNES, ET SINGULAS PARTES VIVENTIS.

1. *Pro parte negante argumenti.* — Hæc quæstio etiam pertinet ad explicandum animæ modum informandi. Cujus negativa pars vera apparet. Primo, quia in diversis membris, diversæ, imo contrariæ reperiuntur dispositiones, cor enim in excellenti gradu calidum est, cerebrum vero in excellenti frigidum : ergo non potest eadem forma eas partes informare. Secundo, quando pars abscinditur, retinet eamdem formam substantialem, quam habebat in toto, non retinet autem animam totalem : ergo partialem aliam, quam etiam habebat. Major patet : tum quia non est a quo introducatur nova : tum quia abscissa pars potest reuniri : retinuit ergo eamdem formam. Tertio. In vivente quædam partes sentiunt aliæ non sentiunt, sed vegetantur, ut ossa, aliæ nec vegetantur, nec sentiunt, ut sanguis et capilli, incredibile autem apparet, quod una, et eadem forma tam diversos effectus causet : ergo, etc.

2. *Prima assertio bipartita pro anima divisibili. — Prior pars ostenditur.* — Præsens difficultas minor est in viventibus, quæ formas habent divisibiles et extensas, nam in illis tota forma est in tota, et pars in parte, atque adeo una est forma informans totum, quamvis

non simplex sit, sed composita, sicut etiam in non animatis contingit. Sit ergo prima conclusio. In viventibus, quæ animas habent extensas, una est anima informans partes omnes, coalita tamen ex partibus diversarum rationum partialium. Prima pars conclusionis probatur, quia vivens unum per se est substantiale suppositum, cujus omnes partes sunt continuæ : ergo habent unam formam eas informantem. Item una integra a qua unam habet formam, a qua vendicat esse, et unitatem : ergo et vivens, quod non minus est unum. Namque ad unitatem formæ non est necesse, ut illamet entitas, quæ informat partem unam, informet et alias, sed et satis, si una sit ex compositione et unione plurium partium : sicut et corpus hoc solo modo dicitur unum.

3. *Posterior quoque suadetur.* — Secunda pars conclusionis probatur primo, quia ejusmodi partiales formæ requirunt ex propria ratione diversas dispositiones : ergo sunt diversarum rationum. Item habent ex se diversos effectus formales, nam pars formæ arboris, quæ constituit folium non posset constituere radicem arboris, neque e contrario. Item operationes diversarum partium sunt diversæ, forma autem coaptatur diversis partibus dispositionum. Tandem forma integra totius arboris, quæ informat radices, truncum, folia, etc., secundum se sumpta non potest esse tam homogenea, sicut formæ ignis, alias nulla esset ratio, cur una illius pars esset magis in una parte materiæ, quam alia : ergo non est tam similaris, nec ejusdem rationis in omnibus partibus : ergo distinguuntur partes illius secundum partiales rationes. Nec inferas : ergo illæ partes non sunt continuabiles, quia sunt specie diversæ : nam id habet verum in iis, quæ differunt totali specie, non vero in iis, quæ partialiter differunt, et ordinantur ad integritatem totius suppositi, ut in proposito : et sicut in artificialibus partes diversarum rationum uniuntur aliquo modo ad integrandum perfectum artificium, ita in naturalibus, etc.

4. *Quid de anima indivisibili senserint non pauci apud Galenum. — Et apud Albertum.* — Difficultas ergo quæstionis superest de his viventibus, quæ habent animas indivisibiles, de quibus fuit antiqua Platonis, et aliorum opinio, quam Galenus refert 5 et 6, de Placitis, animam nostram in corpore non esse simplicem, sed ex multis compositam : ponebant enim animam concupiscibilem ad appetendum cibum, etc., quam aiebant esse in hepate, et animam irascibilem in corde, cujus munus est cohibere concupiscibilem, si esset effrenis, et tueri illam ab adversariis. Tertiam ponebant rationalem in cerebro, quasi in arce ad imperandum et gubernandum. Idem refert Albertus, l. 2, de Anima, c. ult., Philoponus, in lib. de Anim., fol. 4, colum. 3. Idem sentit Pythagoras, differebat tamen in modo loquendi, volebat enim has esse tres animas totales, et consequenter plures animas congregari in homine : Plato vero non tres animas, sed tres partes animæ illas appellabat. Refertur etiam Aristoteles 3, de Anima, text. 90, Cicero, 1 Tusculana, qui Platonem sequitur cum Galeno, Tertullianus, in to. 3, lib. de Anima, c. 24, et lib. de Resurrect. carnis. Philo Judæus, lib. de eo, quod deterius potiori insidiari soleat, pagin. mihi 112, et lib. 1, Allegoriar., pag. 36, et lib. 1, pag. 54. Simonportius, lib. de Mente humana, c. 70. Et id tribuit Aristoteli, eo quod secundum eum anima tantum est in corde, quod certe insinuat, libro de communi animal. motu, in fine, ubi ait : *Quocirca non est opus in quoquo membro animam inesse, sed cum in certo principio consistat, reliqua membra, quod illi adjungantur, uniunt atque officia per naturam obeunt sua.* Idem insinuat, lib. de Juventute, c. 1. Itemque Albertus Magnus 2, de Anima, tractat. 1, cap. 27, sed obiter Aristoteles vero exponendus est, loqui scilicet de vi motiva, vel secundum principalitatem, ut aiunt, quod anima sit in corde, ut in prima sede, non quod sit in aliis.

5. *Quid alii præsertim medici apud Nyphum.* — Est alia opinio, quæ ponit unam animam informare totum corpus, tamen præter illam, inquiunt, esse diversas partiales formas in diversis partibus heterogeneis : quam tenent multi medici, quos refert, et sequitur Nyphus 1, de Generatione, text. 78, ac videtur esse opinio Commentatoris 12 Metaphysicæ, text. 17, ubi ait, quod totum animal, et partes ejus conveniunt in forma totius, differunt tamen in formis specificis ipsarum partium. Idem tenet Antonius Andræas 7, Metaphysicæ, q. 17, Venetus 2, de Anima, q. 23. Et quidam eorum aiunt, has partiales formas esse adeo imperfectas, ut nequeant subsistere sine totali. Alii, ut nullum esse existentiæ tribuant, sed quodammodo partiale.

6. *Prima assertio pro anima indivisibili.* — *Probatur prima per dilemma.* — Contra has opiniones sit secunda conclusio. In viventibus, quæ habent animas indivisibiles, eadem ani-

ma est, et nulla alia forma, quæ informet eas partes viventis, quæ inter se continuæ sunt, et in quibus est aliqua operatio vitalis. Hæc est D. Thomæ, et communis theologorum in 2, dist. 17, ubi Gregorius, q. 2, Hervæus, tract. de Pluralitate formarum. Idem tenent philosophi fere omnes in libro de Anima. Videndus est Albertus, tract. 5, cap. penult., et ex medicis Nyphus supra in Recognitionibus, Turisanus, lib. 2, in Galenum Commento 12, dubio 4. Valles, lib. 4 Controversiar., in fine, et lib. 2, cap. 14. Probatur. Nam si partes heterogeneæ haberent partiales formas diversas, vel omnes informarentur postea quadam anima totali, vel non: utrumque autem istorum est impossibile : ergo. Probatur minor quoad primam partem. Nam si habent partiales formas, et rursus animam totalem, in eadem parte esset pluralitas formarum substantialium , quod sæpe probatum est esse impossibile. Item si anima totalis informat omnes partes, manet eadem difficultas, scilicet quod diversas dispositiones in illis habeat , et quod non præbeat illis idem esse, quare superflue adduntur partiales formæ. Item arguitur tertio. Nam si os, verbi gratia, habet partialem formam, per illam constituitur in tali esse , id est, in esse ossis : ad hoc enim ponuntur prædictæ formæ, alias superfluæ sunt : ergo anima totalis nullum effectum formalem habet in tali parte, quia non præbet illi aliud esse : ergo non informat illam. Item quia illæ partiales formæ debent esse animæ , alias non haberent operationem vitalem, nec dispositionem vitæ, et consequenter fuissent superfluæ, quod non est admittendum : essent ergo in eadem parte viventis plures animæ, quod improbatum est, cap. 5. Si vero dicatur secundum, scilicet quod partes non informantur anima totali, sed tantum suis partialibus formis. Contra arguitur, vel illæ partes habent inter se continuationem, vel non : si habent, ex illis integrabitur una anima, quæ erit divisibilis, et extensa contra id, quod supponimus de indivisibilitate prædictarum animarum ; si autem non habent continuationem : ergo quælibet per se constituit suum suppositum vivens : et animal ex eis resultans non erit per se unum, sed per accidens aggregatum multorum.

7. *Probatur secunda principaliter assertio. — Probatur tertia principaliter. — Probatur quarta.—Probatur quinta.--Probatur sexta.—* Secundo, si hæc anima indivisibilis non est in omnibus partibus, erit saltem in una : peto ergo, an illa sit organica, necne? Si non est organica : ergo talis forma non est actus corporis physici organici, ergo non est anima : si est organica : ergo sicut informat partes diversarum rationum in illa parte, ita poterit informare partes diversarum rationum in toto : ergo superfluunt partiales formæ. Rursus interrogo , quænam sit illa pars. Dices esse cor. Contra : nam vis sentiendi non provenit potissime a parte illa, sed a cerebro et vis vegetandi ab hepate : ergo potius esset anima in aliqua istarum partium, quod si concedas, argumentum plane concludit esse in omnibus : nam probatum est supra esse eamdem formam, a qua omnes illæ vires procedunt : ergo si potest una forma, et eadem has partes adeo diversas informare, poterit informare alias. Præterea, quia si hæc forma tantum est in una parte : ergo non est forma totius. Dices formam totius appellari, quia in unica parte existens gubernat, et influit in omnes alias : sed falso dices : tum quia nulla est pars in hujusmodi animalibus, quæ sola ipsa sit principium omnium virtutum totius, ut postea dicemus : tum quia hoc dato, posset illa dici gubernator , aut motor totius corporis, non tamen vera forma totius. Tertio arguitur. Nam supra c. 13, n. 11, multis experientiis ostensum est, operationes, quæ fiunt in diversis partibus viventis, procedere ab eadem anima : ergo illa eadem anima informat omnes partes. Patet consequentia, quia tales operationes sunt vitales : ergo procedunt a forma informante. Et confirmatur. Nam operationes partium procedunt a forma informante illas, et procedunt ab eadem anima: ergo eadem anima informat illas. Quarto. Anima est actus primus dans esse composito : ergo dat esse omnibus partibus, nam esse totius consurgit ex esse partium, ideoque impossibile est intelligere, quod alia sit forma totius, et alia partium. Quinto si manus haberet suam partialem formam, etiam divisa posset conservare illam, saltem aliquo tempore : manet enim cum eisdem dispositionibus, quas antea habebat, et sola separatio non est sufficiens causa instantaneæ corruptionis. Consequens vero est falsum, ait enim Aristoteles 4, Meteor., c. ult. 1, de Generat. animal., c. 19, 7, Metaphysicæ, text. 25, et 1 de Anim., c. 1, quod manus abscissa est æquivoce talis : ergo. Sexto. Tandem conclusio est plurium consona fidei asserenti animam per se, et essentialiter uniri corpori humano, ut habetur Concilio tertio Lateranensi , sess. 8. Corpus autem humanum est id, quod variis membris constat,

et non aliqua pars illius. Faciunt pro hac conclusione supra adducta, c. 6 et 12.

8. *Ad primum argumentum in num. 1.—Ad secundum ib. — Ad tertium ib.* — Ad primum respondetur esse differentiam inter formam divisibilem et indivisibilem, quod divisibilis tota respicit totam materiam, et pars partem, forma vero indivisibilis respicit ut adæquatum subjectum totam materiam, partem vero non respicit per se, sed in quantum integrat totum, quare non est inconveniens, quod eadem forma in diversis partibus requirat diversas et contrarias dispositiones, quia ex illis partibus resultat unum integrum susceptivum attemperatum juxta exigentiam formæ. Ad secundum negatur major. Ad primam ejus probationem respondetur idem argumentum esse de quacumque forma cadaveris: eadem ergo est solutio alibi tradita. Ad secundam respondetur. Si pars non totaliter abscindatur, non amitti animam, si vero totaliter, aiunt quidam non posse iterum informari illa anima, videri tamen habere aliquam operationem vitalem propter unionem intimam, quam habet cum aliis partibus absque nova informatione. Ita respondent Nyphus et alii: videtur tamen valde probabile posse iterum reuniri, et informari eadem anima per modum nutritionis. Nam sicut illa anima potest unire sibi materiam cibi et informare, ita potest reunire sibi materiam partis abscissæ et informare, maxime si illi conjungatur statim antequam amittat dispositiones proprias. Neque in hoc apparet ratio impossibilitatis, imo nec tunc fiet proprie regressus a privatione ad habitum, quia materia illa non fuit simpliciter separata a forma, sed ex parte. Tertium argumentum difficilius est, nam petit, ut explicemus, quo modo primo, et per se differant partes heterogeneæ: hoc vero abunde exposuimus supra c. 2, n. 29.

9. *Tertia assertio. — Concluditur probatio assertionis.—Instatur contra proximam assertionem.* — Ex quibus sequitur hæc tertia conclusio. Anima indivisibilis, et nulla alia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Ad cujus probationem supponit D. Thomas, 1 p., q. 76, a. 8, triplicem totalitatem formæ. Prima esse essentialis, quæ consurgit ex compositione generis et differentiæ, secundum quam totalitatem quælibet forma etiam divisibilis est tota in toto, et tota in qualibet parte, quoniam in qualibet parte formæ est tota essentia formæ. Secunda totalitas est potentialis, unde vocatur totum potentiale, et secundum hanc nulla anima etiam indivisibilis, est tota in qualibet parte, quia non in omnibus habet omnes potentias. Tertia est totalitas quantitativa, et secundum hanc formæ quidem divisibiles, non possunt esse totæ in qualibet parte, quia cum sint extensæ, adaptantur quantitati, ut pars sit in parte, ac tota in toto : formæ vero indivisibiles, cum non habeant partes, earum totalitas potest dici solum entitativa, et secundum eam totam dicuntur esse in qualibet parte, quam informant. Ita patet expositio et probatio conclusionis quoad utramque partem. Atque hinc intelligitur, quomodo res indivisibilis valeat totam materiam divisibilem, et extensam informare, non enim est indivisibilis instar puncti, ut D. Thomas adnotat de spiritualibus creaturis, a. 4, ad 16. Nam punctum ad genus quantitatis pertinet, anima vero indivisibilis transcendit aliquo modo genus quantitatis, et ideo non circumscribitur sicut res quanta, neque uni solum puncto limitatur, sed in diversis partibus simul tota esse potest. Inferes primo : ergo tota anima est in digito, atque adeo unus digitus homo est, cum nihil aliud homo sit, quam compositum ex materia, et forma rationali. Secundo inferes intellectum esse in pede, si anima tota in pede est. Tertio animam posse ascendere simul et descendere, si, verbi gratia, simul alteram manum attollam, alteram deprimam. Quarto animam totam si in manu est, retrahi ad reliquum corpus, si forte manus præcidatur, quæ omnia videntur absurda.

10. *Ad instantiam.* — Ad primum negatur posterior sequela, nam homo significat per se subsistens in natura humana : at digitus non est hujusmodi. Itaque homo solum dicitur compositum ex anima et materia illi adæquata, in qua scilicet valeat a se conservari, quodque habeat potentias omnes, et passiones naturæ debitas, ac per illas operatur, quod nulli parti quadrat. Unde intelligitur ratio, cur in homogeneis pars recipiat denominationem totius, non vero in heterogeneis. Ad secundum negatur intellectum esse in parte corporis, cum sit in anima immediate, nec valet illa consequentia : Anima est in pede, intellectus est in anima : ergo intellectus est in pede : fit enim argumentum in quatuor terminis, cum varia-tur modus essendi, est siquidem in pede anima, ut informans, intellectus vero in anima, ut inhærens, in corpore autem nullo modo. Unde solum sequitur, intellectum esse in anima informante pedem, dici tamen improprie potest intellectum esse in capite ratione sensuum illi ministrantium. Ad tertium Cajeta-

nus, 1 p., q. 76, a. 8, putat animam tantum mutari, cum totus homo mutatur, et quod tantum sit definitive in toto homine : idem significat S. Thomas, in 1, dist. 37, q. 1, a. 3, ad 4. Sed non dubito, quin ad motum brachii anima mutetur, nam mutatis nobis, ut ait Aristoteles, mutantur ea, quæ sunt in nobis, atque si consideretur anima prout est in brachio, mutat certe respectum prioris propinquitatis, aut distantiæ. Respondetur ergo non esse inconveniens eamdem animam simul ascendere et descendere secundum diversas partes, in quibus est. Ita melius D. Thomas, quæst. de Anima, art. 10, ad 12. Sicut corpus Christi Domini in diversis hostiis existens simul ascendit et descendit, illi vero motus simpliciter contrarii non sunt, quia nec per eamdem lineam, neque inter eosdem terminos exercentur. Ad quartum cum pars dividitur, neque anima corrumpitur, neque retrahitur, sed eodem modo manens in cæteris partibus desinit informare partem divisam : idemque dicendum de formis animalium perfectorum, quia non a singulis partibus, sed a toto corpore in suo esse pendent. Et hæc sufficiant de substantia animæ, per quæ dilucidantur quæstiones 75, 76 et 90, primæ partis D. Thomæ, exceptis paucis, quæ ibi tangit, pertinentibus ad doctrinam de generatione, quæ suo etiam loco sunt exposita.

FINIS LIBRI PRIMI DE SUBSTANTIA ET INFORMATIONE ANIMÆ.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI SECUNDI

DE POTENTIIS ANIMÆ IN COMMUNI, AC ETIAM VEGETANTIS.

LIBER SECUNDUS.

DE POTENTIIS ANIMÆ

IN COMMUNI, AC ETIAM VEGETANTIS.



Quoniam anima principium est operandi, oportet, ut aliquas potentias vendicet, per quas suas operationes exerceat, et ideo postquam dictum est de animæ substantia, consequenter dicendum est de potentiis illius : sed primo ingressu more nostro dicemus in communi per capita tria, in particulari vero toto reliquo libro : de hac autem re pauca habemus ab Aristotele : tetigit vero obiter lib. 2, de Anima, in cap. 3, et principio capitis quarti, sed copiosius disputatur a D. Thoma, 1 p., q. 77, et aliis in discursu citandis.

CAPUT I.

UTRUM POTENTIÆ ANIMÆ DISTINGUANTUR AB EJUS ESSENTIA.

1. *Arguitur pro parte negante.* — *Arguitur pro affirmante.—De hac notatione vide disp.* 42 *Metaphysicæ, sect.* 3, *a n.* 9, *et disput.* 43, *initio.* — Quæstio hæc ex parte videri potest Metaphysica, hic vero tractanda est, utpote necessaria maxime ad investigandam essentiam facultatum animæ, ac tota illa rationibus physicis disseritur. Est autem perdifficilis, quoniam hactenus dictum est, unam, et eamdem animam esse principium essendi et operandi : potentia autem nihil aliud est, quam ipsum operandi principium : ipsa ergo anima est sua potentia, neque oportet fingere multiplicitatem, ubi necessitas non urget, hic autem est nulla. Nam quidquid anima efficit media entitate sibi addita, potest se sola operari. In contrarium est, quia videtur repugnare limitationi, atque imperfectioni creaturæ, universa per suam substantiam immediate operari. Pro solutione notandum est, nomen potentiæ extendi solere ad quamcumque aptitudinem, seu capacitatem rei, quomodo dicitur materialis substantia habere potentiam, ut extendatur per quantitatem, et rem quantam esse in potentia ad divisionem : at de his potentiis certum est non distingui a rebus, quarum sunt potentiæ. Nam si quælibet rei aptitudo, aut capacitas a re ipsa realiter distingueretur, processus esset infinitus, veluti si substantia, verbi gratia, ponatur capax quantitatis per potentiam a se distinctam, ea potentia esset capax per aliam, et sic in infinitum : sunt igitur hæ aptitudines mere passivæ, a subjecto indistinctæ, et negationes seu non repugnantiæ, quæ consequuntur conditionem subjecti : difficultas ergo est de potentiis operativis animæ, de quibus variæ sunt opiniones.

2. *Quatuor opiniones.* — Prima opinio est, nullo modo distingui potentias ab anima, sed ipsam esse suum intellectum, suum sensum, etc. Ita Gregorius, in 2, dist. 16. Gabriel, a. 2, p. 2, cum Ocham 2, q. 24, Marsilius, q. 22, a. 2, notab. 5, et idem præmiserat in q. 16, a. 3, suppositione 4, Saxonia, lib. 2, de Anima, et Buridanus, q. 6. Secunda opinio est distingui formaliter, non vero realiter. Ita Scotus, in 2, dist. 16, et in 4, dist. 12, q. 3, et dist. 16. Thomas de Garbo, in Summa, tractatu 5, q. 2, a. 3. Tertia opinio ait potentias animæ vegetantis ab ea non distingui, maxime vero sensitivas, atque intellectivas : sic D. Bonaventura, in 1, dist 3, 2 p. distinctionis. Durandus, in 1, dist. 2, q. 2. Ratio illius est, quia actus vegetativæ partis sunt producere, et adgenerare substantiam, *quæ*, inquit, *non possunt convenire accidentali potentiæ etiam in virtute substantiæ.* Quarta opinio universim potentias animæ distinguit realiter ab illa. Ita D. Thomas, 1 part., q. 77, a. 1, et q. 54, a. 3, de Angelis disserendo ait, nullam potentiam operativam substantiæ creatæ esse idem realiter cum ejus essentia, quod sequuntur communiter Thomistæ, Cajetanus, dictis locis, Capreolus in 1, dist. 3, q. 4. Soto in c. de proprio,

q. 2, et Javellus hic q. 10, accedunt Thomas de Argentina in 2. dist. 3, Ægidius quodlib. 3, q. 10, Hervæus quodlib. 1, q. 9, et alii, Marsilius Ficinus, l. 10, de Theologia Platonis, qui asseverat esse sententiam Platonis, et Plotini *in Timæo*. Ex Aristotele vero tantum habemus, quod hasce potentias vocet qualitates, numeretque in secunda specie, quem imitatur Simplicius, cap. de Qualitate, Damascenus etiam in sua logica, c. 51. Et Commentator etiam alicubi dixit animam dividi in suas potentias, sicut pomum in odorem et saporem.

3. *Notatio triplicis operationis, ac principii ejus pro resolutione.* — Est pro solutione notandum, esse in animatis operationes cum rebus inanimatis communes omnino : alias in quibus proportionalitates solum conveniunt : alias, in quibus differunt : conveniunt quidem in actionibus primarum qualitatum et earum etiam, quæ ex temperamento primarum immediate procedunt : proportionaliter vero assimilantur in generatione vel adgeneratione substantiæ : generatio enim et nutritio viventis habent quamdam proportionalem similitudinem cum productione et adgeneratione ignis : differunt vero in propria ratione vitæ, ut in cognitione et appetitu in distributione cibi, et modo nutritionis : quantum ergo attinet ad actiones primas, eadem est de animatis et inanimatis ratio. Nam per easdem qualitates fiunt, de quibus constat aperte esse realiter a substantia distinctas. De operationibus secundi generis est proportionalis ratio : nam in generatione, vel adgeneratione substantiæ tam in rebus animatis, quam in inanimatis, duo sunt distinguenda, scilicet dispositio materiæ et inductio substantialis formæ : primum fit mediis accidentibus. Secundum immediate a forma substantiali, de quo late in sequentibus agendo de potentiis vegetantibus.

4. *Prima assertio affirmativa.* — De tertio ergo genere operationum, quæ sunt accidentales, et propriæ viventium, sit prima conclusio. Potentiæ, quæ ad has operationes ordinantur, distinguuntur ex natura rei ab ipsa anima. Est contra Nominales, et videtur certa. Nam Patres communiter in hoc distinguunt creaturas a Deo, quod in Deo idem sint essentia, potentia et operatio, in creaturis vero distinguantur. Ita D. Dionysius, de cœlesti Hierarchia, c. 11, loquens de Angelis. Idem D. Augustinus 6, de Trinit., c. 6, ubi inquit, animam humanam deficere a simplicitate divina propter multitudinem operationum et virtutum, et l. 15, c. 7, ait, mentem distingui ab anima : et potentiam hominis non hominem esse, sed aliquid hominis. D. etiam Anselmus, lib. de Casu diaboli, dicit, etsi potentiæ non sint substantiæ non tamen esse nihil. Idem lib. de Concordia præscientiæ et prædestinationis, cap. ult., consentiunt theologi fere omnes a Nominalibus. Et ratione patet. Nam vitales potentiæ ut potentiæ sunt, habent distinctam rationem : et definitionem ab ipsa anima, in quantum anima est : ergo distinguuntur ex natura rei. Patet antecedens, quia anima, ut anima est, essentialiter ordinatur ad corpus, potentia vero ut potentia, essentialiter ad operationem. Secundo, hæ ipsæ potentiæ distinguuntur ex natura rei inter se : ergo et ab anima. Patet assumptum de intellectu et voluntate, aliter enim recte diceremus, intellectus amat, voluntas intelligit. Item quis dicat visum, et tactum non distingui, cum unus separabilis sit ab altero, quis appetitum sensitivum, et intellectum non distinguat, inter quos tanta est repugnantia, quanta describitur ab Apostolo ad Rom. 7 et ad Gal. 5. Denique habitus facultatum rationalium distincti sunt, fides nimirum, et charitas, ut ipsa fides docet : ergo et illæ saltem sunt inter se distinctæ : ergo et ab anima : nam si identificarentur uni tertio, identificarentur inter se, quod si rationales distinguuntur, alias quoque distingui necesse est, cum non sit dispar ratio.

5. *Secunda assertio de qua latius disp.* 18, *Metaphysicæ, sect.* 3, *et specialiter in opere de Angelis, l.* 2, *c.* 1, *l.* 3, *c.* 1, *l.* 4, *c.* 24.— Secunda conclusio. Probabilius est potentias animæ distingui realiter ab illa. Hæc est contra secundam opinionem Scoti, et aliorum. Eam tamen sequitur D. Thomas suadet probabiliter : præcipuum fundamentum sumitur ex ratione creaturæ, cujus substantia utpote limitata non videtur esse posse principium tam multarum actionum, quas in viventibus experimur. Argumentari etiam possumus ad hominem Scotum, quoniam juxta ipsius doctrinam inter essentiam et potentiam est distinctio formalis : ergo in creaturis major esse debet. Item eadem est ratio de operatione et virtute, sed operationes sunt accidentia ab ipsa anima realiter distincta : ergo. Præterea habitus perficientis animam sunt distincti ab ipsa anima, cum de novo acquirantur, et deperdantur, et inter se etiam distincti sunt, quia vel perficiunt diversas potentias, vel eamdem secundum diversas operationes : ergo signum est potentias

ipsas esse distinctas. Et hæc sententia consonat fidei, quæ docet actus intellectus et voluntatis, nempe fidei et charitatis, et earum habitus esse diversos : ergo ipsæ potentiæ sunt distinctæ inter se, unde concursus, quem præbet Deus intellectui, distinctus est ab illo, quem præbet voluntati : ergo. Facit etiam illud Lucæ 10 : *Diliges Dominum Deum tuum ex tota anima tua, et ex omnibus viribus*, etc. Ubi potentias animæ vocat vires illius, et numerat illas, ut distinctas ab anima. Et isto modo exponunt multi illud Psalmi: *Benedic, anima mea, Domino, et omnia, quæ intra me sunt.* Tandem ordo naturæ, et artis attestantur huic veritati : ars enim ad diversas actiones diversa adinvenit instrumenta, et natura ad diversas operationes naturales, diversas præbet virtutes, ut experientia docet. Ratio dubitandi in principio posita non urget, quia distinctio quidem asserenda non est sine necessitate, sed neque etiam quærenda est ad hoc mathematica ratio, et in philosophia rationes factæ sunt sufficientes ad conclusionem dictam asserendam.

6. *Dubium resolvitur de quo consule etiam auctorem, disp.* 7 *Metaphysicæ, sect.* 2, *n.* 22. — Rogabis, utrum saltem divinitus potentiæ animæ possint ab illa separari; multi negant, ut Cajetanus, 1 p., q. 54, Capreolus, in 1, dist. 3, quæst. 3, insinuat D. Thomas, de spiritualibus creaturis, articulo ultimo ad septimum, 1, 2, quæst. 110, artic. 4, ubi ait non posse intelligi animam sine potentiis. Et probatur. Nam quod realiter adinvicem distinguantur, non necessario arguit separabilitatem : relatio enim et terminus sunt distincta, neque tamen possunt separari, quia habent intrinsecam connexionem, inter potentiam autem et essentiam est summa unio. Et confirmatur. Nam de essentia propriæ passionis esse videtur dicta inseparabilitas.

7. *Pars affirmativa probabilior.* — Probabilius tamen oppositum, quod defendunt Ferrariensis 2, contra, c. 65. Soto supra, c. de proprio, imo in 4, distinct. 9, quæst. 2, art. 5, dicit esse certum secundum fidem passionem esse separabilem a substantia, quia in sacramento Eucharistiæ manet propria passio panis, nutrit enim, etc. Hæc vero opinio ex eo probatur, quia nulla est implicatio contradictionis in ea re : sunt enim animæ, ejusque potentiæ entitates distinctæ, neque una essentialiter pendet ab altera : probatio autem desumpta ab Eucharistia ostendit quidem hoc esse consonum illi mysterio, non tamen est cur dicatur de fide. Namque S. Thomas, 3 p., quæstion. 75, articulo 6 ad ultimum, ait operationes consequentes substantiam panis convenire accidentibus miraculose, ac si manerent ibi potentiæ ad illas.

8. *Ad argumentum partis negativæ in n.* 6. —Ad argumentum ergo alterius opinionis respondetur ex sola distinctione reali non colligi separabilitatem, si adsit essentialis dependentia, qualis inter relationem et terminum intercedit. Ad confirmationem dicitur cum divo Thoma 1, 2, supra, separata potentia, verbi gratia, intellectu, adhuc animam fore intellectivam non formaliter, sed radicaliter : atque hæc est differentia inter passiones et accidentia communia naturaliter inseparabilia, quod passiones radicentur in essentia, non vero accidentia, et ideo quantum est ex vi essentiæ passio non potest naturaliter separari : alia vero accidentia possunt. An autem separato semel intellectu, verbi gratia, ab anima sibi relicta dimanaret alius intellectus, capite tertio dicetur. An rursum intellectus forte separatus posset intelligere, sicut calor calefacere, negandum omnino, quia actio vitalis intrinsece pendet a primo principio vitæ, sine quo proinde exerceri non potest. Diximus de hoc nonnulla in 2, Physicorum, et dicemus etiam in capite sequenti.

CAPUT II.

UTRUM POTENTIÆ DISTINGUANTUR PER ACTUS, ET OBJECTA.

1. *Arguitur pro negativa parte.* — Habet anima quælibet diversitatem magnam operationum, ut discurrendo per singulas facile constare potest, ad quas exercendas diversis indiget potentiis, et distinctis organis quæ in viventibus esse experimur : quare postquam dictum est de entitate potentiarum, dicendum sequitur de earum distinctione, quam quidem ex objectis et actibus sumere non videntur. Primo, quia actus et objecta posteriora sunt potentiis et illis multum extrinseca. Secundo, quia distinctivum et constitutivum rei debet esse quod certum et indivisibile; actus autem et objecta, quæ ad unam potentiam pertinent, sunt innumeri et diversi : ergo impossibile est ex his sumi unitatem potentiæ, aut distinctionem. Tertio specificativum est unum tantum : erit ergo in præsenti specificans potentiam, vel actus, vel objectum, non utrumque; nulla est autem ratio, cur sit potius unum, quam aliud : ergo neutrum erit. Quarto si potentiæ

distinguerentur per objecta non esset major distinctio in potentiis, quam in objectis, neque e contrario : oppositum autem constat, nam voluntas et intellectus realiter distinguuntur, et tamen eorum objecta tantum distinguuntur ratione : et e contra albedo et nigredo distinguuntur realiter, tamen potentia ad illas tendens est eadem. Quinto, si per objecta potentiæ distinguantur, omnes potentiæ, quæ idem objectum habent, ejusdem erunt speciei, ut visus equi et hominis, intellectus hominis et Angeli, quod tamen videtur falsum. Sexto, si potentiæ specificarentur ab objectis, etiam actus specificarentur, quia sicut potentiæ versantur circa objecta, ita et actus. Consequens autem est falsum : alias potentiæ, et actus circa idem objectum ejusdem speciei essent. Septimo, duæ potentiæ distinctæ versari possunt circa idem objectum : ergo non distinguuntur ex objecto. Consequentia clara est : antecedens vero probatur. Nam voluntas et intellectus versantur circa bonum, illa amando, hic cognoscendo. Visus etiam percipit colorem, et phantasia illum imaginatur. Octavo habitus distinguuntur a potentia specifice, distinguuntur autem inter se per actus et objecta : ergo non potentiæ. Probatur consequentia, quia duæ res distinctæ speciei non possunt habere idem specificans, aut distinctivum.

2. *Prima assertio principalis affirmativa suadetur.* — In hac quæstione sermo est de distinctione formali, et specifica, non de materiali et numerica : illam ergo desumendam esse ex actibus et objectis, Aristoteles affirmavit, et cum eo philosophi omnes, id quod negari non potest, visus enim ab auditu ideo distinguitur, quia unus ordinatur ad videndum colores, alius vero ad audiendum sonos. Item actus sunt effectus potentiarum, ex effectu autem adæquate diverso colligi potest diversitas causæ. In artificialibus quoque instrumenta distinguuntur ex diversis actionibus ad quas destinantur : potentiæ autem sunt instrumenta naturæ : ex actibus ergo distinguenda sunt.

3. *Opiniones variæ de modo explicandi proximam assertionem.* — Quocirca de quæstione, an est, minime certatur : sed de modo est difficultas. Nam quidem aiunt potentias distingui per actus a posteriori tantum, tanquam per effectus. Ita Philoponus, l. 2, de Anima, quem sequitur Venetus et Apollinaris, Jandunus, quæst. 8, Cajetanus Thienensis, text. 29 et 33. Alii volunt distingui potentias per actus a priori, ut causam tamen extrinsecam, et non specificantem. Ita Hervæus, quodlib. 1, q. 12. Alii tenent distingui potentias per actus intrinsece, et essentialiter, non quod ipsi actus et objecta sint differentiæ intrinsece constituentes potentias, sed quod in coaptatione ad actus et objecta consistat intrinseca differentia specifica, et distinguens potentias. Hæc est D. Thomæ sententia, 1 p., quæst. 77, a. 7, et Alexandri Aphrodisii, citat., text. 33, sequunturque Cajetanus, Nimphus, Ægidius et alii. Item Ferrariensis 4, contra Gentes, c. 24, § *Pro hujus.* Estque mens Aristotelis in eo, text. 33, et 2 Ethicorum, text. 16. Veraque sententia, in cujus explicatione prius dicemus de modo, quo specificantur et distinguuntur potentiæ, deinde quomodo specificentur actus.

4. *Notatio prima duplicis potentiæ, de qua re late in Metaphysica, disp.* 43. — Notandum ergo duplicem esse potentiam, activam et passivam : activa dicitur quæ ad agendum ordinatur. Hæc autem duplex distinguitur. Nam alia est agens actione transeunti, ut calor, alia immanenti, ut intellectus, et conveniunt, quod utraque agit circa aliud : sed differunt, quod prima agat circa aliud, ut subjectum producendo in illo formam similem ; secunda vero circa illud nihil agat, sed respiciat tantum, ut objectum, quod cognoscit, vel amat, etc., atque hæc potentia pure activa non est, sed semper habet aliquid admixtum passivæ.

5. Potentia passiva dicitur illa, quæ potest aliquid recipere : aliquando quidem formam physicam proprie dictam, seu terminum alterationis physicæ, et naturalis, aliquando vero formam solummodo perfectivam, nullamque præjacentem admittendo, ut sensus recipit speciem, atque hujusmodi potentia passiva admiscetur activæ immanenter, quia prius indiget receptione alicujus formæ : ut deinde eliciat actum, quem postea etiam recipit, ut dicemus, libro sequenti, agendo de potentiis cognoscentibus.

6. *Utriusque discrimen.* — Ex quibus colligitur differentia inter has potentias, quod activa transeunter, sit operativa sui objecti, activa vero immanenter, minime : habent enim se hujusmodi potentiæ instar scientiæ practicæ et speculativæ ; practica enim operatur suum objectum, ut ars ædificandi efficit domum : scientia vero speculativa supponit objectum, et illud contemplatur, sic calor, quia est potentia transeunter agens, calorem facit, quem pro objecto habet, tactus vero calorem non facit, sed illum sentit et cognoscit : omnis igitur potentia activa operatur circa suum objectum, diverso licet modo. At vero potentia

passiva non operatur, sed recipit aliquid, et ab aliquo, ac quod recipit habet proprie rationem objecti respectu illius : nam ad id primo, et per se ordinatur. Sic potentia materiæ ordinatur ad receptionem formæ, et illam habet pro objecto, quamvis etiam id a quo recipit aliquando dicatur objectum, ut in potentiis cognoscitivis objectum dicitur a quo potentia immutatur.

7. *Notatio secunda.*—Secundo est notandum potentiam a natura dari non propter se, sed ut enti jam existenti deserviat, vel ad agendum, vel ad recipiendum aliquid. Unde ex triplici illo genere rerum, quod in capite de relatione in logica distinguebamus, potentiæ omnes computandæ sunt in medio genere earum, quæ nec omnino absolutæ sunt, nec omnino respectivæ, sed simpliciter absolutæ, ordinatæ tamen ad aliud, ut ad finem. Ex quibus colligitur potentiam habere essentialem habitudinem ad objectum et operationem, diverso tamen modo, nam objectum respicit, ut finem extrinsecum, operationem autem, ut intrinsecum, qui tamen duo fines non sunt, sed integrantes unum.

8. *Secunda assertio pro tertia opinione adducta num.* 3. — His suppositis est conclusio : Omnis potentia animæ specificatur intrinsece, ex coaptatione, quam habet ad operandum circa suum objectum, et per hanc etiam distinguitur ab aliis. Hæc conclusio satis probata manet ex dictis hic, et ex simili de specificatione animæ : nam sicut anima ordinatur ad corpus, et ex coaptatione ad illud specificatur, ita, etc. Idem patet ex iis, quæ in logica diximus de specificatione habituum, et ex dictis in physicis de specificatione motuum, hæc enim omnia æqualiter se habent, et ita idem est modo dicendum in præsenti.

9. *Explicatur et suadetur amplius.* — Hoc optime explicant instrumenta artis : ars enim imitatur naturam, nam quod in arte sunt instrumenta, sunt potentiæ in natura. Unde sicut artifex primo considerat operationem, ad quam ordinat instrumentum et materiam, circa quam debet cum illo operari, et postea ipsum efficit ex tali materia et forma, qualem requirit finis illius : ita hoc idem intelligendum est de potentiis naturalibus, anima enim quæ principium erat futura multarum operationum circa varia et diversa objecta, exigebat potentias diversas pro qualitate et modo operationum et objectorum, et ideo natura tales dedit animæ potentias, ut essent talibus actibus et objectis proportionatæ, quod est specificari ab illis. Unde quidquid in eis intrinsece reperitur, absolutum est, sicut quidquid est in instrumento artis, verbi gratia, calamo, est absolutum, attamen quia totum id respicit potentia, ut sit coaptata operationi circa tale objectum, ideo ab objecto dicitur specificari, ejusque essentia consistere in ordine ad illud, quod idem significavit Philosophus, nono Metaphysicæ, textu decimo tertio, dicens potentiam definiri per actum, ac denique in hoc fundatur illud effatum : *Actus et potentia in eodem sunt genere*, quia scilicet inter se proportionari necesse est.

10. *Qualisnam sit unitas objecti, unde potentiæ unitas petenda est, variis exemplis discutitur, de quo consule etiam auctorem, lib. 2, de Angelis, cap. 14, num. 11.*—Sed difficultas restat, quodnam sit objectum specificans potentiam, id est, quam unitatem objectum requirat, specificam ne, an genericam? Simile dubium tractavimus de scientiis in fine Posteriorum atque ita declaratur. Nam sæpe duo actus specie differentes pertinent ad eamdem potentiam , ut scientia et opinio, sæpe vero pertinent ad diversas, ut intellectio et volitio. Item idem objectum aliquando pertinet ad diversas potentias, ut inter arguendum dicebamus in principio in quarto argumento, aliquando vero diversissima objecta pertinent ad eamdem potentiam. Item quæ pertinent ad unam potentiam aliquando continentur sub uno genere, ut sapores et odores: aliquando vero ad diversa, ut substantia, et quantitas comprehenduntur ab intellectu.

11. *Quatuor Corollaria. — Tertia assertio satisfaciens difficultati, in num.* 10. — Hæc ergo et similia, quæ difficultatem aperiunt, vitam parant ad inveniendam veritatem : nam ex illis habetur primo, non quamlibet diversitatem actuum diversificare potentias, siquidem potentia una habere potest actus diversos. Habetur secundo, convenientiam specificam, aut genericam rerum non specificare ad conferendam unitatem, vel diversitatem potentiæ, quia, ut dictum est, res una, atque eadem pertinere potest ad diversas potentias, et diversæ ad eamdem aliquando etiam res comprehensæ sub objecto unius potentiæ sunt ejusdem speciei, aliquando ejusdem generis: interdum denique analogice tantum conveniunt, ut in ente. Et hinc tertio colligitur, cum differentia, vel convenientia in esse reali non sufficiat ad unitatem, vel diversitatem potentiis tribuendam, in rebus iis, quæ sub unam potentiam cadunt, quærendam esse aliquam realem convenientiam, ratione cujus

ad eamdem potentiam pertineant, et similiter, quæ pertinent ad diversas potentias, id habere ex aliqua diversitate, quæ ex natura rei in ipsis reperiatur, imo si una, et eadem res forte spectet ad diversas potentias, in illa met quærendas esse rationes reales diversas. Quæ omnia ita patent. Nam unitas et diversitas potentiæ, est unitas et diversitas realis, quia ex objectis sumitur, et non ex conceptione nostra; ergo una potentia respicit adæquate objectum realiter unum : ergo omnia circa quæ versantur debent convenire in aliqua ratione reali una : et e contrario in potentiis diversis proportionaliter philosophandum. Et hinc ulterius colligitur quarto præter convenientias et differentias, quas res habent in esse rerum, habere alias in esse objectorum, et has in illis fundari, non in conceptione mentis : quia vero stat, differre duo aliqua in esse rerum, et convenire in ratione objectorum, ideo tales rationes inter se diversas esse concludendum est. Unde habetur ejusmodi tertia conclusio. Unitas, vel diversitas potentiæ sumenda est ex unitate et diversitate formalium objectorum, ut objecta sunt. Cujus probatio patet ex dictis.

12. *Quænam putanda sit eadem, vel diversa ratio formalis unde unitas, vel diversitas objectorum sumatur. — Notatio prima.* — Sed explicandum superest, quæ sint rationes hæ formales objectorum, ac sufficientes ad dandam unitatem et diversitatem potentiis. Pro expositione est notandum primo inter potentias esse alias universaliores aliis, eo quod respiciunt universaliora objecta. eamque diversitatem aliquando provenire ex perfectione, aliquando ex imperfectione earumdem potentiarum : nam in potentiis pure passivis, passione proprie dicta, seu physica, quanto potentia imperfectior est, tanto est universalior, id est, aptior, atque aptior, ad patiendum plura. Unde materia prima, quia est imperfectissima inter potentias passivas physice est indifferens ad omnes formas, et consequenter ad omnes alterationes et passiones physicas : at in potentiis passivis passione perfectiva universalitas provenit ex perfectione : sic intellectus potest plura recipere, quam sensus. In potentiis autem activis, universalitas simpliciter semper provenit ex perfectione : exempla sunt innumera. Et ratio est aperta, quia pari passione proprie dicta imperfectionis est, et ideo posse plura pati majoris imperfectionis : at vero posse perfici per receptionem alicujus formæ absque alterius amissione, ac posse operari et efficere, perfectionis est non modicæ. Et ideo universalitas hac in parte major est perfectio potentiæ, ex quo intelligitur non esse eodem modo assignandum objectum formale omnibus potentiis : nam potentiæ universaliori assignandum est universalius objectum, id est, plura comprehendens sub formali ratione sua.

13. *Notatio secunda in qua concinit auctor, l. 2, de Grat., cap. 11, num. 25.* — Ad hoc tamen melius intelligendum, notandum est secundo esse potentias universalissimas in suo genere, ut intellectum in genere potentiæ cognoscitivæ, alias limitatas nimis, ut externos sensus in eodem genere : alias vero esse quasi medias, quia nec adeo sunt universales, neque adeo limitatæ, ut interiores sensus, et simile quidpiam reperiri poterit in quovis genere potentiarum : juxta quam diversimode est illis assignandum objectum formale ; ordinarie tamen hoc illis commune est, quod formalitas objecti attendenda potissime sit penes modum, quo potentia ipsum attingit, et quo ab eodem immutatur, sed differentia est quod in potentiis particularibus in suo genere modus attingendi, aut immutandi sumendus est secundum particularem, et specificam quamdam rationem : in potentiis vero universalioribus proportionaliter. Exemplum sit in potentiis activis, nam divina potentia, quæ universalissima est inter activas, uniens in se quidquid in aliis est divisum, habet pro objecto adæquato omne possibile : potentia vero activa particularis veluti ignis, quia limitatissima est, determinatur ad producendum ignem : potentia denique Solis, quæ est quasi media extenditur ad plura, quam potentia ignis, ad pauciora tamen, quam DEI potentia. Simile est in potentiis passivis, atque etiam in potentiis animæ, nam intellectus et voluntas, quæ universalissimæ potentiæ sunt in suo genere, habet unitatem ex universalissimis rationibus, scilicet, quia una operatur trahendo objectum ad se, alia tanquam pondus tendendo in bonitatem objecti, et simile est in aliis.

14. *Consectarium ex proximis notationibus.* —Ex quo colligimus id, quod se habet, ut objectum formale respectu unius potentiæ, comparatum ad superiorem et universaliorem potentiam, habere se materialiter : quia nimirum respicitur ab ipsa potentia sub universaliori ratione, quæ est quasi forma sui objecti materialisans quodammodo rationes omnes, quas sub se continet, ut in appetitu sensitivo, juxta multorum sententiam, de qua tamen infra libro 5, cap. 4. Bonum arduum et bonum concupiscibile sunt duæ rationes formales objec-

torum diversificantes duas potentias particulares et materiales; tamen illæ rationes comparatæ ad voluntatem habent se materialiter, nam comprehenduntur sub universali ratione boni, quam illa potentia in suo genere universalissima respicit, ut adæquatum objectum. Verius exemplum cernitur in externis sensibus, quorum formalia objecta materialiter se habent ad formale objectum sensus interni. Esset item hujus rei simile in artificialibus, si imperfectus artifex ad singulas actiones indigeret distinctis instrumentis, perfectior vero posset unico instrumento exequi omnes. Atque hoc est, quod in communi dici potest de modo assignandi objecta formalia potentiarum, in particulari vero dicemus in sequentibus, et per hæc satisfactum est priori parti hujus capitis earum quas in fine numeri tertii proposuimus, jam de posteriori.

De modo specificandi actus.

15. *Quarta assertio.* — Actuum nomine hic intelligimus qualitates illas, quibus animæ potentiæ attingunt extrinsece sua objecta, quales sunt cognitiones et appetitiones in facto esse: nam productiones, seu dependentiæ actuales talium qualitatum ab ipsis potentiis, et in universum actiones proprium constituentes prædicamentum, probabilius videtur per ipsos materiales terminos specificari, ut suo loco disputatur. Circa modum ergo quo specificantur prædicti actus sit quarta assertio hujus capitis. Actus immanens, ut est qualitas, sortitur speciem ab objecto, ad quod terminatur. Probatur quia eadem ratio proportionaliter est de actibus, quæ de potentiis: ostensum est autem potentias ita sortiri speciem suam: ergo, et cætera. Item ratio actus consistit in quadam coaptatione ad objectum, quoniam vel est cognitio, vel appetitio objecti, vel quid simile. Unde essentialiter sunt tales actus, quales requiruntur ab objecto circa quod versantur; ergo, et cætera. Idem patet in moralibus, sunt enim actus tales honesti, scilicet, aut pravi, qualia sunt eorum objecta, atque fines. Dices, terminare actum nihil in objecto ponit: ergo ut sic non potest veram specificationem conferre. Respondetur, si non terminare, certe terminativum esse, reale aliquid ponere in objecto, ratione cujus speciem conferat actui. Simile quid diximus alibi de relativis. An vero actus specificetur ab objecto formali, vel materiali, et quod sit formale objectum illius (non enim id hactenus exposuimus) melius in solutionibus argumentorum quarti et sexti intelligetur.

16. *Ad primum argumentum in n. 1.* — Ad primum argumentum ex initio positis communis solutio est: licet objectum sit extrinsecum, ordinem tamen ad illud esse intrinsecum. Similiter actus esse priores potentiis in ratione finis, licet in executione sint posteriores. Sed utraque pars solutionis difficultatem habet. Prima quidem: nam ex illa sequitur potentias esse propter objecta, et non e contrario. Secunda item pars difficilis est, nam si actus nondum sunt, quomodo specificant? Ad primam partem respondetur potentias animæ intrinsece ordinari ad operandum circa objecta, et hunc esse finem earum proprium, neque esse inconveniens visum, verbi gratia, ordinari ad qualitatem seipso imperfectiorem, non enim ordinatur propter bonum ipsius objecti, sed propter perfectionem viventis, et propriam, visus siquidem percipiendo lucem satis perficitur: hoc ergo modo perfectior res ordinari valet ad imperfectiorem; id est, ad operandum circa illam, in qua operatione ipsa potentia, quæ ordinatur, perficitur. Ad secundam partem respondetur, actum in existendo esse posteriorem potentia, in essendo vero priorem, et sic specificare per modum finis, quatenus postulat talem potentiam, quæ illum eliciat, unde sicut finalis causa non requirit existentiam ad causandum, ita neque actus ad specificandum, cum non specificet, ut intrinseca forma, sed ordo ad illum.

17. *Ad secundum ib.* — *Ad tertium.* — Ad secundum negandum specificans non esse quid certum, est enim objectum formale adæquatum potentiæ, seu ratio formalis actuum, qui versantur circa tale objectum: petit vero argumentum, an eadem potentia exercere queat actus specie differentes? Sunt qui dicant omnes actus prout procedentes ab eadem potentia ejusdem speciei esse, quod omnes sint intra latitudinem objecti formalis unius potentiæ, quod non videtur verum. Nam actus scientiæ et opinionis, amoris et odii, nullatenus ejusdem sunt speciei, et tamen ab eadem potentia eliciuntur. Item habitus dantur ad eamdem potentiam spectantes, ut vitium et virtus, fides et error: de quibus nulla ratione affirmari debet etiam prout in eadem potentia inveniuntur, ejusdem esse speciei, alias calor et frigiditas, prout sunt in eodem subjecto, ejusdem speciei dicerentur. Si ergo habitus ejusdem potentiæ revera distinguuntur, actus etiam distinguentur. Item calefactio et illu-

minatio procedentes a luce Solis sunt distinctæ speciei : ergo eadem potentia potest habere actiones distinctas. Idem ergo affirmari poterit in præsenti de operationibus animæ. Antecedens patet ex dictis. Nam per illas actiones diversimode communicat lux suum esse. Tandem potentia cognoscitiva non se sola, sed informata specie elicit actum : ergo per diversas species poterit elicere actus diversos. Neque hæc diversitas actuum ejusdem potentiæ obstat specificationi potentiæ ex actibus, quia non specificatur potentia ex hac specie actuum, sed ex latitudine actuum, qui versantur circa tale objectum formale, est enim potentia universalior, quam actus, vel habitus, et ideo universaliorem rationem respicit, sub qua possunt dari multæ rationes diversificantes actus, et habitus. Ad tertium respondetur specificativum potentiæ unum esse, nam, ut dixi, actus et objectum integrant unum finem potentiæ, qui est consequi ipsum objectum : ab hoc ergo uno fine specificatur.

18. *Ad quartum in eod. n.* 1.—Ad quartum respondet D. Thomas, 1. p., q. 77, a. 3, ad 3, ad distinguendas potentias specie non requiri distinctionem realem objectorum, sufficereque diversitatem rationis. Si opponas hanc diversitatem in reipsa nullam esse, atque adeo neque ullam distinctionem a parte rei tribuere potentiis. Occurrit Cajetanus licet in re non distinguantur objecta actualiter, distingui certe virtualiter, quod ad distinguendas vere potentias sufficit. Nam quod est actu unum, si in virtute plura sit, causare potest pluralitatem. Quæ solutio imprimis non explicat illam virtualem distinctionem. Videtur deinde petere principium. Nam argumentum assumit, non posse habere virtutem ad distinguendum plura, id quod in se unum est.

19. *Ad quintum.*—Respondetur ergo potentias desumere ex objectis distinctionem specificam, ideoque requirere objecta, formaliter saltem distincta, quam distinctionem sæpe D. Thomas vocat secundum rationem, neque plane potest intelligi, quo modo distinctio formalis potentiarum sumatur ex objectis, nisi in illis etiam sint diversæ rationes formales : sicut etiam intelligi non potest, quomodo duæ species per eamdem differentiam constituantur : objectum enim in præsenti habet se ad modum differentiæ. Unde ad argumentum concedo potentias ex vi objectorum habere tantum distinctionem formalem, talemque in objectis solum requiri, de factoque inveniri in bono et vero : porro identitas realis objecti minime arguit identitatem realem in potentia : sicut neque e contrario, quoniam identitates hæ impertinentes se habent, neque una aliam causat : ex quo ergo (inquies) distinctio realis potentiarum sumeret? Respondetur sumi ex diversitate magna in modo operandi et attingendi objectum, addita limitatione et imperfectione potentiarum creatarum, sicut in intellectu et voluntate videre licet, differunt enim realiter ob longe diversam rationem actuum, nam intellectio quædam est assimilatio et penetratio objecti, amor vero est quoddam pondus in rem ipsam, unica autem potentia creata, et limitata non potuit amplecti utrumque modum operandi, in Deo tamen quamvis sit vera intellectio et verus amor, neque actus, neque potentiæ distinguuntur, propter illius infinitatem. Ad quintum respondetur, omnes potentias habentes idem objectum formale ejusdem speciei esse, quæ autem sint illæ, non est hujus loci definire : quæ vero in argumento petuntur de visu hominis et equi, de intellectu Angeli et hominis, l. 4, c. 1, n. 7, exponendum est.

20. Ad sextum sunt qui concedant potentiam, actum et habitum esse ejusdem speciei, saltem secundum ordinem quem habent ad objecta : sed hoc sine dubio falsum est, nam intellectus et intellectio secundum omnem rationem specie distinguuntur. Item habitus et potentia diversas species qualitatis conflant etiam secundum ordinem, quem habent ad objecta, nam hinc potissime specificantur : ergo multo magis potentia et actus. Dico igitur potentiam et actum distingui specie, conveniunt namque in objecto solum materialiter et inadæquate. Nam ratio formalis in objecto potentiæ, est multo universalior, quam in objecto actus. Item modus, quo potentia attingit objectum, est longe diversus, potentia enim attingit mediante actu, actus vero immediate : potentia etiam respicit objectum absolute sub ratione possibilis, ut visus visibile, actus vero respicit objectum quasi existens in actu, quia actu terminat, quæ omnia ostendunt diversitatem in formali objecto potentiæ et actus; ostendunt etiam quomodo objectum formale sit assignandum actibus, nempe sub particulari aliqua ratione contenta sub objecto universali potentiæ. Ad septimum et octavum patet solutio ex dictis.

CAPUT III.

UTRUM POTENTIÆ ANIMÆ FLUANT AB ANIMA ET IN EA SUBJECTENTUR.

1. Tractat quæstionem hanc D. Thomas, 1. p., quæst. 77, art. 4. Nos vero circa illam primo dicemus de ordine et causalitate animæ respectu potentiarum. Secundo de ordine et causalitate, quam ipsæ inter se observant.

Quotupliciter anima causet suas potentias.

Quid de causalitate finali et formali. — Quantum ad primum certum est, animam, seu animatum esse causam finalem potentiarum, ordinantur enim potentiæ ad perfectum statum viventis, sicut et operationes ipsæ, unde licet potentiæ essentialiter ordinentur ad operationes, tamen quia simul sunt instrumenta alicujus operantis, non nudas operationes respiciunt, sed medio subjecto, cujus sunt instrumenta et virtutes, et ad hoc principaliter ordinantur. De causalitate formali secundo est certum non competere animæ respectu potentiarum, quin potius quodammodo ipsæ potentiæ sunt formæ animæ, vel animati, in quo subjectantur.

2. *Quid de materiali secundo.* — Est tertio certum quoad causam materialem potentias spirituales, intellectum scilicet et voluntatem, et si qua est potentia motiva solius animæ subjectari immediate in anima, atque adeo ab ea causari materialiter : circa alias vero potentias non sic, vel quia anima non est subsistens, ut in brutis, vel quia non est subjectum proportionatum talibus potentiis, quia anima spiritualis est et ipsæ potentiæ materiales. Quapropter deceptus est Gregorius, in 2, dist. 17, q. 3, dicens omnes potentias sensitivas, si forte illas ab anima distinxit, subjectari immediate in ipsa anima, atque adeo in anima ipsa perfici sensationem, sicut et intellectionem, ex hoc enim sequitur sensationem, et sensum esse spiritualia, imo et species etiam sensibiles, quod est impossibile, cum imprimantur a rebus materialibus. Rursus sequitur vel bruta non sentire, vel animas habere spirituales, nam habebunt operationes proprias, non exercitus in corpore. Præterea diversitas organorum ad diversas potentias sensitivas ostendit eas non esse in anima, sed in organis. Unde intellectui nullum organum præbuit natura, et Aristoteles 2, de Anima, text. 122, ait sensorium esse primum subjectum, in quo est ipse sensus, et libr. 1, cap. 1, operationes omnes, et potentias sensitivas esse communes, et totius conjuncti. Denique refert etiam divus Thomas, supra articul. 8, ex libr. de Ecclesiasticis dogmatibus, *hominem duabus constare substantiis, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Et favet illud Pauli : *Caro concupiscit adversus spiritum*, Gal. 5. Instat Gregorius quia alias sensus non manerent in anima separata, possetque Deus conservare illos in corpore mortuo, itaque posset sentire. Negatur tamen ultima consequentia, quia sentire operatio vitalis est intrinsece dependens a primo principio vitæ, valde impossibile est esse sine illo.

3. *Sententia D. Thomæ de causa materiali potentiarum materialium reducitur ad bonum sensum.*—Sed quæres, quodnam sit subjectum harum facultatum : S. Thomas ait esse totum compositum, et consequenter loquitur, quia sentit nulla accidentia esse in materia prima. Attamen dicendum has potentias eatenus subjectari in composito, quatenus supponunt ipsum constitutum : non enim possunt esse nisi prius materia informetur anima, ex qua deinde oriantur : at esse in composito, ita ut utrique parti illius inhæreant, est impossibile, nam cum sint accidentia corporalia inhærent media quantitate, atque adeo in subjecto quantitatis, quod est materia.

4. *Circa causam efficientem negativa pars probatur.* — De causalitate effectus duo sunt dubia. Primum, utrum anima habeat efficientiam circa proprias potentias. Secundum, si illam habeat, qualisnam sit. Circa primum videtur pars negativa vera. Primo, quia agens eadem actione, qua producit vivens, ipsum producit cum debitis potentiis, nam qui dat formam, consequentia ad illam confert : ergo superfluum est fingere efficientiam inter potentias et animam. Confirmatur, nam alias duæ essent, vel plures fingendæ actiones in cujusque rei productione, una scilicet productiva formæ substantialis, et deinde aliæ, quibus ipsa forma substantialis, producit potentias : hoc autem superfluum videtur, et contra illud principium quod substantia creata non sit immediatum principium actionis maxime accidentalis. Confirmatur secundo, quia si anima haberet efficientiam circa suas potentias, posset virtute sua illas recuperare, si auferrentur. Consequens est falsum, et contra experientiam. Nam si semel auferatur visus, non iterum fluit ab anima. Confirmatur tertio. Nam eadem ratio est de proprietatibus aliarum rerum, ac de potentiis animæ : sed in rebus

aliis proprietates non fluunt effective ab essentia : ergo, etc. Probatur minor, quantitas enim est proprietas materiæ primæ, et tamen non fluit ab illa effective, cum materia nullam habeat efficientiam. Calor etiam proprietas ignis est, nec tamen fit, effective ab illius forma, quia prior est calor disponens materiam, quam forma introducta.

5. *Pars affirmativa juxta D. Thomam probabilior.* — Nihilominus divus Thomas supra, quem communiter alii sequuntur, tribuunt animæ efficientiam circa potentias suas, quod probat ex differentia inter accidentia, propria et communia, utraque enim requirunt causam effectivam, sed differunt, quoad accidentia communia, quia extrinseca sunt, proveniant ab extrinseca causa : at vero propria, quia intrinseca, ab intrinseca essentia et causa provenire debent, tanquam a principio activo ; forma enim substantialis, quæ dat primum esse simpliciter composito, debet esse causa efficiens reliquorum, quæ per se illi conveniunt, nam in per se ordinatis, quod prius est, debet esse causa posterioris, forma autem, et potentiæ per se ordinantur ad perfectum esse compositi. Et confirmatur hæc sententia, quia pleniorem causalitatem habet essentia rei circa proprias passiones suas, quam circa accidentia communia, sed in ordine ad accidentia communia est causa materialis et finalis (sunt enim et hæc propter perfectionem substantiæ) : ergo genus aliud causalitatis habet circa proprias passiones, non nisi effectivæ : ergo, etc. Item magis necessario dimanat intellectus ab anima, quam calor a calore : sed unus calor effective fit ab alio : ergo a fortiori intellectus ab anima erit efficienter. Item necessaria connexio inter duo non potest esse absque aliqua causalitate inducente ipsam connexionem, causalitas autem materialis per se sumpta non eam inducit, ut patet in accidenti et subjecto communi. Eademque ratio est de causa finali : ergo duplex ejusmodi causalitas non sufficit ad tam necessariam unionem, quanta est inter potentias et essentiam : ergo admittenda est alia causalitas et non formalis : ergo effectiva. Dices, relationem et terminum habere mutuam connexionem, nec intervenire ibi causalitatem. Sed occurrendum inter terminum materialiter sumptum et relationem non esse illam mutuam connexionem, cum possit manere id quod terminat sine relatione, quamvis non prout actu terminat, quia ut sic ab ea intrinsece pendet in genere causæ formalis. Relatio quoque ipsa pendet a termino quodammodo, ut a forma extrinseca, quia ejus essentia consistit in ordine ad illum : in universum igitur necessaria connexio pendet ab aliquo genere causalitatis. Confirmatur tandem ab experientia. Nam sublata frigiditate ab aqua statim alia dimanat a forma, ac simile est de aliis : ergo forma substantialis habet efficientiam circa proprietates suas:ergo potiori ratione habebit illam anima circa potentiam.

6. *Disquiritur modus quo anima suas potentias dicitur afficere. — Primus dicendi modus.* — Sed antequam hanc primam partem dubii resolvamus, videamus quid dici possit circa secundam. Nam si anima habet efficientiam, quem ejus modum, quæso, habet? Quidam tantam efficientiam ei tribuunt, ut asserant animam nova actione producere potentias, atque distincta ab illa, per quam ipsa fuit producta : itaque pronuntiant cum anima rationalis creatur, creationem terminari ad substantiam animæ tantum, et deinde ab anima prodire intellectum et voluntatem nova alia actione : eo modo, quo productio Solis a Deo terminata est ad solem tantum, et in eodem instanti sol alia actione illuminavit aerem. Probaturque hæc sententia. Nam forma rationalis habet efficientiam circa suas potentias realiter a se distinctas, ut numero præcedenti ostensum est : ergo sicut anima est effectus Dei, ita potentiæ sunt novi effectus ab ipsa anima facti, sed ubi est novus effectus, est nova actio (actio enim res ipsa est, quæ fit prout egreditur a principio agendi) : ergo, etc. Secundo potentia vere producuntur ab anima : ergo nova actione producuntur : nam producere sine productione intelligibile est. Tertio anima non concurrit effective ad sui productionem : concurrit autem effective ad productionem potentiarum, ut est probatum : ergo distincta productio est animæ et potentiarum : ergo et actio distincta. Quarto efficientia intrinsece includit actionem, est siquidem modus causandi per actionem proprius causæ efficientis, in eoque distinguitur a causalitate cæterarum causarum : ergo si potentiæ vere effective dimanant ab anima, plane ab illa media actione dimanant. Quinto hæc dimanatio nova actio forte non esset, quia posita semel anima, naturali sequela potentiæ resultant, sed hoc non obstat, cum posita etiam certa mixtione primarum qualitatum oriantur secundæ per novam actionem, et posito sole, ut dicebamus, sequatur lumen in aere per distinctam etiam actionem : ergo naturalis

sequela propriam actionem non excludit.

7. *Non placet Thomistis prædictus modus. — Et confirmatur.* — Nihilominus plerique Thomistarum rejiciunt hunc dicendi modum, quod pugnare videatur duobus principiis, quæ ipsi magna religione observant. Primum, quod substantia creata nequeat esse immediatum principium alicujus actionis, maxime accidentalis, atque adeo impossibile fit animam per actionem a se immediate prodeuntem causare potentias. Secundum principium est, nihil posse agere in seipsum per se primo : cum ergo anima recipiat in se potentias, ut intellectum et voluntatem, eas proprie in se non agit, ac proinde nec media actione. Propter hæc Cajetanus supra, et latius 1 p., q. 54, art. 3, quem alii sequuntur, ait potentias dimanare a propria forma sine ulla actione per quamdam resultantiam, cui favet D. Thomas supra, ad 2 et 3, ubi ait animam esse principium activum potentiarum non proprie, sed quodammodo, quia non efficit propria transmutatione, sed per resultantiam quamdam. Et confirmatur, quia alias ad potentias animæ daretur per se motus, seu mutatio, nam ad rem illam est per se motus, et mutatio, ad quam propria actio productiva per se tendit : consequens autem est contra Aristotelem : quare, etc.

8. *Notationes pro decisione.* — Pro resolutione est notandum de ratione passionis esse inseparabilem unionem cum substantia rei, quantum de se est, quod ideo addo, quoniam aliqualis separabilitas, quæ ab extrinseco fit, non tollit rationem proprietatis, est enim summus calor, verbi gratia, proprietas ignis, licet sit separabilis ab illo, nam in ea separatione ignis saltem inchoate corrumpitur, atque extra statum naturæ suæ debitum trahitur. Secundo est notandum proprietates semper convenire rei ratione formæ, ut D. Thomas dixit (quantitatem excipio, quæ est individua proprietas materiæ): inter proprietates ergo gratia formæ requisitas quædam requiruntur non solum ut consequentes formam, sed etiam ut passivæ ad illam inducendam : hujusmodi vero sunt dispositiones, quæ formam saltem natura præcedunt in materia. Aliæ sunt proprietates, quæ supponunt existentiam rei, et illi tribuuntur, tanquam virtutes ad operandum, quales sunt potentiæ animæ maxime sensitivæ et intellectivæ, et multæ etiam virtutes herbarum et mineralium. Atque inter has et illas roprietates illud interest, quod priores illæ non fiant effective a forma in primo instanti generationis, sed immediate ab agente disponente materiam, ut inducatur forma, quod probat tertia confirmatio supra facta numero quarto, quæ concludit plane supposita alia sententia, quod accidentia sint in materia prima, inde namque sequitur nullam ultimam dispositionem fieri a forma, sed ab agente, quanquam formæ ipsi de se non deesset virtus ad illam dispositionem causandam, si quidem ea forte ablata statim efficit aliam : in primo ergo instanti non efficit, quia factam invenit, tantumque deinceps conservat.

9. *Primum pronuntiatum circa dubium positum n. 4.*—De aliis vero proprietatibus, quæ consequuntur formam, ac simpliciter ea, posteriores sunt in omni genere causæ, de quibus præcipua quæstio procedit, videtur valde probabilis opinio D. Thomæ. Primo, quia illa intima unio, quæ inter formam et virtutes reperitur, videtur necessario inducere inter illas aliquam causalitatem effectivam, aliæ namque causalitates minime sufficiunt. Secundo proprietates illæ, quæ semel auferuntur, et iterum manant, ostendunt esse inter formam et proprietatem hoc genus causalitatis. Tertio, cum anima sit simpliciter prior suis proprietatibus, rationi consonum est, ut illum ordinem causalitatis habeat respectu illarum : ergo.

10. *Secundum pronuntiatum. — Tertium.*— Unde dico secundo, consequenter videri concedendum actionem productivam rei immediate terminari ad substantiam ipsius, ut præcisam a proprietatibus. Tertio dico actionem illam productivam substantiæ distinctam esse ab illa, qua potentia ipsa dimanat ab anima : utrumque istorum patet factis argumentis contra opinionem Thomistarum in numero sexto, quod iterum explicatur et suadetur. Nam finge Deum creare substantiam animæ impediendo emanationem potentiæ ab illa, hoc enim posse fieri supra est ostensum : maneret ergo tunc substantia animæ absque intellectu et voluntate, auferat vero postea Deus impedimentum, relinquatque animam suæ naturæ, certe dimanarent ab illa intellectus, atque voluntas, sicut in primo instanti generationis, aut creationis. Jam sic arguitur, in eo casu actio creata haberet suum terminum integrum, qui alius non esset, quam sola animæ substantia, intellectus vero, ac voluntatis dimanatio postea subsequens esset distincta actio, utpote separata etiam tempore a creatione, et aliquid novum producens : ergo et nunc eædem actiones sunt in instanti creationis, nam quæ in casu posito separantur tempore, debet mens in uno

instanti per acta separare, quod enim simul fiant, distinctionem non aufert. Confirmatur primo. Nam vel ex vi actionis productivæ animæ, producuntur etiam potentiæ, vel non. Si primum : ergo cum tota illa actio sit ab agente, anima nihil omnino efficit in productione suarum potentiarum, quod est absurdum. Si secundum : ergo debet alia esse actio, per quam potentia producatur. Confirmatur secundo. Nam actio per se una debet terminari ad unum per se terminum : at vero anima cum potentiis est unum per aggregationem : ergo totum illud per unam actionem non producitur. Id quod facilius intelligitur in productione formarum materialium, nam talis actio est eductiva formæ substantialis de potentia materiæ : eductio vero ex propriis considerata, formaliter tantum terminatur ad substantialem formam : ergo consecutio proprietatum a forma non potest intelligi sine nova actione, quod clarius adhuc patet in allato casu separatæ dimanationis potentiarum a productione formæ, ac patet etiam in aqua reducente se ad pristinum frigus. Nam vere motus ille fit a forma substantiali aquæ, nec minus vera actio frigefaciendi est, quam si proveniret ab extrinseco, quid enim refert? Unde est considerandum, quando formæ proprietates sunt dispositiones illa priores, fieri etiam distincta actione ab ea, qua posterius natura inducitur forma, alteratione videlicet dispositiva, eo tamen discrimine, quod tales dispositiones non a forma tanquam a principio activo, sed immediate ab agente procedunt : at proprietates consequentes formam, suam originem ab illa ducunt.

11. *Quartum pronuntiatum.* — Dico tamen quarto : absolute dicendum est, agens principale producere formam cum omnibus virtutibus, quæ ex illa sequuntur. Hic certe est communis modus loquendi et sentiendi omnium, sic DEUS creando animam dicitur potentias concreare. Ratio vero est, quia agentis est producere substantiam rei usquequaque instructam ad suum finem, et ideo dando formam dat omnia, quæ ipsam perficiunt, non tantum quoad esse, sed etiam ut sit exactum principium operandi, atque adeo ut sit principium potentiarum ad finem operandi requisitarum. Item generans intendit assimilare sibi genitum quantum potest : illa ergo actio, qua formam inducit, licet immediate tantum sit inductiva formæ, mediate, et radicaliter est comproductiva omnium, quæ naturaliter, et necessario ex illa sequuntur tanquam ad perfectionem geniti attinentia. Quo sensu dici solet, ac vere, unicam esse actionem productivam rei, et comproductivam proprietatum, quia non considerantur cum præcisione, sed consideratur actio radicalis et primaria. Et per hæc patet solutio argumentorum.

12. *Ad argumentum in n.* 4. — Ad primum enim dicimus agens una actione producere omnia mediate, vel immediate, sicque exponi illud axioma : *Qui dat formam, dare,* scilicet in radice, *consequentia ad formam.* Ad primam confirmationem respondetur, rem præcise considerando tot esse actiones, quot entitates : dici tamen unicam actionem, quod ex illa reliquæ dimanent. Secunda confirmatio nos non urget speciatim : per se enim propriam difficultatem postulat, cur potentiæ animæ semel separatæ non iterum fluant, sicut experimur fieri in aqua, et in aliis naturalibus virtutibus inanimatorum. Et responderi potest primo, naturam prævidisse id, quod per se est in rebus, non quod per accidens : per se autem esse, quod proprietas habens contrarium ab illo minuatur aliquantulum, ideoque naturam dedisse formæ substantiali vires ad recuperandum tale detrimentum, potentias vero animæ de se non habere contrarium, et ideo de se tamdiu posse durare, quamdiu et ipsa anima possit : per accidens vero esse, quod aliquando debilitentur aliunde, ideoque naturam id non providisse. Hæc tamen responsio non videtur facere satis, nam si anima est virtus ad efficiendas suas potentias, quod semel illas efficiat, ea virtus non minuitur. Dicendum ergo potentias animæ de facto non lædi, vel auferri, nisi læsis, aut ablatis organis, in quibus resident, quæ organa substantiæ sunt, ac subjecta illarum : quia ergo anima ablatum organum non potest recuperare, sicut nec recuperare abscissam manum, ideo neque potentiam in organo subjectatam. Ad tertium jam responsum est : ad illud vero de materia prima diximus in libro de Generatione, disputatione prima, quæst. 4, circa secundam confirmationem octavi argumenti secundæ opinionis, et secunda solutio ibi data est conformior doctrinæ hic traditæ, quamvis etiam prima sustineri possit, quia est specialis ratio in materia propter ipsius potentialitatem.

13. *Ad motiva Thomistarum in n.* 7. — *Ad confirmationem in fine ejusdem num.* 7. — Ad motivum Thomistarum respondetur, illa duo principia non esse adeo irrefragabilia, attamen exponi hic posse ad mentem sancti Thomæ, quod forma substantialis non sit immediatum principium perficiendi suum supposi-

tum saltem in actu primo, et hoc forte intendit divus Thomas, vel dicito formam non esse activam nisi actione naturaliter resultante ex illa, quæ dicitur dimanatio : hæc autem, si effectiva est, sine actione difficile intelligi potest. Similiter dicitur ad alterum principium, quod idem in se non agat præterquam hoc actionis genere, quæ est dimanatio, vel certe non agit nisi ut virtus generantis : sed de hoc secundo principio plura diximus alio loco. Ad confirmationem respondetur primo tunc esse per se motum ad aliquid, quando datur actio in natura per se primo tendens ad illud, non vero si actio sit tanquam dimanatio ab alia actione, quando enim multa sequuntur ex vi unius actionis, quamvis inter alia sit ordo, et considerando unum respectu alterius, sit nova actio inter ea, non dicitur tamen inter ea nova actio, nisi ad id ad quod primo, et radicaliter ipsa tendit : sic ergo res habet in proposito. Secundo dicitur aliud esse actionem tendere per se ad terminum aliquem, aliud vero, esse ad illum per se primo motum : potest ergo concedi ad has potentias esse aliquo modo actionem per se, non vero proprie mutationem, quia subjectum earum non mutatur, cum simul incipiant esse cum illo, proprie vero res dicitur per mutationem fieri, quando fit cum subjecti mutatione. Et hæc de prima parte quæstionis.

De ordine et causalitate, quam potentiæ inter se servant resultando ab anima.

14. *Notatio.* — Circa secundam partem hujus capitis, quam ipso initio proposuimus, scilicet de ordine potentiarum inter se, notandum primo est breviter, esse rem fere certam inter potentias animæ aliquem servari ordinem, nam, ut D. Thomas optime advertit, quando plura oriuntur, ab uno debent ordinatim procedere, non confuse, ac veluti tumultuatim : potest autem talis ordo intelligi, vel inter potentias ipsas, vel per respectum ad unum tertium. Inter se quidem, ut potentiæ cognoscitivæ et appetitivæ, hæ namque illis plane subordinatur : sicut in operando (nihil enim volitum, quin præcognitum), ita et in essendo. Per respectum vero ad unum tertium, ut tam multiplices potentiæ sensitivæ nostri gratia sunt : et ad hoc diriguntur ut cognitionem perfectam sensibilium habeamus. Secundo notandum, prædictum ordinem esse posse multiplicem : scilicet vel durationis, quasi una potentia posterius existat, quam alia, vel quam anima ipsa : vel dignitatis, quia potentiæ quædam sunt digniores aliis : vel generationis, quia potentiæ aliæ priores aliis procedunt : vel objectorum, quia earum objecta sunt priora aliis secundum naturam suam, ut visibile, quam audibile : vel finis, quatenus una potentia ordinatur ad aliam, ut ad finem, ut scilicet illi ministret, ut exteriores sensus deserviunt interioribus : vel denique emanationis effectivæ, ita ut una potentia emanet ab alia immediate. Tertio est notandum comparari potentias, quæ consequuntur animam secundum unum et eumdem gradum, vel inter se, vel ad potentias consequentes secundum alium gradum, ut vegetativas inter se, aut in ordine ad sensitivas et utrasque in ordine ad intellectivas.

15. *Primum pronuntiatum in hac secundi capitis parte.—Secundum pronuntiatum.— Tertium pronuntiatum.— Quartum pronuntiatum. — Quintum pronuntiatum.* — Hoc supposito dico primo. In ordine durationis nullus est ordo inter potentias ejusdem viventis inter se, vel cum anima, a qua fluunt. Patet, quia omnes incipiunt in eodem instanti, nam omnes dimanant ab una anima, quæ in unico eodem instanti incipit esse : id, quod aperte videre est in homine. Dico secundo. Ordine generationis potentiæ, quæ consequuntur animam secundum gradum imperfectum sunt priores secundum naturam, quam aliæ. Probatur, quia anima secundum gradum imperfectiorem est natura prior, quam secundum gradum perfectum : ergo et potentiæ proportionaliter. Item actus illarum potentiarum sunt priores, ut nutritio sensatione, quia sensatio pendet a nutritione tanquam a subministrante, atque idem est de intellectione respectu sensationis : ergo et potentiæ sunt priores, hæc vero prioritas ad genus causæ materialis reducitur : nam gradus imperfectior comparatur ad perfectiorem, ut potentia ad actum, quomodo divus Thomas supra, articulo septimo, scribit, potentias imperfectiores esse velut materiales causas respectu aliarum, quia quodammodo disponunt ad illas, sicut superior gradus ad inferiorem. Dico tertio. Potentiæ gradus inferioris sunt imperfectiores potentiis gradus superioris : patet hoc inductione et ipso naturali lumine. Dico quarto. Inferiores potentiæ ordinantur ad deserviendum superioribus, superiores vero ad adjuvandum inferiores, sic potentiæ vegetativæ ministrant sensitivis, nam organa illarum perficiunt, et illis præbent vires, ut melius possint exercere suas

operationes: sensitivæ vero vicissim ordinantur ad tuendas vegetativas potentias, et ad quærendum, et præparandum illis cibum, quæ rursum comparatæ ad intellectivas ministræ illarum sunt, et instrumenta comparandi species: vicissim vero intellectivæ dirigunt sensitivas, eisque dominantur, ac tandem omnes ordinantur ad perfectum viventis statum, conservationem et regimen, sicut in republica bene ordinata inferiores deserviunt superioribus et superiores dirigunt, et tuentur inferiores et omnes sua munera exercent, ut respublica bene sit instituta. Dices, potentiæ vegetativæ de se non ordinantur ad sensitivas, ut in plantis constat, nec sensitivæ ad intellectivas, ut patet in brutis. Respondetur, potentias quidem quascumque immediate ordinari ad proprios actus, ultimate vero ordinari posse ad deserviendum perfectioribus potentiis ratione perfectioris principii, a quo dimanant, a quo etiam vendicant, ut actiones proprias perfectiori modo exerceant. Dico quinto. Inter potentias pertinentes ad eumdem gradum animæ, etiam est ordo aliquis ex supra numeratis. Probatur et explicatur. Nam inter potentias vegetativæ partis, potentia attractiva deservit retentivæ et utraque expulsiva deserviunt nutritivæ, quæ est virtus disponens, et omnes tandem ministrant assimilatrici virtuti. Rursum in animantibus potentiæ cognoscitivæ pariunt appetitum et appetitus motum localem. Inter sensus quoque, externi deserviunt internis: externi vero inter se non ordinantur, ut unum alteri deserviat, juvat tamen sese quatenus alter defectum alterius supplet, et omnes integrant unum perfectum sentiens; qua de causa D. Thomas inter sensus externos non assignavit ordinem præterquam ex parte objectorum, quatenus unus tendit in objectum secundum se priusquam alius: similiter inter intellectum et voluntatem ordo est, quia intellectus dirigit voluntatem, eique imperat, voluntas vero movet et applicat intellectum in actibus liberis. Et ratio universalis horum omnium est, quia cum omnes istæ potentiæ profluant ab eodem principio, et ordinentur ad perfectum illius statum, congruum est, ut inter se ordinem observent.

16. *Quid de modo emanationis unius potentiæ ab alia sentiat D. Thomas.*—Est vero difficultas hoc loco, an una potentia dimanet effective ab altera eo modo, quo omnes dimanant ab essentia. D. Thomas supra universaliter asseruit potentias imperfectiores dimanare illo modo a perfectioribus et clarius in prima, distinctione tertia, quæstione quarta, art. 3. Quæ sententia difficilis statim apparet, quomodo enim credi potest potentias vegetativas hominis ab anima rationali mediante intellectu et voluntate manare? Præterea arguitur ad hominem, nam gradus sensitivus, ac potentiæ illi respondentes sunt priores potentiis rationalibus: et vegetativæ potentiæ priores utrisque: ergo impossibile est, quod hæ potentiæ effective oriantur ab illis, nam quæ sunt principia activa, sunt simpliciter priora in ordine existendi, efficere enim supponit existere: quæ vero sunt priora in existendo, sunt priora in generatione, cum generatio tendat ad esse; ergo impossibile est, quod potentiæ imperfectiores, ac priores via generationis, atque adeo in essendo, oriantur active a perfectioribus. Et confirmatur. Nam inter alias passiones rerum non invenitur talis ordo dimanationis activæ, ut in aere calor non dimanat ab humiditate, vel humiditas a calore. Adde, nulla necessitate astrui hanc efficientiam, nam ad salvandam connexionem intrinsecam inter passiones satis est radicari omnes in eadem anima, quamvis inter se causalitatem non habeant.

17. *Sextum pronuntiatum duplicis sensus.* — Quapropter dico sexto. Una potentia animæ non oritur active ab alia. Hæc conclusio potest intelligi aut comparando potentias diversorum graduum, aut ejusdem, et utroque modo habet verum: primamque partem potissime probant rationes factæ numero præcedenti. Accedit quod anima, quæ principium est potentiarum, potest esse immediatum principium earumdem, quantum est de se, ut patet in plantis ac brutis: ergo melius in homine, in quo hi gradus sunt perfectiori modo. Et confirmatur. Nam eo ipso, quod anima dat homini esse vegetativum, potest et conferre omnes potentias illius gradus, etiamsi præscindatur ejusmodi gradus ab inferioribus. Secunda pars inductione patet, nam auditus non oritur ex visu, neque e contrario. Et ratio esse potest, quia potentia vitalis pendet in sua operatione a principio, unde dimanat, omnes autem potentiæ pendent ab anima immediate in operando: ergo omnes ab illa dimanant, et si una proflueret ab alia, non operaretur sine actuali concursu illius, sicut nulla operatur sine actuali concursu animæ.

18. *Prima objectio contra proxime dicta.— Ad primum.— Ad secundum.— Ad tertium.—* Sed contra hoc sunt argumenta. Primum, quia hæc est demonstratio a priori: homo est

rationalis : ergo est sensitivus : ergo rationalitas est causa sensibilitatis, et non nisi effectiva : ergo. Secundo, potentiæ sensitivæ in homine sunt perfectissimæ : ergo ideo est, quia dimanant ab intellectiva. Tertio, sensus in homine sunt tanquam instrumenta ministrantia intellectus : ergo dimanant ab illo. Ad primum respondetur argumentum ab inferiori ad superius non esse proprie demonstrationem per causam : hæc enim argumentatio : *Est homo, ergo est animal*, non est a priori, cum hæc causalis sit falsa, *quia est homo, ideo est animal*, nam homo non est causa animalis (sed potius animal causa est materialis hominis) nisi forte in genere causæ finalis, quomodo totum est causa suarum partium, et perfectius causa imperfectioris, eoque modo concedimus rationale esse causam sensitivi, non efficientem, sed finalem. Ad secundum dicitur potentias sensitivas perfectiores esse in homine, quia oriuntur a perfectiori anima, et non quia ab intellectu. Ad tertium respondetur ad id munus satis esse si intellectus et sensus in eadem anima radicentur.

19. *Notatio una pro uberiori dictorum intelligentia.* — Advertendum est tamen inter potentias pertinentes ad diversos gradus animæ, aliquando majorem convenientiam dari, quam inter alias : intellectus enim et sensus, verbi gratia, conveniunt in genere cognoscitivæ potentiæ, in quo non conveniunt cum vegetativis, et ideo illæ videntur majorem habere inter se causalitatem et subordinationem, nam potentiæ sensitivæ sunt veluti participationes quædam virtutis intellectivæ ; ac de his specialiter videtur loqui sanctus Thomas. Adhuc tamen in his propria efficientia non cernitur, sed quædam veluti causalitas exemplaris, cum cognitio sensitiva sit quædam imitatio intellectivæ, quo etiam modo opera vegetativæ partis in quantum fiunt, quasi arte et intellectu, dici possunt illius imitationes.

20. *Notatio altera.* — Ultimo est advertendum inter potentias cognoscitivas et appetitivas videri inveniri quemdam specialem ordinem. Nam sicut radix amoris est cognitio, ita radix, et causa appetitivæ potentiæ, videtur esse potentia cognoscitiva. Unde hæc est propria demonstratio, quia vivens est cognoscitivum, est appetitivum : ubi dictio *quia*, non potest aliam causalitatem importare, quam dimanationis effectivæ, dicendum tamen neque inter potentiam cognoscitivam et appetitivam intercedere proprie causalitatem effectivam physicam, seu metaphysicam, juxta quam uno posito, sequitur aliud, eo quod sit necessarium ad dispositionem illius, non quasi sit propria ejus causa : sicut ex rationalitate sequitur admiratio, et ex admiratione risus, non quia hæ potentiæ sese efficiant, sed quia una posita sequitur alia, quia actus unius deservit aliquo modo ad actum alterius : atque hæc causalitas sufficit ad demonstrationem a priori: sicut immortalitas demonstratur a priori per immutabilitatem, non quia una sit causa effectiva alterius, sed quia se consequuntur. Adde quod cognitio non causat effective amorem, sed objective proponendo bonum, unde etiam non oportet, ut ipsa potentia appetitiva effective fiat a cognoscitiva, sed satis est, quod illam necessario supponat, et sequatur. De qua re latius infra in lib. 5.

CAPUT IV.

DE POTENTIA VEGETATIVA QUANTUM AD OBJECTUM, UTRUM ILLUD SIT NUTRIMENTUM.

1. *Effata aliquot ex doctrina Aristotelis.*— Præmissa tribus proximis capitibus generali doctrina potentiarum animæ, restat ut ad earum species descendamus, ac sicut ordine naturæ, ita et doctrinæ occurrunt vegetativæ, de quibus tractat Aristoteles, lib. 2, de Anima, cap. 4. Ex cujus doctrina hæc habentur effata. Primum, officia animæ vegetativæ sunt generare et nutrimento uti. Secundum, generatio est naturalissimum opus viventium. Tertium, anima vegetativa est etiam principium augmenti, vel decrementi, quia nihil augetur, nisi quod nutritur, nihil autem nutritur, quod non sit particeps vitæ. Quartum eadem vis est nutriendi, et generandi. Quintum potentia nutritiva est quædam vis, qua vivens se conservat, in quantum ipsam habet, et ideo alimento privatum esse non potest. Sexto, in nutritione tria concurrunt, scilicet, quod nutrit, et est anima, quod nutritur, et est corpus habens animam, quo nutritur, et est alimentum. Septimum, id quod anima nutrit duplex est, scilicet nutrimentum, et calor, et ideo omne animatum habet calorem.

2. *Alimentum quotupliciter dicatur.— Primum alimentum quid.* — In hac ergo materia de potentiis vegetativis ab objectis incipimus, juxta methodum Aristotelis, ait enim nutrimentum esse objectum potentiarum nutriendi, objectum vero constat prius esse potentiis, atque actibus. Notandum ergo est alimentum aliud dici remotum, seu primum : aliud vero

ultimum, seu proximum. Divisio est Aristotelis secundo, de Partibus, capit. 3. Et prius Hippocratis, lib. de Alimento, a quo inquit Galenus *primo Methodi*, desumpsisse Aristotelem omnia fere physica documenta : Hippocrates tamen illo loco in tria membra alimentum dividit, nam aliud est, inquit, quod nutrit, aliud quod nutriet, et aliud quod quasi nutriet, ubi per primum membrum videtur, intelligere alimentum proximum, seu ultimum : per tertium alimentum remotum : in secundo autem membro videtur addere alimentum quoddam medium. Alimentum primum, et remotum est cibus, qui ore desumitur, qui talis esse debet, ut aliquam contrarietatem, seu dissimilitudinem habeat cum nutrito, non tamen tantam, ut mutari non possit, et verti in illius naturam, qua juxta Galenum, tertio de Temperamentis, cap. 2. Omne vivens convenienté sibi nutritur alimento : conveniens autem est quidquid facile assimilari potest corpori, quod nutritur, et quo facilius alimentum converti potest in substantiam aliti, et pauciora habet excrementa, eo est melius.

3. *Ejus divisio in cibum et potum, quo modo accipienda.* — Hujusmodi autem alimentum distingui solet in cibum et potum, utroque enim indigent viventia, quamvis potus non habeat proprie rationem alimenti, ut diximus, libro de Generatione : porro cibus esse debet calidus et siccus, potus vero frigidus et humidus, datur namque cibus, ut vivens illum convertat in substantiam suam, quod potissime facit medio calore naturali, unde oportet, ne cibus sit nimium frigidus, alias plus justo resisteret digestioni. Debet item esse siccus, tum quia in mixtis calori nimio admiscetur siccitas, tum etiam, ut consistat in corpore, neque effluat, alias non posset commode fieri digestio, et ideo liquida minus apta sunt ad nutritionem, nisi misceantur. Jam potus deservit tum ad refrigerandum corpus nimium calidum, tum ad ducendum per venas alimentum, et ideo opus est, ut sit frigidum, humidum et liquidum : contingit tamen aliquando rem eamdem deservire in cibum et potum, ut vinum, nam de se calidum est et humidum, ab extrinseco tamen est frigidum : ratione igitur frigiditatis et humiditatis in potum sumitur, quia tamen facile amittit frigiditatem ratione nativi caloris etiam nutrit, quoniam vero siccitas ei deest, non est sufficiens alimentum. Rursum, quia frigiditatem facile perdit, per se solum non potest recte sufficere in potum.

4. *Fames et sitis quid? et quomodo in animali excitentur.* — Advertendum vero est, quando dicimus cibum esse debere calidum et siccum, non excludi alias qualitates, sed has debere prædominari, temperate tamen. Idemque est de potu sentiendum: unde intelligimus duplicem appetitum in animalibus inveniri, famem scilicet et sitim ; ac fames, teste Aristotele, est appetitus calidi et sicci, sitis vero appetitus frigidi et humidi, qui duo appetitus ad hunc modum excitantur in ventriculo, sugunt venæ nimium a stomacho, suctus autem ejusmodi efficit, ut alimentum deficiat in ventriculo : ad cujus absentiam ex liene melancholiæ copia injicitur, quæ os ventriculi todit, sicque fames sentitur : contingit autem aliquando ut ob nimium venarum suctum, alimentum nondum recte digestum ab stomacho attrahatur, quod semper ex infirmitate aliqua provenit, atque tunc causatur fames canina : naturalis vero fames tunc est quando venæ solum attrahunt cibum bene digestum : sitis deinde causatur, quando ventriculus indiget humore potus ad cibos bene concoquendos, sine potu enim alimentum coctum fit simile ustioni, venæ etiam cum alimento attrahunt humorem necessarium, ex quo siccari contingit ventriculum, et ita causatur sitis, unde naturaliter fames prius sentitur, quam sitis : nam potus non est nisi propter alimentum, et ideo prior est indigentia cibi, quam potus : dixi, *naturaliter*, nam præter naturam ex vehementi calore sæpe contingit, ut prius sitim, quam famem sentiat animal.

5. *Alimentum non effective, sed materialiter alit.* — Ultimo est notandum hujusmodi alimentum non nutrire effective vivens, sed materialiter tantum, et hoc est, quod Aristoteles, secundo, de Anima, textu 45, scribit, alimentum pati ab eo, quod alitur, sed non e contra : loquitur scilicet de alimento formaliter, seu in quantum alit, sic enim non agit, sed patitur, quamvis ille locus alias habeat expositiones. Nam quidam exponunt de alimento ultimo, quod non reagit. Commentator vero exponit ut nutritum agat in nutriens usque ad conversionem, sed non e contrario. Albertus et S. Thomas aliter procedunt : sed quidquid sit de littera, veritas est, alimentum prout alit non agere : attamen rem ipsam quæ est alimentum reagere, ut idem Aristoteles docuit, primo de Generatione, text. 42, et experientiæ ostendunt : porro quando reactio illa est natura disconveniens, nocivum dicitur, seu corruptivum alimentum : quando vero reactio est naturæ consentaneum, dicitur medicamentum,

6. *Ultimum alimentum est sanguis in venis decoctus.—Alimentum medium quid.*—Alimentum ultimum, teste Aristotele, est sanguis in venis decoctus. Est enim advertendum, ex dictis primo de Generatione, et ex Alberto 2, de Anima, tractat. 2 et 8, cibum primo deferri ad ventriculum, ibique substantialiter transmutari, ac generari chylum, deinde deferri ad hepar ad recipiendam formam sanguinis, qui postea in venis deputatur et ad singula membra trahitur: talis ergo sanguis dicitur ultimum, seu proximum alimentum ab Aristotele, secundo, de Partibus, cap. 3, 4 et 5, et primo de Generatione animalium, cap. 18. Quod quomodo intelligendum sit, in primo de generatione est dictum, est enim alimentum fere omnium membrorum principalium, non tamen omnium simpliciter, et hinc colliges sanguinem toto vitæ tempore de novo fieri, quia toto tempore nutritur animal, unde dici solent in sanguine vita hominis consistere, et Aristoteles 2, de Partibus, cap. 34, scripsit dentes crescere tota vita, ut fungi possint officio suo (alias per continuam attritionem brevi consumerentur) ita et sanguinem creari semper, ne materia desit perpetuæ nutritioni. Sed est advertendum ulterius sanguinem non tantum deservire propriæ nutritioni viventis, sed generationi alterius, nam postquam ex sanguine virtus nutritiva desumpsit, quod sibi necessarium erat, reliqua pars sanguinis in semen convertitur, propter quod Aristoteles, primo, de Generatione animalium, cap. 18, semen vocat excrementum alimenti utilis, atque postremi : dicitur enim excrementum non quia non fiat ex puro sanguine, fieri enim Aristoteles ibidem docet, et divus Thomas, 1 part., q. 119, art. ultimo; sed quia fit ex sanguine non necessario. Alimentum medium, quod ab Hippocrate additum est, dici potest chylus, et sanguis impurus in hepate genitus, quamvis hæc omnia comprehensa sint ab Aristotele sub alimento remoto.

7. *Secunda suppositio.—Tertia suppositio.*—Hac divisione alimenti supposita, ut assignemus objecta potentiarum animæ vegetativæ, est supponendum ulterius esse potentias activas, ut de se constat, in potentiis autem activis aliud est objectum earum, aliud materia circa quam operatur. Objectum, ut ex præcedenti disputatione patet, est id, quod per eas fit, ut, verbi gratia, objectum potentiæ ædificandi est ædificium : materia autem est subjectum, quod supponitur actioni, ut ligna, vel lapides, etc. Hæc igitur duo oportet distinguere etiam in his potentiis. Denique supponendum in actione nutritionis multas intervenire decoctiones, proindeque virtutem nutritivam non in una tantum parte residere, sed in multis ac diverso modo, nam in ventriculo est ad generandum chylum, in hepate ad sanguinem elaborandum, in venis ad purificandum illum, nam ibi magis elaboratur et decoquitur. In testiculis virtus est ad trahendum sanguinem, atque ex illo efficiendi semen. Et in universum in singulis membris virtus datur ad trahendum purum et perfectum sanguinem, sibique incorporandum et assimilandum : quando vero incorporatum jam est, gluten dicitur a D. Thoma, in 4, dist. 44, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, et aliis passim. De quo ipse intelligit Aristotelem cum 2 lib. de Anima, et 1, de Generatione, cap. 5, scribit, alimentum decoctum esse simile nutrito : scilicet postquam factum est pars viventis, ut exponit etiam Philoponus et Albertus 2, de Anima, tract. 2, capit. 5, quamvis Themistius, cap. 16, id explicet de sanguine, ut dicatur similis non perfecte, sed quia jam proxime accedit ad assimilationem.

8. *Satisfit jam titulo capitis.* — Ex his igitur habetur, materiam circa quam versatur virtus nutritiva in ventriculo residens esse alimentum remotum, seu cibum extrinsecum aliquo modo in ore alteratum et dispositum : objectum vero illius esse chylum. Item materiam, circa quam versatur virtus hepatis, esse chylum, objectum vero esse sanguinem, qui sanguis materia est virtutis venarum ipsum depurantium : hunc item sanguinem ita purum esse talis virtutis objectum, et insuper materiam membrorum omnium, quorum finis est efficere substantiam partialem sibi similem. Jam vero potentiæ generativæ est efficere semen, quo mediante vivens sibi simile producit. Atque hæc omnia solum habent locum in animantibus perfectis habentibus sanguinem, humoresque alios, ac perfectum modum nutritionis. At in aliis viventibus imperfectis, quales sunt plantæ, tot transmutationes non intercedunt, quia non indigent alimento adeo elaborato : est tamen credibile, reperiri in eis aliquid proportionale sanguini, id est, substantiam tenuem et fluidam, in quam alimentum convertatur, ut omnibus membris applicari possit, et in eorum substantiam converti.

CAPUT V.

UTRUM SANGUIS SIT TANTUMMODO NUTRIMENTUM, AN VERO ETIAM SUBSTANTIA SIT ANIMATA.

1. *Chylus formam propriam substantialem habet, non tamen viventem.* — Distinximus capite præcedenti nutrimentum proximum a medio, et remoto. Ac de remoto quidem nihil dicendum superest, quod ad hanc scientiam pertineat : de medio vero quod est materia chyli diximus satis in lib. 6, de Generatione, est enim cibus imperfecte coctus. Solum est observandum in illa coctione fieri transmutationem substantialem, chylumque recipere novam formam, ut Albertus docet, tract. 1, cap. 8, imo et Aristoteles 2, de Partibus, c. 3, patetque ex magna alteratione in ipso facta, illa tamen forma viventis non est, sed cujusdam liquoris, in quem resolvitur alimentum, ut facilius tandem converti possit in substantiam aliti. Ratio vero est, quia cum sit tanta diversitas inter cibum et animal, non potest prima decoctione fieri transitus ab uno ad alterum.

2. *Pars affirmativa quæstionis suadetur Aristotelis et D. Thomæ auctoritate. — Item quadruplici ratione.*—De ultimo igitur et proximo alimento, quod est sanguis, dubium grave restat, an tantum alimentum sit, an etiam pars, quæ totius viventis anima informetur. Hoc secundum suadetur ex Aristotele 2, de Partibus, cap. 2, ubi ait, sanguinem esse partem hominis seu animantis, et 3, de Hist., cap. 19, scribit dum animal vivit sanguinem animari et fervere. Idem insinuat D. Thomas, 3 part., quæst. 54 articul. 3, ait enim sanguinem esse de veritate humanæ naturæ est, humana anima informari videtur. Item ait in 4, dist. 14, art. 2, quæstiunc. 2, ad 2. Et ratione probatur primo. Nam sanguis augetur et nutritur : ergo vivit. Secundo hepar est animarum : ergo et sanguis. Patet consequentia : quoniam, sanguis efficitur actione hepatis, omne autem agens effectum sibi similem causat. Tertio, anima informat quæcumque necessaria sunt ad conservationem viventis, hujusmodi autem est sanguis : ergo quarto in corporibus resurgentium erit sanguis, et in Christo Domino fuit unitus divinitati : informatur ergo anima rationali. Probatur consequentia : nam Christus Dominus solum assumpsit naturam ex anima et corpore compositam : eademque tantum manebit in resurgentibus : quare, etc. Propter hæc argumenta Cajetanus, 1 p., q. 119, art. 1, et 3 part., q. 5, art. 2, Conradus 1, 2, q. 54, Astudillo 1, de Generat., q. 15, art. 2, art. 1, et moderni alii, partem hanc amplectuntur.

3. *Pars negativa multorum quos citant etiam Conimbricenses, l. 1, de Gener., c. 4, q. 24, art. 2.* — Oppositum tamen, id est, non informari anima sanguinem, tenet Durandus in 4, d. 10, q. 1, Capreolus, in 4, dist. 44, Soto ibi, a. 3, et multi ex medicis et philosophis hoc sequuntur. Sylvester, in rosa aurea, tract. 3, q. 30, ait utrumque esse probabile. Alii tamen distinguunt duplicem sanguinem, nempe nutrimentalem et alium pertinentem ad perfectionem humanæ naturæ, quam distinctionem posuit D. Thomas, quodl. 5, art. 5, voluntque nutrimentalem sanguinem non informari anima, alium vero maxime. Alii aliter distinguunt, quod alius sit sanguis necessarius ad conservationem hominis, is, qui in venis continetur, huncque aiunt informari anima, alius vero superfluus, qualis sanguis menstruus in fœminis et hunc minime informari. Alii tandem distinguunt, quod sanguis quidem in venis non animetur, in arteriis autem vivat, sed distinctiones hæ minorem probabilitatem habent in præsenti.

4. *Extenditur quæstio ad omnes humores quatuor.* — *Prima suppositio, de qua ac de toto præsenti capite auctor, disp. 15, de Incarn., sect. 6.* — *Secunda suppositio.* — *Tertia suppositio pro qua auctor, tomo 2, in 3 parte, disp. 47, sect. 3.* — Sciendum est ergo quæstionem hanc non esse specialem de sanguine, sed communem de quatuor humoribus, nam omnes necessarii sunt ad conservationem viventis, licet non omnes eodem modo deserviant in alimentum, et quoniam quæstio affinitatem habet cum aliis theologicis, supponamus quæ certa sunt in Theologia, cui philosophia debet famulari. Primo ergo certum est sanguinem Christi Domini fuisse hypostatice unitum Verbo divino, in quo omnes Theologi conveniunt, uno excepto Durando. Nam sacra Scriptura sanguini Christi Domini tribuit redemptionem nostram, tanquam pretio infiniti valoris. *Non corruptibilibus auro et argento*, inquit Petrus, epist. 1, cap. 1, *sed pretioso sanguine*, etc. Et Paulus ad Hebræos ultimo : *Propter quod, et Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum.* Et 1, Joan. 1 : *Sanguis Christi emundat nos.* Et ideo in Extravagante : *Unigenitus de Pœnitentiis et remissionibus*, ait Clemens papa, unam Christi san-

guinis guttam ob unionem ad Verbum sufficere potuisse pro redemptione humani generis : quapropter sententia Durandi erronea est. Secundo est supponendum Christum in resurrectione assumpsisse sanguinem, quem in passione effuderat, quia quod semel assumpsit, nunquam in perpetuum dimisit. Hinc in consecratione calicis ex vi verborum vinum vertitur in sanguinem Christi, cui ut divino sanguini adoratio latriæ debetur : si autem in corpore Christi nunc de facto in cœlo non esset etiam in ipso calice, quod est hæreticum. Tertio est supponendum in omnibus corporibus resurgentium futurum sanguinem sicut existit in Christo, qui nostrum est exemplar.

5. Ex quibus colligitur, sanguinem esse necessarium ad perfectam organisationem et integritatem corporis humani, et non solum in alimentum, nam in corporibus resurgentium non deserviet, ut alimentum, quia *seminatur corpus animale, resurget autem spirituale*, 1, ad Corinth. 15, id est, non indigens eorum, quæ pertinent ad vitam animalium : deserviet ergo ad integritatem corporis, namque in statu gloriæ solum restaurabitur in corpore, quod necessarium erit ad illius perfectionem. Ex quo ulterius colligitur sanguinem duplex habere munus in nobis, aliud alimenti, aliud foventis et conservantis corpus, quod D. Thomas, in 4, distinct. 44, quæst. 1, articul. 1, quæstiunc. 3, ad 3, exponit exemplo elementorum, quæ in universo habent munera similia. Nam et sunt materia ex qua generantur mixta et pertinent per se ad integritatem universi. Prima igitur opinio attendens secundum munus sanguinis credidit illum esse veram partem corporis, quæ informetur anima. Secunda vero attendens in sanguine rationem alimenti indicavit oppositum esse verius, quod contra rationem alimenti sit forma aliti informari.

6. *Prima assertio negans probatur.* — His ita positis sit prima conclusio. Neque sanguis, neque aliquis ex reliquis humoribus informatur anima. Primum colligitur conclusio ex Aristotele, locis citatis capite præcedenti, et ex 2, de Partibus, cap. 3, et lib. 3, cap. 5, ubi ait sanguinem esse materiam corporis et potentia membrum, ac comparat illum aquæ irriguæ, quæ per varios ductus et rivulos in olera mittitur. Idem habet D. Thomas, in 3, dist. 3, quæst. 5, art. 1, et 1 part., quæst. 119, artic. ultim., inquit alimentum non converti in substantiam hominis usque ad quartam digestionem, sanguis autem fit in secunda et tertia : et 3 part., quæst. 31, art. 1, ad primum docet corpus Christi fuisse formatum ex sanguine beatissimæ Virginis sine corruptione alicujus partis corporis virginei, *quia sanguis*, inquit, *non est humani corporis actu, sed potentia*. Sunt, qui respondent fuisse formatum ex sanguine menstruo, sed absit hoc, fuit enim factus ex purissimo sanguine, ut D. Damascenus citatus a D. Thoma, 3 part., quæst. 32, art. 4.

7. *Probatur secundo multipliciter ratione.*— Secundo arguitur rationibus. Sanguis est alimentum : ergo non est adhuc transmutatum, sed transmutabile in substantiam aliti. Responderi potest sanguinem non substantialiter transmutabilem esse in alitum, sed accidentaliter, quia diversis membris applicatus diversas illorum dispositiones recipit, forma substantiali eadem manente : sed hoc contra rationem alimenti est, quod in principio dissimilis naturæ esse oportet, teste Aristotele, secundo, de Anima, text. 45, et 1, de Gener., text. 38. Item quoniam alias quandocumque pars aliqua in suis dispositionibus mutaretur, alimentum reciperet, quod est absurdum. Præterea simili ratione dici posset chylum esse partem animantis, ejusque informari anima. Ad hæc ex sanguine lac, et semen conficiunt, quæ neutiquam partes sunt ipsius animalis, cum non informantur anima : multo ergo minus et sanguis. Denique in sanguine et aliis humoribus non invenitur operatio : ergo neque animæ informatio. Antecedens patet, tum quia neque sentiunt, neque continuantur cum parte sentiente, ut constat experientia, docetque Aristoteles 3, de Historia, c. 19, tum quia non nutriuntur, sed per additionem crescunt, sicut aqua. Respondent vero nonnulli humores informari anima non quidem ut anima est, sed ut est forma. Verum contra ordinem naturæ est dari animam, ubi nulla operatio animæ apparet, natura enim unicuique rei præbet operationes illi conformes.

8. *Probatur tertio experientia.* — Tertio principaliter arguitur experientia. Nam sanguis a vena continuo defluxu erumpit : ergo totus est ejusdem speciei : habetque eamdem formam : at extra venam non informatur anima : ergo neque intra : putare autem quod in ipso exitu mutet formam, discontinueturque ab existente in corpore, frivolum est, ac contra experientiam. Et confirmatur. Nam sanguis in venis, sicuti in vase continetur, ut Aristoteles dixit, ac proinde non est continuus partibus corporis : ergo non informatur illius anima.

9. *Secunda assertio.—Unde probetur.—Sa-*

tisfit obiter rationi quartæ, in num. 2. — Dico secundo. Sanguis necessarius est ad integritatem animalis, non solum ut alimentum est, sed etiam ut sanguis est. Hæc patet ex dictis, ac præterea, quia humores alii, quamvis alimenta non sint, requiruntur tamen ad conservationem animalis : ergo multo melius sanguis. Notandum ergo est in animali quasdam esse partes tanquam instrumenta actionum, alias, quasi materiam actionum quarumdam, alias, quæ fovent corpus, et a contrariis defendunt, alias vero, quæ deserviunt ad ornatum et pulchritudinem totius corporis : humores ergo dati sunt ad animantis conservationem : nam cum diversas habeant qualitates, conservant corpus in debito temperamento : sic sanguis caliditate sua fovet corpus, humiditate vero temperat, et quasi irrigat : similiterque alii humores, qui præterea necessarii sunt ad excitandas passiones, ac deservire possunt etiam ad ornatum ipsis quoque beatis, replentque locum sibi debitum in corpore ex natura sua. Et per hæc patet solutio quartæ rationis supra factæ num. 2, concedo enim sanguinem esse de veritate humanæ naturæ, ideoque fuisse assumptum a Christo Domino, et præterea alia speciali de causa, nempe, ut esset pretium redemptionis nostræ, non ideo tamen omnia, quæ sunt de veritate humanæ naturæ, informantur anima, sed illa solum, quæ aliquam operationem vitæ participant, et ex his patet falsitas illarum distinctionum de sanguine numer. 3 adductarum : nam totus sanguis ejusdem est rationis, ut patet ex colore et aliis accidentibus, differentiaque fere consistit in majori, vel minori illius defæcatione.

10. Ad argumenta. Ad primum locum Aristotelis respondetur, loqui illum de parte late, prout comprehendit omnia quæ sunt intra hominem, et deserviunt ad illius conservationem. Unde etiam lac ibidem vocat partem. Ad secundum locum dic antiquos calorem naturalem appellasse animam, ut Aristoteles notat 2, de Partib. anim., c. 7, et sect. 27, problematum, q. 10, appellat calorem quasi animantem : illo ergo loco servavit hunc loquendi modum, ut sanguis, quia semper est calidus, animatus dicatur. Vel dicito Aristotelem non velle sanguinem esse de facto animatum, sed in fieri, hoc est, per continuam nutritionem viventis animari. Ad primam rationem negatur antecedens. Ad secundam falsa est consequentia, eodem enim argumento probaretur chylum informari anima, quoniam ventriculus, a quo fit, sic informatur : dicendum ergo decoctionem illam non esse perfectam usque ad ultimam assimilationem. Unde post formationem sanguis indiget hepar actione alia, ut eo succo se nutriat. Ad tertiam neganda major. Ad quartam responsum est numero præcedenti. Inferes : ergo sanguis compositus est ex forma substantiali et materia : ergo habet propriam, et distinctam naturam integram : ergo assumpsit Christus duas naturas. Respondetur quæstionem hanc esse de nomine : neganda ergo ultima consequentia, quia sanguis non censetur per se natura completa, quia per se est ordinatus ad integritatem alterius naturæ : Christus ergo assumpsit per se naturam humanam, et consequenter omnia, quæ ad illam consequuntur, unde neque dicetur Christum esse sanguinem, sed hominem.

CAPUT VI.

UTRUM NUTRITIO SIT OMNIBUS VIVENTIBUS NECESSARIA AD VITÆ CONSERVATIONEM.

1. *Pro parte negativa arguitur.* — Diximus de objecto vegetativæ potentiæ, dicendum sequitur de actionibus illius, quæ duæ sunt, nutritio et generatio : nam augmentatio, quæ annumerari solet, tantum ratione distinguitur a nutritione, ut alibi dictum est, aliæ vero actiones, ut tractio, expulsio, etc., omnes deserviunt illis duabus, neque de illis dicendum aliquid superest. Videtur igitur pars quæstionis negativa vera : primo, quia nutritio potissime est data viventibus a natura ut per illam acquirant perfectam quantitatem : ergo illa acquisita, cessat ejus necessitas : ergo non est simpliciter, ac semper necessaria. Secundo, quia dantur multa viventia, quæ nutricatione carent, ut semen. Tertio, quia per nutritionem potius mors causatur : ergo non est necessaria ad conservationem vitæ. Quarto. Vita essentialis consistit in unione animæ ad corpus, hæc autem unio conservari potest cessante nutritione : ergo, etc. Patet minor, quia nulla forma separatur a materia propter cessationem ab operatione, sed actione potius agentis contrarii : ergo neque anima.

2. De actione nutritiva quid sit, et quomodo fiat, aliisque ad illam pertinentibus dictum est in libris de generatione, solum hic superest dicendum de necessitate illius, et de modo, quo ex ipsius defectu causetur corruptio : sunt autem in hac actione duo. Primum alteratio prævia disponens materiam. Secundum con-

versio cibi in substantiam aliti. Aiunt ergo nonnulli vivens conservari non posse, nisi perpertuo aliquid convertat in substantiam suam. Ita Nyphus primo, de Generatione, capite 5, dub. 5. Alii volunt nutritionem quantum ad alterationem præviam esse semper necessariam, non quantum ad substantialem conversionem alimenti, et ita exponunt Aristotelem pronuntiantem vivens tamdiu vivere, quamdiu nutritur.

3. *Prima assertio probatur.* — Dico primo. Vivens statim a principio vitæ incipit disponere alimentum, non tamen id convertit, nisi transactio, aliquantulo tempore. Probatur quia alimentum non potest converti in substantiam aliti nisi disponatur, debet autem disponi in tempore, quia in instanti ob contrarietatem, seu resistentiam dissimilis alimenti: ergo præcedit tempus aliquod ante substantialem conversionem; ergo eo saltem tempore existit vivens absque actuali nutritione substantiali.

4. *Secunda assertio probatur.* — Dico secundo. Postquam vivens cœpit substantialiter nutriri, non necessario eam actionem continuat, sed potest aliquanto tempore vivere illa cessante. Probatur primo, quia in principio generationis potuit vivens (ut ostensum est) conservari aliquantulum absque illa actione: ergo et poterit in discursu vitæ, quia non magis requiretur actio in progressu, quam in principio. Secundo patet experientia: nam licet homo cesset a cibando dies aliquot, non continuo moritur, quamvis debilitetur aliquanto, tunc autem cessat a conversione alimenti, cum nullum habeat, imo propriam substantiam consumat. Ergo, etc. Præterea contingit aliquando debilitari, adeo vim nutriendi, aut cibum tam esse disconvenientem, ut non possit converti in substantiam aliti: cessabit ergo tunc propria nutritio. Atque hanc conclusionem intendit Philosophus 5, Physic., text. 23, dum ait, *continenter moveri, quod minimum intermittit.* Quia videlicet nihil obstat nutritionem, verbi gratia, parumper cessare, quominus dicatur vivens semper nutriri dum vita durat: consentiuntque ibidem D. Thomas et Themistius.

5. *Tertia assertio.* — *Notatio prima pro ejus probatione.* — Dico vero tertio. Cessatio a conversione alimenti diuturna esse non potest absque corruptione viventis. Ita ostendit experientia, sed ut ratione ostendatur, est advertendum, quatuor assignari causas mortis. Prima est continua actio calidi in humidum. Secunda reactio cibi et excrementorum. Tertia actio medii contrarii circumstantis. Quarta continuus labor proveniens ex actionibus corporis, et intensus calor, qui aliquando inde excitatur. Ita Avicenna Fen. 1, primi cap. de temperamentis. At enim tertia causa communis etiam est rebus inanimatis. Quarta vero neque est cunctis viventibus communis, neque intrinseca illis: duæ vero reliquæ intrinsecæ sunt, et propriæ, quas Aristoteles tradidit lib. de Morte et Vita, et de longitudine et brevitate Vitæ, quamvis Galeno non placeant, libro de Marcore, capite 3, ubi ait esse impossibile, quod calor, qui viventia generat, conservat et auget, eadem corrumpat. Si enim alia quantumvis dissimilia viventi assimilat quomodo destruet ipsum vivens? Respondebimus fortasse exemplo ignis consumentis materiam ignis, quamvis aliquo tempore ipsum conservet: hoc tamen exemplum ostendit potius difficultatem: nam si ignis cum suo calore sibi relinqueretur, ac contrarius aer non adesset, non corrumperetur plane, etiamsi materia deesset: idem ergo erit de calore viventis, atque adeo per se loquendo posset vivens conservari diu citra nutritionem.

6. *Notatio secunda.*—*Notatio tertia.*—*Notatio quarta.*—Est ergo advertendum secundo, radicem istius necessariæ corruptionis viventium esse compositionem heterogeneam eorum, habent siquidem partes diversarum dispositionum ita postulante varietate operationum vitalium, unde in quibusdam prædominatur frigiditas, in aliis vero calor, quo fit, ut continua pugna detur inter ipsa membra: atque adeo licet abesset extrinsecum corrumpens, ipsum vivens ex se deficeret, quia non servatur, nisi partes ejus sint debite dispositæ, ipsa vero inter se pugna a debita dispositione dejiciuntur. Tertio est notandum, quod vita animalis specialiter dicitur consistere in calido et humido, quia omnia membra viventis calore conservantur, et semper vivens habet partem aliquam determinatam, in qua calor viget, nam quia hæc viventia continuam habent actionem et reactionem intrinsecam, data est illis a natura specialis virtus alendi se et restaurandi id, quod deperditur illa actione: hæc autem virtus præcipue exercetur calore, ut infra dicemus: quia vero calor est consumptivus humiditatis valde necessariæ ad conservationem viventium: ideo actio hæc viventis speciali ratione dicitur esse calidi in humidum. Unde notandum ultimo, quod cum calor hic viventium semper agat, nisi applicetur extrinseca materia, id est, alimentum, actionem

convertet in ipsa viventis membra, consumetque eorum humidum. Hinc enim experimur avulsam radicitus arborem brevi arescere : intrinseco scilicet calore absumente humidum attenuanteque, ac resolvente illius substantiam, atque ita tandem vel ex defectu materiæ, vel humoris vivens corrumpi : hæc ergo est ratio, quare viventia deficiant ex defectu cibi, consequenterque nutritionis. Dices : ergo si nunquam deficiat alimentum, nutritio, ac vivens perpetuo durabit. Sed negatur illatio : impossibile enim est nutritionem perpetuo durare : nam *primo de generatione* docuimus substantiam restauratam semper esse minus perfectam, minorisque virtutis, quia semper debilitatur calor naturalis, qui quoniam virtus finita est, tandem extinguitur, ut Aristoteles tradit, locis citatis : impossibile ergo est, non deficiente etiam alimento vitam perpetuari, propagari tamen nimium potest ratione optimi, moderatique alimenti.

7. *Primum corollarium ex dictis.* — *Secundum corollarium.* — *Concluditur jam tertia assertionis probatio.* — Ex quo etiam colligitur, multipliciter contingere mortem naturalem : ex defectu humidi, ut quando arescit lignum : ex defectu nutrimenti, ut si quis fame periret : ex defectu caloris adeo debilitati, ut nihil jam possit convertere alimenti, tunc enim extinguitur ab excrementis, aut frigiditate aliorum membrorum, sæpe tandem mors accidit caloris ipsius exuberantia, sæpe namque præter naturam, accenditur cibo, vel immodica exercitatione, innumerisque aliis agentibus, quæ nos perpetuo transmutant, ut ait Plato in dialogo de natura. Colligitur etiam ex dictis, cur viventia habeant certas vitæ periodos, et cur alia breviori, alia longiori tempore vivant. Nam quoniam deficiunt ob intrinsecam actionem calidi in humidum, ea quæ melius temperamentum habent harum qualitatum, ex se longiorem vitam habent, ac quæ multum caloris et humiditatis habeat, diu possunt vivere, etsi nonnunquam contingat ex causis aliis, ut quæ deterius habent temperamentum longius vivant, propter commoditatem videlicet ciborum, vel habitationis, qua de re Aristoteles, lib. de longitudine et brevitate Vitæ. Ex his ergo patet satis probatio conclusionis : neque vero est inconveniens : quod calor conservans vivens corrumpat illud, ut superius Galenus arguebat : conservat enim per se, corrumpit vero per accidens, quia vel ab extrinseco nimium exuberat, vel nimium diminuitur, vel certe quia deest ipsa ejus materia, seu nutrimentum, quo fit, ut acrimoniam suam convertat in ipsum vivens, quapropter simile non est, quod de igne adducitur, qui ex contrariis partibus, sicut vivens minime constat.

8. *Ad primum argumentum in num.* 1. — Et hinc ad primum ex initio positis respondetur actionem nutrimentalem non esse tantum necessariam ob augmentationem, sed simpliciter propter viventis conservationem, quamvis etiam augmentationi deserviat. Ad secundum de semine diximus, in secundo Physicorum, dicemusque plura, cap. 12, ubi solvetur apertius argumentum. Ad tertium patet ex dictis solutio. Ad quartum respondetur, vivens non pendere a nutritione, tanquam a causa per se, vel tanquam ab operatione tantum, sed tanquam a via restaurandi deperditum, restauratione autem cessante tantisper, non illico perire vivens, quamvis incipiat in corruptionem tendere.

CAPUT VII.

UTRUM GENERATIO SIT PROPRIA ACTIO VIVENTIS.

1. *Arguitur pro negativa parte.* — Videtur pars negativa vera, quia talis actio neque convenit solis viventibus, cum ignis sibi simile producat, neque etiam omnibus, cum multa sint viventia, quæ vim non habent generandi : ergo non est actio viventium propria. Confirmatur. Non viventia spiritualia sibi similia non generant : ergo neque materialia, quæ minus perfecta sunt, ex gradu vivendi potentiam generandi vendicant, sed fortasse aliunde. Et hinc etiam apparet falsum, quod ait Aristoteles generationem esse naturalissimum opus viventium : nam magis naturale est, quod omnibus inseparabiliter convenit, quæ est nutritio.

2. *Prima assertio affirmativa.*—Dico primo. Licet generatio substantialis significet cujusvis substantiæ productionem, attamen peculiari quadam ratione est propria actio viventium. Ad probationem notandum est viventia in generando sui similia, speciale quidpiam habere, ex quo hæc actio illis specialiter tribuatur, generant enim vitali quodam modo per decisionem propriæ particulæ, id est, seminis, nam sicut nutritio a propria, atque impropria abstrahens communis est viventibus, ac non viventibus, ut tamen dicit actum vitæ, propria est vegetabilium, ita generare absolute commune est non viventibus, fierique potest per meram actionem transeuntem cum sola mutatione extrinseci patientis, quod tamen vitali

actioni repugnat : at generatio propria fit, ut dixi, per decisionem alicujus particulæ ex propria substantia generantis, in qua residet modo aliquo virtus illius.

3. *De definitione generationis presse sumptæ latius auctor, lib. 9, de Trin., cap. 1, a n. 4.* — Unde viventium generatio (ut rem pro præsenti loco breviter attingamus) definitur a S. Thoma, 1 part., q. 27, art. 2, et de Anim., lect. 7, text 35. Emanatio, seu origo alicujus viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturæ specificæ. Quam definitionem sic fere declarat, 4 cont., cap. 11. Quo res est perfectior, eo illius productio ei est magis intrinseca, et quo imperfectior, est magis extrinseca. Unde in Deo qui perfectissimus est, productio ad intra cum ipso identificatur, sive active, sive passive ipsam consideremus, atque Filius qui perfectissimo generationis modo a Patre producitur, in illo manet, et ejusdem substantiæ est cum illo (distinctus tamen in persona quod absque tali distinctione non potuerit esse vera generatio), at inanimata circa res mere extrinsecas agunt, viventia vero in generando aliquid distinctum a se producunt in persona, et natura saltem numerica, in quo quidem a perfectione deviant divina, non producunt tamen illud ex aliena et omnino extrinseca substantia, sed ex propria, videlicet sanguine, aut humore aliquo simili, ut in plantis, ex quo virtute propria semen elaborant, cui vim imprimunt ad generationem perficiendam, propter quod dicitur emanatio hæc esse a principio vitæ conjuncto, tum etiam quia fit ex parte aliqua viventis, quæ illi fuerat conjuncta : debet autem talis generatio esse in similitudine naturæ ex vi ipsius actionis ; nam productio vermis, quæ fit per accidens ex putredine, vel superfluitatibus alterius viventis, non est propria generatio, de qua hic loquimur, neque nativitas, quæ ut talis sit, univoca esse debet, atque in eadem natura saltem specifica, quod si fuerit in eadem natura numerica, multo erit perfectior, sed talis generatio soli Deo convenire poterit, atque ita manet probata conclusio.

4. *Secunda assertio sumpta ex Aristotele. — Tertia assertio ex eodem. — Primus sensus absolutus circa proximam assertionem. — Secundus sensus comparativus.—Quo pacto aliqui dictam comparationem intelligant.* — Dico secundo. Hujusmodi actio non dicitur propria viventium, quod conveniat omnibus, sed ejus solis. Hæc est Aristotelis, lib. 2, de Anima, ac patet, quia non omnia virtutem generativam habent ut dicetur, cap. 10. Dico tertio Generatio sui similis est naturalissimum opus viventium. Hæc ponitur ab Aristotele, sed quo sensu, vel qua ratione illam astruat, minime constat. Quidam interpretantur *naturalissimum* non comparative, sed quasi dictum sit valde naturale, seu ad quod plurimum natura inclinat. Ita Apollinaris illo loco, text. 35. Quæ expositio fortasse vera est, sed quia clara a multis rejicitur. Alii ergo omnes putant comparationem fieri ad alia opera viventium, sed quidam volunt fieri inter sola opera vegetativæ partis, inter quæ generatio naturalissimum opus dicitur, quia est perfectissimum, cum sit productio substantiæ totalis, ac requirens generans in statu perfecto, nutritio vero fit partialis aggeneratio, fiatque a vivente etiam imperfecto : ordinatur item ad conservationem individui, quod est bonum particulare : generatio vero ad conservationem speciei, quod est bonum commune, atque adeo excellentius, 1 Ethic., cap. 2. Addunt præterea, quod generatio finis sit nutritionis et augmenti, nutritur enim animal et augetur, ut ad perfectam quantitatem producatur, perfectasque operationes exerceat, inter quas prima est, sui similis generatio 4, Meteor., c. 3, et 2, de Anim., text. 49, scribit Aristoteles generationem esse finem animæ vegetabilis, quod verum apparet, nam finis arboris, verbi gratia, est procreatio fructus, atque hæc est expositio communis Themistii, Philoponi et Simplicii, Averrois, sancti Thomæ, lection., quæst. 2, de Anim., text. 39, et 1 p., q. 72, et q. 38, a. 2, Ægidii 2, de Anima, text. 34 et aliorum.

5. *Quomodo alii eamdem comparationem accipiant.* — Alii vero exponunt opus generationis esse *naturalissimum*, quia ad illud præ reliquis natura inclinat non extensive, sed intensive : naturalius extensive appellant quod pluribus convenit, quo quidem modo generatio (aiunt) non est naturalissima, ut argumentum initio factum probat : intensive vero dicitur naturalius, ad quod natura inclinat vehementius, et hoc modo accipiunt, *naturalissimum*, quia ad illud maxime inclinat natura tanquam ad commune bonum, quod naturaliter semper magis appetitur, quam particulare, sicut lapis deserit locum proprium, ut repleat vacuum, ita Paulus Venetus, cit. text. 34, et Cajetanus addens comparatione hoc modo facta inter operationes viventium etiam sentiendi et intelligendi generationem est naturalissimum opus.

6. *Allati sensus improbantur.* — Sed hæc

omnia parum satisfaciunt, imprimis enim minime credo naturam magis inclinari in opus generationis, quam nutritionis, utraque enim actio ordinatur ad conservationem speciei. Quod ita probatur, ideo generatio data est ad conservationem speciei, quia tendit ad productionem alterius individui in ea specie, sed etiam nutritio est ad conservationem speciei : ergo hac ex parte æqualis est inclinatio naturæ : ex alia vero superat nutritio, cum per eam conservetur species in proprio individuo, per generationem vero in alieno : at magis appetit res conservationem speciei in seipsa quam in alia, *nam amabile quidem bonum* (inquit Aristoteles) *unicuique autem proprium :* unde bonum commune solum præfertur particulari, quando non constat simul, quod si particulare bonum includat æquale bonum commune, profecto magis appetit natura id particulare, quam commune aliud : si enim lapis replere vacuum possit, descendendo potius inclinabitur ad replendum, quam ascendendo. Neque experientia aliud ostendit, secundum quam videri posset delectatio generationis, ut numero præcedenti tangebatur vehementior, et magis alliciens, nam communiter non sunt cætera paria, appetitus enim nutritionis et generationis sunt ita subordinati, ut non sit posterior, nisi saltato priore, quando enim vivens non esurit, non multum appetit cibos, tuncque appetitus alter viget : attamen si vivens indigeat potu et cibo, non multum curaret de generando, sed maxime appeteret nutrimentum, id quod etiam ratio ostendit. Nam materia seminis est superfluum alimentum, prius ergo vivens desumit quod sibi est necessarium, tum quod generationi : ergo appetitus ille propriæ conservationis est prior, ac major. Rursus si generatio et nutritio in perfectione conferantur, non excedit generatio saltem essentialiter : nam sunt actiones ejusdem rationis, ac solum differunt tanquam pars et totum integrale, sicut productio ignis et illius actio ejusdem rationis sunt, eo vel maxime quod viventia communiter dispositive tantum concurrunt ad generationem sui similis, atque ut plurimum efficiunt semen : in nutritione vero effective inducunt in materiam partem formæ, vel formam indivisibilem in materiam præexistentem.

7. *Auctoris sensus unus verior.—Alter sensus.* — Quocirca placet mihi sententia D. Thomæ, citato loco de Anima, generationem dici opus *naturalissimum* viventium, utpote maxime a natura proveniens, maximeque commune rebus naturalibus, est enim generatio absolute dicta commune opus totius naturæ, et ideo viventia in generando maxime assimilantur rebus mere naturalibus, unde Aristoteles postquam dixit generationem esse *naturalissimum opus,* rationem subdidit : *quia omnia appetunt perpetuo conservari,* quæ sane ratio communis est rebus omnibus naturalibus, ac corruptibilibus. Potest etiam dici *naturalissimum,* quia est maxime necessarium ad conservationem viventium. Nam quia nutritio non erat sufficiens, addita est generatio non tanquam finis nutritionis, sed potius ut supplens defectum illius, et ut plurimum se habet ut extrinsecus finis.

8. *Ad argumentum et confirmationem in num. 1. — Instantia solvitur, de qua latius auctor, lib. 4, de Angelis, cap. 25, n. 25, et disp. 35, Met., sect.* 6. — Ad argumentum in principio patet solutio ex dictis. Ad confirmationem respondetur viventia separata non posse generare sibi similia propter eorum excellentem perfectionem, quæ non nisi per creationem esse potest. Neque vero indiguerunt generatione, quia incorruptibilia sunt. Inferes : ergo viventia materialia habent actionem, aliquam perfectiorem quacumque angelica, substantiæ scilicet productionem : ergo habent naturam perfectiorem, siquidem illa est natura perfectior : quæ perfectiorem habet operationem. Respondetur comparationem non recte fieri : eo quod inter res diversarum rationum fiat, veluti, si substantiam corporalem compares accidenti spirituali. Absolute tamen dicendum, sicut forma substantialis perfectior est accidentali, ita et actionem immediate productivam substantiæ, quantum ad entitatem suam, esse perfectiorem actione productiva accidentis : ejusmodi vero actionem non arguere magnam perfectionem in operante cum perfectio rei attendenda sit ex substantia illius : quod si operationes consideres : tunc attendendæ sunt illæ, quæ ultimate fiunt propter perfectionem rei, quæ operatur, ac potissime etiam est attendendus modus operationis : in his autem duobus excellunt maxime operationes viventium separatorum : quare, etc.

CAPUT VIII.

QUO MODO ET ORDINE PERFICIATUR GENERATIO.

1. *Circa primum punctum opinio prima.— Secunda opinio.* — In hac quæstione duo videnda sunt. Primum, an simul introducatur anima geniti in materiam, an vero successive.

Secundo, si successive, in quas partes prius: habetque locum quæstio in perfectis animantibus, integræque organisationis, nam de plantis et aliis imperfectis bestiolis, quæ minimam organisationem requirunt, minima, aut nulla est dubitatio : quamvis proportionaliter applicari eis possit, quod de aliis dicemus. Videtur ergo quibusdam apud Galenum, generationem totam simul perfici, et animam simul incipere informare omnes partes animalis. Ratio eorum est, quia omnia membra corporis sunt sibi invicem deservientia, neque unum sine aliis posset perfecte exercere suum munus: ergo, cum anima unitur corpori ad exercendas actiones suas, debet toti, et singulis partibus simul uniri, ut omnibus illis uti perfecte possit. Aliis videtur partes quasdam animantis ante alias generari. Est siquidem mos naturæ, ut ab imperfecto ad perfectum procedatur : ergo priusquam integrum vivens constituatur, generabitur aliqua pars, cui successive addantur membra alia, ut fœtus perficiatur, atque ita in plantis experimur. Nam prius radices emittunt, deinde paulatim pullulant. Ars etiam, quæ naturam imitatur, ita procedit. Sic vero opinantes divisi sunt : nam Galenus et Hippocrates, quibus multi ex medicis consentiunt, asserunt primum omnium generari hepar, quod in hoc membro sit prima radix nutritionis, utpote prima operatio in vivente necessaria. Alii vero, ut Aristoteles et Avicenna, credunt cor primum omnium generari, quod sit membrum potissimum, a cujus influentia et vitali calore membra reliqua dependent, eaque sublata animal subito moritur: ergo necessum est ante omnia generari. Pro resolutione notandum, aliud esse loqui nos de modo et ordine, quo partes corporis fabricantur : aliud de modo et ordine, quo anima eas incipit informare.

2. *Prima assertio.*—Prima conclusio. Animantium corpora fabricantur successive. Hanc probat argumentum secundæ opinionis. Accedit, quod virtus seminis limitata sit et finita : non ergo poterit in eodem instanti componere tot, ac tam diversa membra, id quod etiam comprobat experientia.

3. *Secunda assertio.—Probatur.*—Secunda conclusio. Hepar ante omnia membra fabricatur, ab illoque proceditur ad cor, a corde ad cerebrum, tum simul fiunt membra alia, quæ hisce principalibus deserviunt. Ad probationem suppono, in viventibus, de quibus agimus, triplicem esse virtutem : naturalem, seu nutritivam : vitalem, quæ consistit in continua mutatione pulsus: ac sensitivam. Prima residet in hepate præcipue. Secunda in corde. Tertia in cerebro, quæ omnia inferius probabuntur. Prima deinde imperfectior, et quasi fundamentum aliarum. Secunda vero perfectior quam prima, imperfectior autem quam tertia : et quæ ad illam consequuntur. Probatur jam conclusio. Processus naturæ ab imperfecto est ad perfectum, atque ab eo quod se habet, ut fundamentum, tendens per medium usque ad complementum rei, sed hepar est imperfectius inter hæc membra, et quasi fundamentum aliorum, cor vero medium, cerebrum rationem ultimi habet : ergo constitutio ejusmodi membrorum ordine præscripto procedit. Confirmatur primo. Quoniam natura semper incipit a facilioribus, hepar autem facillime fit, quia imperfectum est membrum, solam fere coagulationem sanguinis requirens, cor vero, quia meliores dispositiones, ac majorem organisationem vendicat, difficilius formatur, multo tamen facilius quam cerebrum, quod innumera habet organa, compositionemque mirabilem : ergo, etc. Confirmatur secundo, quia experientia ostendit inanimantia in principio vi nutritiva pollere sensitiva existente adhuc imbecilli, vitali autem mediocri, quod signum est in generatione servatum fuisse talem ordinem. Aliam experientiam adducit Hippocrates, lib. de Natura infantis de muliere, quæ fœtum emisit fabricato hepate tantummodo.

4. *Circa secundum punctum varia placita.*— Circa secundum de ordine animationis et introductionis animæ sentit Aristoteles, secundo de Generatione animalium, cap. 3, primo introduci animam vegetativam, deinde sensitivam, et ultimo rationalem, quem sequitur divus Thomas, 1 part., quæst. 118, art. 2, ad secundum, et quæst. 76, art. 3, ad tertium, et de Potentia, quæst. 3, art. 9, ad nonum : explicat vero de Prioritate temporis, idemque videtur sequi Albertus Magnus, tertio, de Anima, ad finem, capite ultimo, et Thomistæ communiter. Alii volunt ante instans introductionis animæ ultimæ in toto tempore organisationis non introduci aliquam animam in embrione : quosdam vero motus in illo apparentes fieri, vel ab anima matris, vel a formativa seminis, quæ remansit: animam ergo ingredi in corpus jam perfecte fabricatum. Ita Alensis, 2 part., quæst. 87, memb. 3, art. 6. Alii opinantur embrionem a principio habere animam vegetativam, quæ processu temporis eadem realiter manens fiat sensitiva, ac tan-

dem rationalis. Quæ sententia recte a divo Thoma impugnatur, si intelligat primam animam essentialiter tantum vegetativam instar plantæ, posteaque evadere sensitivam, illud enim impossibile est, quia forma non potest transire ab una specie in aliam : si tamen coincidat cum opinione sequenti, erit probabilis. Dicunt ergo alii cum primum corpus organisatur, statim introduci animam in generatione ultimo intentam, verbi gratia, rationalem, vel equinam, prius tamen exercere opera partis vegetativæ, deinde alia : Aristotelem vero explicant de Prioritate naturæ, aut operationis. Ita Albertus Magnus 1, de Anima, tractatu secundo, cap. pen., Marsilius 1, de Generatione, q. 6, ad 5.

5. *Tertia assertio probatur.—Quarta assertio suadetur.*—Sit tamen tertia conclusio. Hepar prius tempore animatur, quam alia membra. Probatur, quia illius operatio est operatio vitalis : ergo procedit ab anima, sed prius tempore exercet suas operationes vitæ hepar : ergo prius animatur. Minor patet, quia formato hepate paulatim procedit per intrinsecam sumptionem alimenti ad sui augmentum, et conservationem, id autem fieri vitali modo planum videtur, cum fiat uniformiter secundum omnes partes. Et confirmatur primo. Nam hepar tunc temporis habet formam aliquam substantialem, aliquamque diversitatem partium, et organisationem : illa ergo forma est actus corporis organici : ergo est anima. Confirmatur secundo. Nam processus naturæ est perfectissimus : optimus autem modus fabricandi corpus est ut constituto membro uno principali, statim exerceat sua opera vitæ, ut vitaliter fiat processus ad alia membra, qui modus generationis in plantis apparet manifeste : ergo, etc. Quarta conclusio. Cum primum cor fabricatur, informatur anima sensitiva. Nam statim exercet opera talis animæ continuam palpitationem efficiendo, motumque pulsus, atque influendo calorem vitalem in cætera membra.

6. *Quinta assertio. — Probatur.* — Quinta conclusio. Probabilius videtur, animam qua primo informatur hepar, esse vegetativam tantum, et qua informatur cor, similiter esse imperfectam. Probatur, quia anima rationalis, verbi gratia, vel alia perfecta, requirit majorem multo organisationem, quam sit solius hepatis, vel cordis, et quocumque horum membrorum deficiente, statim anima desinit informare, ut experientia docet : ergo signum est, non posse informare unum tantum, vel aliud membrum : ergo a principio generationis illa membra non informabantur anima perfecta, sed imperfectis aliis animabus, quasi mediis ad introductionem ultimæ animæ. Confirmatur, quia naturalis ordo generationis est, ut procedatur ab extremo ad extremum, per medium : ergo cum ex materia seminis inanimata debeat procedi ad generationem animalis perfecti, conveniens est ut fiat mediis quibusdam animabus imperfectis. Dices : ergo in generatione hominis prius generatur ex semine planta, aut brutum. Respondetur, ante instans generationis hominis, produci quoddam vivens prædictum anima solum vegetativa, et inde aliud sola sensitiva præditum, esseque veluti partialia viventia, et quasi vias ad alterius melioris introductionem, atque adeo non est inconveniens generari illa ex semine hominis, vel equi : an vero dici possint planta, aut brutum, quæstio est de homine.

7. *Sexta assertio.* — Sexta conclusio. Probabilius videtur, animam perfectam in eodem instanti generationis informare corpus perfecte organisatum ex membris saltem principalibus, quale hepar, cor, atque cerebrum. Hæc probatur ex præcedentibus, patetque facile. Nam perfectæ animæ requirunt corpus perfecte organisatum : ergo ut minimum requirunt tria illa membra, ut introducantur. Item si post generationem aliquod abscindatur, statim perit animal : ergo non potest absque illis membris conservari : ergo nec a fortiori generari. Tandem animalia perfecta animam sensitivam et vegetativam perfectam habent : ergo ad illarum introductionem requiritur corpus aptum, ut ingrum effectum recipiat, seu (quod idem est) ab anima formetur secundum omnem ipsius perfectionem, quod non contingeret nisi haberet animal tria hæc principalia membra. Atque in sensu hujus conclusionis verum habet, opinio prima in numero primo, asserens hæc membra simul generari, Galenus vero et Hippocrates juxta alias conclusiones procedunt.

8. *Ad Aristotelem, in num. 1, allatum.* — Aristoteles denique falsum fundamentum posuit, solum cor esse membrum principale. Ad illius vero rationem respondetur, influentiam cordis esse quidem necessariam ad perfectam operationem animalis perfecti, quam tamen non habet donec perfectam animam obtineat, hepar vero dum sola imperfecta anima informatur, actione cordis non indiget, neque eget pulsu, cum animam sensitivam non habeat, neque item eget calore cordis, cum habeat sufficientem, et juvetur a calore matris, ac

seminis, quod adhuc durat. Simili ratione cor dum habet imperfectam animam, habet etiam imperfectam tactum a cerebro non dependentem. Forte autem quis dicat in generatione animalium perfectorum non postulari organisationem cerebri ad introductionem animæ, cum non transcendat gradum sensitivum, ideoque poterit in corde introduci. Respondetur in illo gradu esse perfectam, proindeque indigere perfecta organisatione, quæ sine cerebro non consistit.

CAPUT IX.

QUÆ SIT POTENTIA NUTRITIVA ET AUGMENTATIVA.

1. *Discutitur prima pars tituli, quænam sit nutritiva.—Opinio prima.*—Post objectum et actiones, dicendum sequitur de potentiis vegetativæ animæ, quæ tres distingui solent, nempe nutritiva, generativa et augmentativa, cujus divisionis rationem S. Thomas reddidit supra, quia vivens indiget principio, ut producatur : productum vero necesse est, ut perfectum statum quantitatis acquirat, ac demum, ut in acquisito conservetur. Ad primum autem generativa potentia dirigitur, ad secundum augmentativa, ad tertium nutritiva. De prima ergo videamus, quænam illa sit. Qua in re sunt variæ sententiæ, quidam aiunt virtutem nutritivam esse qualitatem ab anima distinctam realiter, et vocant calorem naturalem re, et specie distinctum ab elementari. Alii vero calorem esse ejusdem speciei, sed hi solo loquendi modo inter se differunt, conveniunt siquidem quod in vegetabilibus præter quatuor primas qualitates ponant aliam, quæ potentia nutritiva dicatur, atque si calor naturalis vocetur, distinctus sit specie ab elementari. Cujus sententiæ est Themistius 2, de Anima, c. 18, Philoponus ibid., fol. 49, col. 1, et Alexander, Albertus item, tract. 2, cap. 10, a quibus si roges, quisnam sit proprius actus hujus potentiæ : respondent esse dirigere calorem naturalem ad actum nutritionis.

2. *Arguitur pro eadem. — Secunda opinio priori contraria.* — Hanc opinionem insinuat Aristoteles, secundo de Generatione animalium, cap. 4, ubi inquit incrementum provenire a facultate, seu virtute animæ, utendo calore tanquam instrumento, et in 2, de Anima, textu 41 et 50, ait animam vegetativam uti duplici instrumento ad suas actiones, quod dicti auctores exponunt de potentia nutritiva et calore. Ratione probatur primo, nam potentia nutritiva est propria passio animæ, sed calor mixtorum vel elementaris est accidens commune : ergo distinguuntur. Et confirmatur. Nam potentia nutritiva diversorum specie, est diversæ speciei, calor autem est ejusdem speciei in omnibus : ergo distinguuntur. Secundo arguitur. Anima est elevatior forma, quam forma elementaris : ergo debet uti elevatiori instrumento ad suam actionem, nam instrumentum debet proportionari principali agenti : ergo præter calorem communem, indiget anima alia potentia. Tertio arguitur. Nam calor elementaris intenditur et remittitur : potentia autem nutritiva minime est enim potentia ab anima fluens et invariabilis, permanens cum ipsa : ergo, etc. Quarto hoc videtur commune aliis potentiis animæ, ut supponant primas qualitates non vero includant. Nam visus indiget humiditate cum diaphaneitate ad suum actum, tactus etiam prærequirit certum temperamentum primarum qualitatum : ergo similiter de nutritiva potentia sentiendum. Secunda opinio asserit actionem nutritivam fieri a solo calore naturali, qui licet ejusdem speciei sit cum elementari, unius tamen animæ, ut instrumentum in virtute illius, potest attingere introductionem illius in materia, nulla alia qualitate concurrente, et hanc sententiam videntur sequi Thomistæ.

3. *Notatio triplicis generis actionem in nutricatione intervenientium.* — Pro resolutione est advertendum, actionem nutriendi essentialiter consistere in perfecta assimilatione elementi ad substantiam aliti vitaliter facta, qui modus in eo est ut conversio fiat per applicationem, distributionemque alimenti ad omnes partes viventis cum rejectione superflui. Unde triplex genus actionum videtur in nutritione concurrere. Primum est earum actionum, quæ remote concurrunt, ut tractio et retentio alimenti, expulsioque excrementorum. Secundum est earum actionum, quæ proximius accedunt et disponunt ipsam materiam ad introductionem animæ. Tertium est actio ipsa inductiva animæ in materiam cibi, in qua plane consistit substantialis nutritio.

4. *Prima assertio pro qua tamen consulatur auctor, disp. 18 Metaph., sect 2, ubi in contrariam partem inclinat.* — Hoc supposito sit prima conclusio. Virtus a qua procedit actio inductivæ animæ in materiam cibi, non est aliquod accidens, sed ipsamet anima viventis, quod nutritur, atque in viventibus quæ acquirunt partem novam formæ, pars ea educitur

de materia cibi immediate ab anima aliti : in viventibus vero ubi nova non acquiritur forma, veluti in homine, ipsamet anima vim habet uniendi se materiæ dispositæ et sibi applicatæ absque alio agente extrinseco. Hæc est sententia Durandi, citati in cap. 1 hujus libri, et patet ex dictis a nobis 2 Physicorum, quia accidens non potest attingere productionem substantiæ, nisi dispositive tantum. Dices : in substantia chyli introducitur forma substantialis, et non anima, a qua ergo virtute introducitur ? idemque argumentum esto de sanguine. Respondetur animam habere virtutem inducendi formas imperfectiores, quæ viæ quædam sunt ad perfectiorem. Dices ulterius : in viventibus in quibus acquiritur pars formæ, si contingat partem acquisitam esse perfectiorem præexistentibus, (veluti si pars, a qua infirmanda est membrum nobilius, denuo per nutritionem accedat ad partem, qua præinformabatur minus nobile) a qua, quæso, virtute introducitur nova illa pars formæ ? Respondetur id forte nunquam contingere, sed partem, quæ actione sua efficit aliam, semper esse perfectiorem, quod si forte aliquando id eveniat, tunc introductio formæ in illam partem esse non poterit absque juvamine alicujus causæ universalis, perfectioremque virtutem habentis.

5. *Secunda assertio de mente Aristotelis et Galeni.* — *Probatur primo.* — Secunda conclusio. Virtus disponens materiam cibi est temperamentum primarum qualitatum et non qualitas aliqua ab illis distincta. Oppositum hujus conclusionis videtur intendere prima opinio, esse tamen videtur ex sententia Aristotelis 2, de Partibus animalium, capite primo, et Galeni, libello de differentia morborum asserentium viventia exercere actiones suas mediis temperamentis. Ratione arguitur primo. Nam in rebus naturalibus temperamentum conservans formam in materia, est virtus ad disponendam aliam materiam ad introductionem similis formæ : ergo idem erit in nutritione, quæ in aggeneratione quadam et assimilatione substantiali consistit : neque adeo aliquid inusitatum in natura ponendum est sine necessitate. Antecedens patet inductione. Nam ignis ad generandum ignem non disponit materiam, nisi propriis dispositionibus, nempe calore et siccitate, idemque est in aliis elementis et in mixtis etiam : vinum enim non convertit aquam nisi medio virtuali calore. Et ratio universalis est, quia ad conversionem unius substantiæ in aliam, ideo requiritur alteratio, ut disponatur materia, non potest autem melius disponi, quam per easdem dispositiones agentis : ergo hæ sufficiunt, omnia vero alia superflua sunt. Explicatur. Nam in osse, verbi gratia, est forma et materia, ac tale temperamentum qualitatum, ex quo resultat certa densitas, durities, etc.; ergo si os alteret medullam et simili temperamento illam disponat, resultabit eadem densitas et durities, aggenerabiturque pars ossis : id ergo sufficit, ac proinde superfluæ sunt potentiæ aliæ.

6. *Probatur secundo.* — Secundo arguitur. Nam diversæ partes viventis diversam generant substantiam, ut hepar sanguinem, ventriculus chylum, etc., ergo vel illa diversitas provenit ex ratione potentiæ nutritivæ, vel ratione diversorum temperamentorum. Si primum, sequitur in singulis membris heterogeneis esse ponendam diversam potentiam nutritivam, quod etsi concedant Viguerius in institutionibus theologicis, capite 1, Ferrarius 2, contra Gentes, capite 73 ; Apollinaris 2, de Anima, articulo 2, quæst. 9, absurdum tamen est, ac sine necessitate dictum : debet ergo concedi secundum, quod est verissimum, nulla ergo alia ratione caro adgenerat partem carnis, et os partem ossis, quia habent diversum temperamentum, diversimodeque disponunt materiam sibi applicatam. Et confirmatur experientia. Nam unaquæque pars generat partem sibi similem : ergo id accidit, quia introducit in illa similes dispositiones : ergo per eas sit dispositive nutritio et non per aliam qualitatem.

7. *Probatur tertio per dilemma.* — Tertio arguitur. Nam vel illa potentia nutritiva aliquid immediate operatur circa nutrimentum, vel nihil. Primum dici non potest, quia vel erit aliqua potentia sibi similis, vel aliqua primarum qualitatum, vel est ipsa formæ substantialis inductio. Nihil istorum potest dici probabiliter : nam potentia vitalis non est activa sibi similis : atque si esset, id certe faceret post conversionem alimenti, ac adeo illa potentia non concurreret ad productionem. Jam ad efficiendas primas qualitates necessariæ non sunt aliæ præter ipsas primas. Ad formam denique substantialem vel non potest attingere per se accidentalis potentia : vel si potest, nulla alia est, quam quæ materiam disponit. Si vero detur secundum, nempe illam potentiam nihil immediate efficere, sed uti solum calore, ut instrumento, illumque dirigere, quod prima opinio videbatur asserere, id facile improbatur, quia potentia tribuitur substan-

tiæ, ut operetur, potentiæ vero ipsi non tribuitur alia potentia, ut inductione patet et ratione, quia alias esset processus in infinitum. Nam qua ratione una potentia uteretur alia, eadem ratione illa potentia postularet aliam ac præterea modus ille, quo potentia nutritiva dirigeret calorem, eove uteretur, intelligibilis non est et superfluus, nam quidquid fingatur non potest calor nisi calefacere, neque ratione illius directionis potentia unquam perficeret, quod per se ipsa non posset.

8. *Tertia assertio bipartita.* — Ex his sequitur tertia conclusio. Calor viventis dispositive tantum efficit digestionem et decoctionem, unde ejusdem speciei est cum elementari. Prima pars constat ex dictis, quia accidens tantum dispositive attingit ad generationem substantiæ. Secunda vero pars suadetur : nam viventis calor ipsemet est, ex quo conficitur temperamentum mixti, sed talis calor elementaris est : ergo, etc. Confirmatur : nam superfluum est multiplicare species calorum absque necessitate. Et hæc sane est sententia Aristotelis 2, de Anima, textu 41, asserentis ignem esse concausam nutritionis, nimirum ejus virtutem, et textu 50, ait calidum operari decoctionem, neque unquam distinxit Aristoteles duplex calidum, idemque habet de sensu et sensibili, capite quarto, de Juventute et senectute, capite quarto, colligitur etiam ex 2, de Partibus animalium, cap. sexto et septimo, ubi legimus calorem esse facultatem, qua anima exercet hanc actionem, quod repetit, etiam libro tertio, cap. sexto et nono, item citato loco de Juventute et senectute, expresse docet decoctionem neque sine anima, neque sine caliditate esse, *calore enim*, ait, *concoquunt omnia.* Idem colligitur ex D. Thoma, 1 parte, quæst. 78, articulo secundo, dicente animam vegetativam esse imperfectiorem aliis, quod suam actionem exerceat media qualitate elementari. Item tradit, quæst. 10, de Veritate, articulo primo ad secundum, et quæstion. de Anima, artic. 13, et 1, de Anima, lectione 14, et lib. 2, lectione 5, in princ.

9. *Objectio contra secundam partem assertionis.—Confirmatur.—Fernelius et alii objectioni cedunt.*—Sed contra. Nam Aristoteles 2, de Generatione animalium, cap. 3, ait animalis calorem, neque ignem esse, neque ab igne originem ducere, et D. Thomas, 1 part., quæst. 18, articulo primo ad tertium, vult calorem elementarem esse instrumentum virtutis nutritivæ, seu caloris naturalis. Confirmatur : nam calor animalis est vivificus, generat, ac nutrit carnem, ossa et nervos, etc., elementaris vero non habet ejusmodi virtutem, quin potius de se destructivus est viventis. Propter hæc multi distinguunt duplicem calorem, cœlestem, et elementarem, cœlesteque aiunt esse vivificum, communicatumque viventibus, ac distingui specie ab elementari. Ita Fernelius 4, Physiolog., capite primo, Nyphus 1, Meteor., com. 35, quæst. 2, Mirandula, libro tertio contr. Astrologos, capite tertio, Marcellus, in suo libr. 2, de Anima, cap. 3, et alii : Ferrarius vero 2, contra Gentes, cap. 73, tres distinguit calores essentialiter diversos, cœlestem et elementarem, et vitalem.

10. *Rectius Cajetanus, Argenterius et alii.—Resolutio contra priores auctores.*—Sed immerito hi calores multiplicantur, cum accidentaliter solum distinguantur, ut notavit Cajetanus, optime dicta quæst. 118, et latius Argenterius, lib. primo, de Somno et vigilia, capite quinto, estque sententia D. Thomæ ad textum 41, libro secundo de Anima, Alexandri et Ægydii, ibid., Alberti, lib. 2 de Anima, lib. tract. secundo, capite quarto, Bonaventuræ, in 2, distinct. 17, quæst. 2, Averrois 7, colliget, capite secundo, Saxoniæ, lib. 2, de Anima, quæst. 5, Marsilii ibid., quæst. 4, Achilini, libro secundo de Elementis, dub. 10, et aliorum. Ratio autem est, quia effectus horum calorum primarius et proprius idem est, nempe calefacere, neque calor aliquis vivificat modo alio, quam calefaciendo et disponendo. Differentia vero est, quod elementaris dicitur secundum se spectatus, ac sine ullo temperamento. Unde quantum est de se corrumpit et disponit ad ignem, calor vero naturalis, seu vitalis est attemperatus secundum certum gradum, in quo intrinsece consequitur rationem animæ, ac distingui solet contra igneum : de hoc ergo dicitur ab Aristotele, quod non ducat originem ab igne, quia non fit actione ignis, sed ab intrinseco consequitur animam : huic autem calori vitali aliquando additur ab extrinseco calor cibi, vel alicujus medicamenti ad decoctionem facilius exequendam, sicque dicitur tunc vitalis calor juvari ab elementari, eoque uti ad actionem suam : non vero quod in animali ab intrinseco sint duo calores : atque ita est interpretandus D. Thomas, dicta quæst. 118, primæ partis, et colligitur interpretatio ex eodem in 2, distinct. 19, quæst. 2, art. 3, ubi ait, in animali dari calorem naturalem, per quem exercet opera vitalia, et addit non quod calor hic non sit quædam qualitas mixti, ratione cujus ignis dicatur mixtum animatum compo-

nere, sed propterea dicitur non elementaris, quia non est desumptus ab igne, sed ab anima ipsa : quod etiam ipsæ experientiæ confirmant. Nam hic noster calor naturalis intenditur a calore elementari, et remittitur a frigiditate, etiam elementari : sunt ergo ejusdem rationis. Hinc intelligitur, quomodo calor vivificet, nempe dispositive in quantum complet temperamentum requisitum ad introductionem animæ viventis. Quomodo item dicatur producere aurum, vel argentum. Eodem vero modo calor Solis dicitur vivificans, quia cum sol sit causa universalis, sua actione juvat et complet sæpe temperamentum viventis : concludamus ergo divisionem illam caloris esse accidentalem, ac membra solum distingui per respectus ad diversas causas efficientes, vel ad diversos effectus secundarios, sicque erit interpretandus Commentator de substantia orbis, cap. 2 et 12 Metaphysicæ, commento 18, ubi hos calores, etiam distinxit.

11. *Quarta assertio cui resistunt medici plerique.* — Ex quibus statuitur quarta conclusio. Non solum calor viventis, sed etiam qualitates aliæ complentes temperamentum, seu complexiones illius, concurrunt dispositive ad nutritionem. Huic conclusioni contradicunt multi ex medicis, asserentes solum calorem, nulla alia qualitate prima concurrente, efficere nutritionem, et specialiter de frigiditate aiunt, quod per se nihil efficiat, sed per accidens tantum, temperando scilicet calorem. Nam si daretur (inquit) calor temperatus sine frigiditate, idem efficeret. Ita quoque Albertus 2, de Anima, tract. 2, cap. 8, Averroes 4, Meteororum, et 2, de Partibus animalium, capite de cerebro, Zimara, theoremate 72, Valles, libro quinto Controvers., capite undecimo, ex Galeno, libro tertio, de Causis symptomatum, capite tertio, et Avicenus seu prima primi, doctrina 6, capite tertio, qui aiunt frigiditatem non deservire ad operationes vitales, quin potius illas impedire. Unde experientia constat frigus stupefacere, ut in paralysi, privare animam motu et sensu. Confirmatur, inquit Valles, nam crescente calore non statim impeditur nutritio, maxime vero crescente frigore, quod signum est, calorem per se efficere nutritionem, frigus vero non item : temperat ergo solummodo. Unde quando nimium est, plus justo temperat, ideoque impedit : huc accedit communis vox Philosophorum dicentium calorem efficere concoctionem, nullam autem mentionem faciunt aliarum qualitatum, sic Aristoteles universam coctionem calore fieri scribit 3, Meteororum, capite nono, et libro quarto, capite secundo, et libro quarto de Partibus, capite tertio, et libro quarto, de Generatione animalium, capite primo, Galenus quoque, libro secundo, de Naturalibus facultatibus ait coctionem et nutritionem, et omnem succi generationem esse ab innato calido, idem habet, libro primo Aphorismorum, capite 15, et libro 5, capite 22, et libro 2, ad Glauconem.

12. *Sustinetur et probatur præcedens assertio.* — Nihilominus tamen conclusio posita videtur verissima, et illam confirmant omnia adducta pro secunda conclusione, nam id, quod vivens disponit alimentum, non est solus calor, sed totum temperamentum, quod probatur, quia cum ex materia cibi debeat fieri pars carnis, vel ossis omnino similis præexistenti, necessario debet habere temperamentum ejusdem rationis : hujusmodi autem temperamentum neque in solo calore consistit, neque ab illo solo fieri potest : ergo debet fieri a toto temperamento præexistentis carnis, vel ossis : ergo totum illud denuo factum concurrit dispositive ad nutritionem. Secundo per nutritionem debent membra componi cum eadem organisatione carnis, vel ossis, etc., hujusmodi autem organisatio non provenit ex solo calore, sed etiam ex aliis qualitatibus primis et sæpe ex illis præcipue, ut duritio ossis ex siccitate et frigiditate : ergo requiritur actio aliarum qualitatum, præter calorem. Tertio qualitates aliæ sunt activæ naturaliter : ergo simul agent cum calore : quid enim obstabit ? Quarto alimentum, quod convertitur in substantiam aliti, cum ejus sit pars, majorem sortitur frigiditatem, quam haberet antea: ergo frigiditas fuit operata in conversione talis alimenti. Atque hæc est sententia Aristotelis 2, de Generatione animalium, capite quarto dicente incrementum provenire a virtute animæ, utendo caliditate, ac frigiditate, ut instrumento.

13. *Ad motiva in contrarium adducta n.* 11. — Argumenta in contrarium facile solvuntur. Nam frigus et calor, et aliæ qualitates deserviunt operationibus viventis, si sint in debito temperamento : in excessu vero impediunt et corrumpunt, ut Aristoteles docet loco proxime citato : quia tamen calor magis est secundum naturam animalis, quam frigiditas, ideo hujus immoderatus excessus magis nocet, ac magis impedit concoctionem, cum magis condenset et minus agat. Nimius etiam calor, si adsit, impedit concoctionem, et sæpe etiam succum convenientem dissolvit. Ad communem vocem

respondetur esse desumptum a principali qualitate, non vero a totali et integra : sic enim dicimus, et ignem calore agere, eo quod actio siccitatis minor sit multo quam caloris : sic ergo in proposito actio frigiditatis est minima, ac sæpe nulla, si forte habeant majorem frigiditatem alimenta, quam sit necessaria nonnullis animantis partibus : respectu tamen earum partium, in quibus prædominatur frigus, certe frigiditas conducit plurimum ad perficiendam nutritionem. Ex dictis intelligitur maxime et facile quomodo ex eodem cibo generetur calor, os, nervus, etc., ab eadem nutritiva virtute : ratio enim est, quia temperamenta talium partium sunt diversa : nam una quæque agit ad sui nutritionem per proprium sibi temperamentum : facit ergo sibi simile. Porro quædam sunt membra destinata a natura ad præparandum cibum omnibus membris, ut hepar et ventriculus : hæc ergo in prima decoctione non faciunt substantias omnino sibi similes, quia temperamentum non provenit ad omnimodam similitudinem, attamen faciunt subtantias valde similes propter propinquitatem temperamenti.

14. *Quinta assertio bipartita.* — *Suadetur prior pars.* — *Suadetur posterior.* — Quinta conclusio. Virtus attractiva, et retentiva expulsivaque excrementorum potentia est realiter distincta ab anima, et a qualitatibus primis, in se tamen una videtur realiter. Prima pars probatur ex diversitate agendi, attrahere enim alimentum et illud disponere, actiones sunt omnino diversæ ab actionibus primarum qualitatum : ergo et potentiæ. Item in magnete virtus ad trahendum ferrum non est forma substantialis, nec temperamentum primarum, ut ostendimus in fine librorum de generatione, sed est specialis qualitas, idemque est in similibus aliis : ergo idem erit in vivente dicendum de hac virtute attrahendi alimentum. Tandem qualitates primæ, quod sint in animali, non ideo recipiunt novam virtutem et actionem : ergo temperamentum primarum qualitatum tantum potest agere simile temperamentum : ergo ad actiones alterius rationis, ut attrahere, retinere, etc., necessaria est nova virtus. Quod vero hæc sit una tantum, probatur : nam illa tria se mutuo consequuntur, retentio enim est quasi terminus attractionis : eadem autem est virtus causans motum et terminum : tunc ulterius, retinere conveniens, expellereque disconveniens, habet inter se magnam vicinitatem : ergo ad hæc sufficit eadem virtus, quæ retinendo unum expellat aliud.

15. *Aliqui posteriori parti assertionis repugnant.* — Nonnulli quidem has omnes potentias volunt esse distinctas, ut Viguerius et Apollinaris supra, et ex medicis nonnulli; alii esse ipsum calorem naturalem, ut Fernelius, lib. 5, Physiologiæ, cap. 4, quod tamen diximus videtur probabilius : ac forte prima opinio posset ad hunc sensum explicari, nempe quod præter temperamentum disponens materiam cibi necessaria sit specialis virtus animæ vegetantis, quæ distribuat alimentum, trahendo ad singulas partes, ibique retinendo et expellendo superflua : quo quidem modo dici posset eam potentiam dirigere, moderarique actionem caloris naturalis : attamen quidquid sit de sensu opinantium, quod a nobis expressum est verum videtur : oportet tamen addere virtutem attractivam diversæ rationis apparere in membris diversis, diversitatemque magnam in hujusmodi actionibus præ se ferentibus, sic in hepate specialis virtus apparet ad trahendum chylum in renibus, alia distincta ad trahendum serum, et in liene similiter, etc., sicut in diversis herbis diversa est virtus juxta diversitatem tractionum et actionum.

16. *Ad loca Aristotelis, in num.* 2. — *Ad argumenta in eodem num.* 2. — Jam ad argumenta primæ opinionis. Ad primum locum Aristotelis patet expositio ex dictis : vel forte eo loco per facultatem animæ intelligit philosophus principalem illius virtutem. Ad secundum locum respondetur Aristotelem per nutrimentum intellexisse instrumentum separatum : calorem vero conjunctum, ut exponunt Themistius, Simplicius, Commentator et alii. Ad primam rationem dicito potentiam nutritivam, si sumatur pro virtute assimilatrice esse ipsam animam realiter : si pro virtute trahente alimentum, esse passionem animæ a calore distinctam : si pro virtute disponente, ipsum esse temperamentum viventis, quod in diversis viventibus est diversum. Ac secundam jam tribuimus animæ virtutem quamdam perfectiorem, ac temperamentum ipsum perfectius est, neque est opus alia virtus, quia nutriendi actio inter vitales infima est. Ad tertiam potius nutritiva virtus remittitur, atque intenditur ad intensionem et remissionem caloris, ut experientia docet. Ad quartam exempla sunt falsa, nam sensorium sensus non est instrumentum effective concurrens cum sensu ad actionem, sed subjectum est potentiæ, quod oportet commode dispositum esse : dicitur autem organum, quod sit instrumentum animalis, non vero potentiæ.

17. *Satisfit jam parti secundæ tituli.*—Ex his colligitur, quid dicendum sit de potentia augmentativa, cum enim nutritio et auctio eadem actio sint, eadem etiam erit potentia. Primo, quia qua virtute alimentum convertitur in substantiam aliti, eadem acquiritur quantitas illius, quæ si sit major, quam deperdita, dicitur augmentatio. Secundo, quantitas non producitur nisi cum substantia : eadem ergo virtus est acquisitiva substantiæ et quantitatis. Tertio virtus productiva quantitatis non est alia quantitas : est ergo eadem virtus, quæ producit substantiam. Antecedens certum videtur apud omnes, qui profecto nullam physicam actionem quantitati tribuunt. Consequentia vero inde suadetur, quia quidquid aliud assignetur, posterius est augmentatione, ac proinde principium illius esse non poterit. Confirmatur etiam exemplo ignis, nam eadem virtus nutritur, et augetur suo modo. Atque hæc est sententia Aristotelis 1, de Generat., cap. 5, ubi ait nutritionem et actionem esse eamdem actionem, et alibi sæpe, sicut calori naturali tribuit nutritionem et augmentationem, unde cap. 4, de sensu et sensibili ait calidum augmentare. Idem repetit 3, de Partibus, cap. 6, consentit Philoponus 2, de Anima, fol. 49, col. 3, Themistius, cap. 17, Durandus, in 1, distinct. 3, part. 2, quæst. 2, art. 1, oppositum quidem insinuat Albertus 2, de Anima, tract. 2, cap. 9, et tenent aperte Venetus et Thienensis, textu 50, Jandunus, quæst. 3, Apollinaris, quæst. 9, Javellus, quæst. 18. Sed fortasse putarunt hi auctores actionem nutritivam et augmentativam esse distinctas omnino, ac minime subordinatas, quod cum falsum sit, constat eamdem virtutem ad eas ordine suo exercendas sufficere, cum vulgare sit in philosophia actionem vel effectum primarium et secundarium, virtutes distinctas non arguere.

18. *Objectio contra paulo ante resoluta.*—*Responsio ex Alberto.*—Oppones tamen. Si potentia augmentativa ipse est calor naturalis : ergo quamdiu calor ille duraverit, ac viguerit, tamdiu durabit augmentum : consequens vero falsum est : nam pueritia tempus est augmenti, teste Galeno et Avicenna, non autem juventus, et tamen non minus viget calor in juventute, quam in pueritia. Respondetur ex Alberto, supra capite 6, discrimen esse ; in puerita enim membra sunt mollia, quod necessarium est, ut alimentum possit per illa discurrere, omniaque augere : at in juventute jam membra duriora sunt propter majorem exsiccationem, et hinc est, quod pueri plus, quam dimidium suæ quantitatis circa septimum annum obtineant, postmodum vero procedit augmentum usque ad vigesimum primum remissius communiter loquendo : post vigesimum primum vero non fit augmentum secundum longitudinem, quod ossa multo duriora sint, procedit tamen secundum latitudinem crescente et pinguescente carne, quæ mollior est. Unde colligi potest ratio, quare plus alii, quam alii crescant stante æquali calore naturali, nam quidam exiguam habent humiditatem, multam vero siccitatem, ideoque a principio ossa habent duriora, difficilius dilatari valent.

19. *Nutritiva et augmentativa nec formaliter distinguuntur.*—Quærat fortasse aliquis, an potentia augmentativa et nutritiva saltem formaliter distinguantur. Respondemus negative proprie loquendo. Habent ergo se, ut eadem potentia existens in diversis statibus, sicut etiam accretio ipsa et nutritio formaliter non distinguuntur : sed per diversos respectus. Urgebis augmentativam posse auferri manente nutritiva : sed non recte, ut plurimum enim vigor illius potentiæ flaccescit, eadem quoad entitatem suam permanente.

CAPUT X.

QUID SIT POTENTIA GENERATIVA, ET AN SIT A NUTRITIVA DISTINCTA.

1. *Triplex hic enodanda quæstio.*— In hac quæstione quidam sine distinctione opinantur hujusmodi potentiam esse qualitatem quamdam realiter distinctam a potentia nutritiva, et ab aliis, quam videntur sequi expositores 2, de Anima, textu 42. Alii vero credunt esse eamdem cum nutritiva, quod insinuat ibidem Ægidius, et aperte tenet Valles, lib. 2, Controversiarum, cap. 17. Sed in hac parte oportet uti distinctione, ut notavit Albertus, tract. 2, cap. 7. Nam in generatione viventis duæ interveniunt actiones, prima est formativa seminis ex materia sanguinis : secunda est formativa membrorum viventis generandi : seu est actio generandi membra viventis ex materia seminis, in ipso autem semine duæ substantiæ includuntur distinctas habentes formas, nempe substantia materialis et crassa, et substantia spiritus in illa plantati : unde in prima actione includuntur duæ productivæ talium substantiarum, quibus omnibus actionibus attribui debet aliqua virtus. Quare triplex insurgit quæstio, prima, an virtus formativa seminis

quantum ad partem materialem et crassam, sit eadem cum virtute, qua generans se alit? Secunda quæ sit virtus formativa dici spiritus inclusi in semine? Tertia, quæ virtus subjectetur, postea in semine ipso, per quam possit corpus organicum effici.

2. *Prima assertio pro prima quæstione.* — Dico primo. Virtus ad formam illam materialem seminis est ejusdem rationis cum virtute nutritiva existente in quadam parte viventis. Ad probationem hujus suppono, hujusmodi virtutem formativam seminis non esse dispersam per omnia membra corporis, sed esse in determinata parte. Hoc supposito probatur conclusio primo. Semen ipsum est ultimum alimentum illius partis et membri : ergo fit a virtute nutritiva illius. Antecedens probatur primo ex omnimoda similitudine inter substantiam seminis, et substantiam illius membri, hoc enim argumento evidenter colligitur, quo succo unaquæque pars viventis nutriatur, sic probavimus alibi chylo nutriri ventriculum, sanguine hepar, ubera lacte. Secundo : nam est optima institutio naturæ, quod illo succo nutriatur aliqua pars, quam ipsa elaborat, sed illa pars habet virtutem elaborandi sanguinem usque ad formationem seminis : ergo nutritur illo : alias duas oporteret habere actiones circa sanguinem : unam qua nutriretur, aliam qua semen efficeret, quod superfluum est, neque intelligitur quando unam, quandove aliam exerceat, cum agens sit naturale, et materia eadem, et eodem modo applicata. Tertio : nam pars illa, quæ semen efficit non agit in sanguinem nisi medio suo temperamento, agit enim assimilando sibi, sed temperamentum illud est virtus nutritiva, ut ex superiori capite constat : ergo, etc. Quarto arguitur : nam idem est de generatione lactis in fœminis et de formatione seminis, sed lac fit media actione temperamenti alicujus partis, scilicet uberum, quæ lacte nutriuntur, alias innumeræ virtutes et potentiæ essent multiplicandæ : ergo idem est de virtute formativa seminis. Quinto substantia illa seminis est similis cuidam substantiæ, qua membra solida nutriuntur, scilicet medullæ ossium. Unde ea membra solida seminaria solent appellari, et Plato, dialogo de natura, medullam ipsam semen appellat : ergo sicut in aliis membris solidis medulla fit a virtute nutritiva, ita in hoc, de quo loquimur, semen fit a virtute nutritiva, quod est intentum.

3. *Circa tertiam quæstionem arguitur, quod virtus formativa residens in semine non sit ipsa nutritiva.* — Circa alias duas quæstiones major est difficultas et a tertia incipiendo, videtur sane, quod virtus residens in semine ad organisandum corpus, sit longe alterius rationis a virtute nutriente. Et probatur : nam virtus nutritiva est ipsummet temperamentum viventis (loquimur enim de virtute dispositiva, nam de aliis dubitatio non est), sed virtus seminis non potest esse tale temperamentum : ergo distincta est. Probatur minor, explicaturque argumentum. Nam in vivente os, verbi gratia, nutritur, quia in eo est temperamentum assimilans sibi cibum : at in semine non est formaliter temperamentum ipsius ossis : ergo virtus illa, qua semen fabricat os, est distincta ab illa, qua os se nutrit : et idem argumentum est de singulis partibus. Dices forte, semen agere temperamento suo tanquam virtute propria, et ita non differre a virtute nutritiva, nisi tanquam temperamentum unius partis a temperamento alterius. Contra. Si semen tantum ageret suo temperamento, disponeret solum materiam ad productionem sui similis, ut singulis membris fieri videmus, id autem non ita est; nam spiritus ille subtilis, et tenuis format ossa et omnia membra diversa : ergo non potest agere per temperamentum suum, sed per aliam eminentiorem qualitatem, quæ resideat, et subjectetur in ipsa parte spirituosa seminis, in qua tantum residet virtus activa.

4. *Circa secundam quæstionem arguitur.* — Et ex hoc ulterius videtur sequi circa secundam quæstionem, quod virtus, quæ est in vivente ad formandam illam partem spirituosam seminis sit omnino distincta a virtute nutritiva. Et probatur : nam forma illius spiritus, et qualitas est omnino distincta ab omnibus partibus viventis : ergo virtus formativa illius spiritus erit distincta a virtute nutritiva partium. Item virtus nutritiva tantum habet præparare materiam cibi ad perfectam assimilationem substantiæ aliti : sed illa substantia tenuis nulli parti viventis deservire potest in nutrimentum : ergo non fit a nutritiva virtute. Item ille spiritus non fit ex sanguine, ut ex materia, de quo infra, virtus autem nutritiva solum versatur circa sanguinem, cum sanguis sit ultimum alimentum : ergo.

5. *Secunda assertio pro tertia quæstione.* — Contrariam autem partem, scilicet virtutem generativam non esse distinctam a nutritiva, sentit Aristoteles 2, de Anima, textu 34, dicens actum vegetativæ potentiæ esse generare, et alimento uti, ubi has actiones refert ad eamdem potentiam, et textu 42, clarius scribit,

quod eadem vis animæ generativa sit, et nutritiva, et 2, de Generat. animalium, cap. 4, id aperte insinuat. Et probatur : nam generatio et nutritio, solum differunt, sicut productio totius et partis, productiones autem ejusmodi per se loquendo ejusdem rationis sunt, dicta vero diversitas, quasi per accidens : ergo ab eadem virtute procedunt, quod a simili potest confirmari, in igne augente se et alium generante. Secundo contingit per nutritionem eadem membra integra restaurari, aut partem quamdam carnis integram, in qua regenerantur arteriæ, venæque omnes requisitæ, illud autem non fit per modum nutritionis, sed per quemdam modum novæ generationis : ergo manet in membris viventis virtus ejusdem rationis cum generativa ; hæc autem non est nisi nutritiva : ergo, etc.

6. *Proximæ positæ probationes exponi possunt.* — Argumenta hæc solvi aliquo modo possunt. Nam Aristoteles illis locis, ut divus Thomas ibi, lectione 9, exponit, loqui videtur, de virtute principali, non de potentia, vel certe loqui non de virtute generativa existente in semine, sed de ea quæ est in vivente ad efficiendum semen. Ad primam rationem dici potest generationem quidem totius, et partis per se loquendo non requirere distinctas virtutes : attamen ratione diversi modi potuisse requiri, veluti generatio partium fiat a similibus partibus, totius vero a quodam instrumento minus simili et ignobiliori. Unde ad secundum, quod est fundamentum Vallesii, respondetur in membris viventis manere virtutem similem generativæ quantum ad effectum producendum, eam tamen non esse ejusdem rationis, quia modus est valde diversus : vivens enim habet virtutem ad regenerationem partium per similitudinem temperamenti : at vero semen habet virtutem ad formanda membra non per simile temperamentum, quod in se habeat formaliter, ideoque oportet habere per virtutem alterius rationis. Instabis, vivens quoque nonnunquam regenerare membrum heterogeneum per actionem partium dissimilium. Sed negandum id fieri posse, ut experientia demonstrat, vel si possit aliquando, id quidem fieri per virtutem consimilem generativæ, ac proinde distinctam a nutritiva.

7. *Difficultatem vero in num. 3 propositam non satis expediri.* — Sed tamen quamvis hæc argumenta solvantur, alterius tamen argumenti numero tertio expositi solutionem adhuc non invenio : nempe, quæ sit hæc virtus in semine residens, aut quo modo possit unica existens, quæ necessario, et sine cognitione operatur, tam varia et diversa membra tanto ordine componere : nam quod vulgo dicitur, virtutem illam esse calorem quemdam vitalem adjutum cœlesti, verba sunt, quæ rem non explicant, calores enim illi non nisi calefaciunt, ac disponunt ad formam substantialem. Imo eadem difficultas restat, quomodo a calore possit provenire tanta varietas membrorum, et complexionum partialium, quanta reperitur in animantibus perfectis. Quare Scotus hanc efficientiam, semini denegavit, eamque tribuit cœlo. Sed eadem difficultas urget de cœlo, quod naturaliter agit, nec nisi calefaciendo, vel exsiccando. Galenus ergo, ut etiam 2 Physicorum dixi, *divinam* (inquit) *hanc esse virtutem, et quæ procedere nisi ab aliquo habente intellectum nequeat.* Quod etiam Trismegistus apud Eugubinum, cap. 3, aperte sensit, dicens, *cogita, o fili, hominem in utero materno compositum. Totamque opificis artem diligenter perpende, et disce quis sit opifex, qui hanc hominis pulchram, divinamque imaginem fecerit, quis oculos formaverit, quis nares et aures terebraverit, qui os aperuerit, quis nervos tetenderit, aspice quot artes unius materiæ, quot opera una circumscriptione, cunctaque pulchra, cuncta cum mensura, cuncta scorsum, quis hæc omnia fecit, quæ mater, quis pater, nisi invisibilis Deus, qui sua voluntate cuncta operatus est.* Ego quidem censeo hanc virtutem esse altissimam, et multum ab alente distinctam, quod etiam dictus Galenus, libro de Fœtuum formatione, asserit : attamen quid sit, et quomodo operetur, non assequor.

8. *De secunda quæstione in numero primo.*— De virtute vero formativa spiritus inclusi in semine arbitror non esse distinctam ab anima viventis generantis, si loquamur de virtute inductiva formæ substantialis, si autem loquamur de virtute dispositiva, illa est calor vitalis, et cordis disponens materiam ad productionem spirituum vitalium, et ideo Aristoteles 2, de Generat. animal., capite primo, aperte asserit virtutem formativam seminis esse calorem naturalem. Non esset etiam improbabile putare illam virtutem esse qualitatem aliquam distinctam et perfectiorem, sed in ea re nihil habeo certum et exploratum. Ex his omnibus colligitur divisionem potentiæ vegetativæ, quæ tradi solet in nutritivam, augmentativam et generativam, non esse sumendam tanquam impotentias distinctas realiter, sed potius dari ad explicandum actus omnes animæ vegetativæ.

CAPUT XI.

QUODNAM SIT POTENTIÆ NUTRITIVÆ SUBJECTUM.

1. *Prima opinio plane impossibilis, ejusque fundamentum.*— In hac quæstione non quærimus an sit in materia, vel in toto composito nutriendi virtus, nam quid de hac re sentiendum, alibi diximus. Quæstio ergo est, in quibus partibus viventis resideat? Quidam sentiunt talem potentiam non subjectari in parte aliqua viventis, eo quod alteret eas omnes, unde in aliqua earum esse nequit, alias pars viventis alteraret seipsam : sed hæc sententia impossibilis est, quia nutriendi potentia est temperamentum viventis, ut supra est ostensum : ergo in ipso vivente residet. Quod si contendas esse proprietatem, quæ animam comitatur, melius concludit argumentum : nam omnis proprietas consequens formam debet esse in habente formam. Ad hæc actio nutritiva intrinseca est ipsi viventi, si autem potentia illa esset in subjecto non vivente, extrinseca esset viventi, consequenterque nutriendi actio esset illi extrinseca, nam illius est actio, cujus est potentia: non esset ergo actio vitalis, neque seipsum vivens nutriret: certum ergo sit dictam potentiam esse subjective in vivente.

2. *Secunda opinio Aristotelis et Avicennæ, quam amplectuntur.* — Sed quæstio restat, an sit in toto, an in parte, quam quæstionem indecisam videtur reliquisse Aristoteles, libro de Spiritu, capite tertio. At in secundo, de Generatione animæ, libro, capite quarto, et de juventute et senectute, libro, capite quarto, quæstionem definit, dicens nutriendi potentiam esse in corde, vel in parte proportionali quoad animantia, quæ cor non habent: ab illaque communicari partibus aliis. Sequitur etiam Avicenna Fen prima primæ, doctrina 6, c. 1. Porro illam communicationem explicant aliqui fieri per spiritus naturales; Galenus tamen, libro sexto de Placitis, virtutem nutritivam, quam naturalem vocat, in hepate collocat, secutus Platonem, dialogo de Natura. Idem tenet Albertus secundus de Anima, tractatu secundo, capite nono.

3. *Duo in quibus conveniant duæ primæ opiniones.*— Circa has sententias supponamus id, in quo conveniunt, membra omnia augeri et nutriri. Quod ostendimus in primo, de Generatione, ex eo, quod omnia alimentum alterant, et convertunt in substantiam suam. Unde satis liquet non esse ibidem omnino agens et patiens, quod prima opinio opponebat. Secundo conveniunt, quod in omni parte, quæ vitaliter nutritur, sit intrinseca virtus ad se nutriendum. Ita Aristoteles, libro de Juventute et Senectute, capite secundo, dicens omnes partes a primis vitæ rudimentis internum, et nativum calorem habere, quo cibum conficiunt, idemque colligitur ex 6, de Historia, capite 3, ex 2, de Partibus, capite 4, ex 1, de Generatione animalium, cap. 18, et ex libro secundo, capite primo. Consentit Galenus, locis supra citatis. Acceditque ratio, tum quia nutritio actio vitalis est ab intrinseco principio procedens: cum ergo omnia membra nutriantur, omnia habent intrinsecum principium nutritionis: tum, quia quodvis membrum informatur anima, atque etiam sortitur præcipuum temperamentum, item potentiam attrahendi et retinendi alimentum : hæc vero sola sunt principia nutritionis : ergo, etc.

4. *Prima assertio et unde constet.* — Ex quibus sequitur prima conclusio. Virtus nutritiva non est determinata ad aliquod membrum particulare, sed diffusa per membra omnia, quæ proprie vitaliter nutriuntur. Hæc, inquam, ex dictis satis habetur. Dixi tamen, *quæ proprie vitaliter nutriuntur*, ad excludendum nonnulla, quæ in animalibus propriam nutritionem non habent, sed augentur per extrinsecam additionem, in quibus proinde non est anima, neque propria virtus nutritiva, quid autem in viventibus vitaliter, vel non vitaliter nutriatur, intelligendum ex modo alimenti, an scilicet fiat secundum omnes partes, conservando eamdem figuram, et proportionem, quam exigit natura uniuscujusque partis: tunc enim nutritio vitalis erit : si vero non nisi per additionem novæ partis ad aliquod extremum fiat, tunc nutritio, et impropria est, ac veluti mortua.

5. *Corollarium de vitalitate partium in plantis et animalibus.* — Et hinc colliges in arbore proprie nutriri radices, truncum, ramos, folia et fructus. Nam omnia hæc habent dictinctum modum nutritionis. In animali etiam alio, atque alio modo nutriuntur proprie caro, nervi, membranæ, venæ, arteriæ et similia, imo etiam diversimode sentiunt : ossa item proprie nutriuntur, et animam habent, ut experientia demonstrat. Unde Aristoteles 2, de Partibus, cap. 6, tribuit ossibus in alimentum medullam, aitque habere temporem, id est, calorem remissum. Similiter, et dentes nutritivam vendicant, ut patet ex proprio sui au-

gmenti modo, et continuitate cum aliis partibus viventis, de quibus proinde Aristoteles, secundo de Generatione animalium, capite 4, scripsit ejusdem esse naturæ cum ossibus. Idem est judicium de cartilagine, quæ parum ab osse differt, ut secundo de Partibus, capite nono, dicitur, et tertio de Histor., capite octavo. Quod etiam opinor de unguibus : sunt enim propriissime partes animalis, ac per se ordinatæ ad quamdam vitalem actionem, nempe ad firmiter apprehendendum, ut Galenus observat, primo de Usu partium, in principio. Adde ungues crescere secundum omnes partes, servata eadem figura, et proportione instar aliorum membrorum, unde revulso forte ungue alter paulatim generatur non minus, quam os, vel nervus : atque hæc est sententia Galeni, de Anatomicis administrationibus, cap. ult., in fine, et divi Thomæ statim citandi : oportet tamen advertere ungues post adeptam perfectam quantitatem augeri tantum secundum partes superiores sicut et dentes, quod providit natura, quod partes hæ ex collisione atterantur : unde oportuit secundum eas partes reparari : qua de causa venas habent, ac nervos pertingentes ad radices usque ipsorum, quod plane docet nutritionem istarum partium esse vitalem. De pilis, capillisque creditur probabilius non habere animam aut propriam nutritionem, quod sensit Galenus, libro de Temperamentis, explicuitque similitudine vaporis in angusto loco : crescit enim atque augetur, quia vapor alius supponitur, prioremque cogit ascendere, sic, ait, plus ab excrementis genitus, crescit per accessum novi, ac consimilis excrementi : non ergo ibi est propria nutritio. Confirmatur hoc primo ex ipsa substantia capillorum, est enim sicca, et arida nimis, ac adeo inepta ad nutritionem. Secundo, quia si nutrirentur vitaliter ad omnem partem augescerent, quod non contingit : quod ergo recta tantum crescant, signum est eos crescere, supposito, ac subintrante simili excremento. Tertio ex fine, non enim capilli per se ordinati sunt ad operationem vitalem, sed ad ornatum animantis. Et huic sententiæ favet Aristoteles 3, de Historia, capite undecimo, scribens pilos in cadaveribus augeri, quamvis oppositum insinuet, libro primo, de Anima, text. 79, et libro tertio, text. 6, dum capillos numerat inter partes animalis : docuitque D. Thomas, tertia parte, quæst. decima septima, articulo secundo, et in 4, distinct. 44, quæst. prima, articulo secundo, quæstiunc. tertia ad 3, certe videntur pili in animantibus, sicut folia in arboribus, quæ vivere, proprieque nutriri diximus : Aristoteles tamen illis locis locutus videtur de partibus late, de foliis vero non est par ratio, quia excrementa non sunt, ac versus omnem partem augentur stabili proportione : denique per se tendunt ad proprium finem custodiæ fructuum. Ex quibus omnibus patet falsitas secundæ opinionis in numero secundo, virtutem nutritivam communicari singulis membris a corde, vel hepate per spiritum vitalem et naturalem, siquidem virtus illa intrinseca est unicuique membro, ut diximus, quamvis foveri possit per influentiam alterius, ut modo dicam, atque hactenus non dissentiunt Galenus et Aristoteles.

6. *Tertio conveniunt prædictæ sententiæ.*— Tertio conveniunt omnes, quod calor naturalibus omnibus membris foveatur et conservetur, per influentiam a corde mediis spiritibus vitalibus, et motu arteriarum, qui pulsus dicitur. Quo sensu est dictum a Galeno cor esse quasi focum illis : aliquando etiam videtur illud constituere principium nutritionis, in quantum scilicet fovet ac roborat calorem naturalem . videantur dicta a nobis in disp. 3, de Generatione, quæst. 4. Hoc vero modo distingui solet duplex calor in animalibus, naturalis et vitalis : naturalis est, qui residet in omnibus membris ab intrinseco, vitalis qui a corde communicatur. Concinitque divisio altera medicorum, duplicis caloris in membris, scilicet innati et influentis, hic derivatur a corde, ille nativus est ipsis partibus.

7. *Notatio ad punctum in quo discrepant.*— His igitur sic positis : ad intelligendum punctum controversiæ, est sciendum, licet omnia membra habeant vim nutritivam, attamen unum esse principale membrum, quod omnibus aliis præparat alimentum, illud scilicet, quod sanguinem conficit, nam pars, quæ chylum efficit imperfecte et remote ad nutritionem concurrit tanquam ministra illius, quæ sanguinem conficit, quod est membrum principale, ac distributor totius alimenti ultimi, a quo originem ducunt omnes venæ per quas defertur alimentum : itaque in tali membro censetur residere, primo et principaliter virtus nutriens. In hoc ergo dissensio est inter hos philosophos : nam Aristoteles vult hujusmodi membrum esse cor, Galenus vero hepar.

8. *Secunda assertio.*—Sit ergo jam secunda conclusio. Virtus nutritiva principaliter residet in hepate. Probatur potissime experientia : hic enim aliæ rationes dari non possunt. Ac primo constat sanguinem mitti ab hepate ad cor, et

non e contrario: ergo in illo residet virtus, de qua disceptatur. Antecedens patet, cibus enim conjectus in ventriculum transit in chylum, chylus deinde in venis meseraicis recipitur: cum aliæ non sint, per quas transfundi possit, hæ vero recta deducunt ad hepar: in eo igitur chylus in sanguinem convertitur, et integro corpori distribuitur, cui muneri dantur in ipso hepate venæ ad omnes partes corporis instar aquæductus. Respondet huic rationi Themistius pro Aristotele, libro de Somno et vigilia, capite decimo tertio, licet sanguis coquatur in hepate, ac rubescat (hoc enim, inquit, negari non posse, experientia ostendit, ac similitudo etiam inter hepar et sanguinem) inde tamen ascendere ad cor ubi elaboratur perfecte, ac per totum corpus distribuitur. Sed hoc etiam refellitur primo, quia jam oporteret ab hepate totum sanguinem ad cor transmitti, retento solum ad nutritionem ipsius hepatis necessario, ut de ventriculi chylo liquido constat: non sic autem contingit, hepar enim partem sanguinis præbet cordi, reliquum autem membris aliis, ut ex anatomia constat et constitutione venarum: una siquidem ad cor tendit per pulmonem, aliæ ad alia membra: præterea illa major sanguinis elaboratio in corde ficta videtur a Themistio, namque substantia sanguinis in hepate generatur: accuratior vero decoctio, quæ accidentalis est, in venis fit sufficienter. Ultima denique experientia est, quod fœtus antequam in lucem educatur, imo antequam perfecte formetur, per umbilicum alitur, ad quem vena quædam ascendit, recta tendens ad hepar, antequam pertingat ad cor, quod signum est primum generari hepar, et ali, quodque in illo radicentur venæ, per quas ex eo fonte nutrimentum commune animantis derivetur.

9. *Objectio prima ex Aristotele contra proxime stabilita.* — *Objectio secunda.* — *Ad primam.* — *Ad secundam.* — Contra vero arguit Aristoteles primo. Natura semper amat unitatem, unde quæcumque facile potest, ad unum revocat principium, atqui virtutes omnes animantis facile revocari valent ad unum cor: ergo, etc. Secundo venæ omnes in corde radicem habent: ergo cor est primum principium intrinsecum nutriendi. Antecedens patet: nam venæ cor non pervadunt, sed in illo sistunt, pervadunt autem hepar, quod signum est a corde oriri, non ab hepate. Unde Plato, dialogo de Natura, cor vocat venarum originem, fontemque sanguinis. Ad primum dicit membra hæc instrumenta esse in uno principali principio radicata, quod est anima, consonum aut videri naturæ, ut ad diversa munia, diversa destinentur instrumenta, quamvis primum principium, unum sit. Ad secundum negatur antecedens, neque signum illud efficax est, fortasse enim ad cor terminatur vena aliqua ad ministrandum ei sanguinem: omnes vero terminari falsum est. Jam Plato, ut Galenus exponit sexto, de Placitis, in fine, per venas intelligit arterias, in quibus sanguinis tenuis, et affatim calidus continetur, ac per corpus totum diffunditur non in alimentum, sed in fomentum caloris, ex quo etiam generantur vitales spiritus. Oppones. In arteriis nullus est sanguis, cum scribat philosophus, primo de Partibus, capite quinto, extra venas sanguinem non esse. Respondetur sub venis comprehendi arterias, cum Philosophus ipse primus de Historia, cap. 16, dicat arteriam sanguinis per quam exigui compotem esse, addit tamen eum arteriarum sanguinem participari a venis, unde solum a corde pendet quoad majorem calorem, subtilitatem, accidentalemque perfectionem.

10. *Quæstiuncula.* — *Resolutio affirmativa.* — Sed quæret aliquis, an sanguis possit ab alio, quam ab hepate generari. Ex dictis enim negandum videtur, ideo namque dicitur hepar primum nutritionis principium, quia est fons sanguinis, quod simpliciter verum non esset, si posset alibi generari. In hoc dubio medici conveniunt sanguinem in venis etiam generari: de modo autem et principio, a quo fiat, dissident. Quidam aiunt generari ab hepatis virtute ibi transmissa per quosdam spiritus naturales. Quæ sententia mihi displicet, quia superflua, et contra Galenum, libro 1, de Locis patientibus, ubi in virtutibus naturalibus hujusmodi influxum diserte negat. Et ratio est, quia omnia instrumenta nutriendi naturaliter operantur per temperamenta sua ad assimilationem materiæ, in quam agunt: non ergo vim illam aliunde mutuantur. Alii fatentur fieri sanguinem a venis per propriam ipsarum virtutem, quod etiam falsum est, qui temperamentum venæ dissimile est a temperamento sanguinis. Dicendum est ergo venam non generare sanguinem, hunc tamen posse alium in venis procreare, quod probatur, nam sanguis activus est, cum sit calidus et humidus: ergo potest generare sibi simile ex pituita, vel alio humore sibi in venis admixto, quod facilius continget, si sanguis juvetur a calore partium adjacentium: et adhuc perfectius in venis hepati vicinioribus propter uberiorem illius sanguinis calorem ex ipsius hepatis vi-

cinia, quemadmodum indicat Galenus 4, de Usu partium, cap. 17, et lib. 5, de Locis patientibus, cap. 7, hoc autem non tollit, quod hepar sit primum principium nutritionis, cum absolute totus sanguis ab illo ducat originem, sicut vinum originem ducit a vite, licet in dolio possit gutta aquæ in vinum verti, actione vini in dolio contenti.

CAPUT XII.

QUIDNAM SIT SUBJECTUM GENERATIVÆ POTENTIÆ.

1. *Primum dubium ejusque resolutio.*—Hæc quæstio per quædam dubia melius, et brevius resolvetur, quorum primum est, an hæc potentia in omnibus viventibus, an tantum in quibusdam inveniatur. Dicendumque in quibusdam tantum dari : quoniam actio generandi a quibusdam tantum potest exerceri : ergo potentia tantum recepitur in illis : potentia vero ibi tantum reperiri potest, ubi et actus. Instabis, omnia viventia habent calorem naturalem, potentia autem seminis elaboratrix, ipse est naturalis calor : ergo, etc. Occurrendum non quemlibet naturalem calorem esse productivum seminis, sed attemperatum, qualem non obtinent quælibet viventia sine discrimine. Ad hæc naturalis calor primo decoquit alimentum ad nutritionem viventis requisitum : inter viventia vero sunt, quibus tantum suppetit facultas præparandi, quod ad propriam sustentationem et conservationem sufficit : ergo, etc.

2. *Secundum dubium pro quo videndus auctor, tom.* 2, *in* 3 *p., disp.* 10, *sect.* 2.—Secundo dubitari potest, an generandi potentia solis viris insit, an etiam fœminis? Aristoteles 1, de Generatione animalium, cap. 2 et 20, et 15, de Animalibus, cap. 25 et 26, sentit solum inesse viris, ait enim virile semen totam efficientiam in generatione sortiri, fœminam vero semen non emittere, sed ministrare materiam, oppositum docuerat Hippocrates, lib. de Genitura et lib. de Animatione fœtus, cui accessit Galenus, lib. de Spermate. Nos hanc quæstionem tetigimus 2 Physicorum, q. 3, ubi Hippocratis opinionem probabiliorem censuimus. Unde addimus potentiam generativam esse ejusdem rationis in maribus et fœminis, probaturque ex dictis supra. Nam potentia generativa duo efficit in semine, crassam scilicet substantiam, et spiritum in ea complantatum : potentiam ad primum constat communem esse, cum substantia illa non aliud sit præter sanguinem digestum, et decoctum ad nutritionem quorumdam membrorum; in fœminis autem virtus est ad coquendum sanguinem illo modo, cum illum interdum emittant : ergo, etc. Quod deinde possint semini vim effectivam imprimere probatur : quia fortasse non possent ex defectu nativi caloris, quod falsum esse constat, cum fœminæ sæpe sint calidiores viris : unde citatus Hippocrates scribit fœminas emittere interdum calidius semen et efficacius, quam viros, effectusque ipse comprobat, nam sæpe filii simillimi matribus nascuntur, quod non nisi ad virtutem effectivam referri potest. Nam similitudo provenit ex forma inductiva : effectus ergo assimilatur inducenti : ergo mater active concurrit, et de his satis.

3. *Objectio prima contra superiorem doctrinam, de qua vide auctorem, t.* 2, *in* 3 *p., disp.* 10. — *Objectio secunda.* — Supersunt tamen argumenta duo, Theologicum unum, Physicum aliud. Theologicum est non videri necessarium, ut mater semen ad prolem elaboret, illudque suppeditet generando ne alioquin Virgini matri, quæ Christum Dominum verissime genuit, prædictas actiones attribuere cogamus, quæ tantæ integritati videntur derogare. Sed hac de re suo loco. Secundum argumentum physicum, quoniam si fœmina habet vim efficiendi semen, de sola posset concipere et generare : nam intra se habet materiam, ex qua habet etiam vim activam : ergo non est necessarium virile semen. Respondetur, licet possit fœmina semen procreare, non tamen adeo efficax, ut sufficiat ad formationem fœtus sine commixtione virilis seminis. Adde, si complexio fœminæ minus calida sit, semen quoque minus erit sufficiens, si vero nimis calida, fortius quidem semen suppeditabit, materia tamen ad generandam prolem minor erit ob vim caloris nihil superflui ex alimento relinquentis.

4. *Tertium dubium.—Tria ad vim generandi necessaria.*—Jam tertio dubitavit, aliquis quænam viventia generandi potentia destituantur. Aristoteles 2, de Anima, capite quarto, docet productionem sui similis convenire viventibus perfectis, si membris debitis orbata non sint, quorum est proprium ex semine oriri. Tria ergo videtur postulare in vivente, ut possit generationem exercere : primo ut sit perfectum, id est, in ætate sufficiente ad illum actum. Secundum est, ne vivens sit orbatum, aut naturaliter impeditum, quales execti, frigidi,

et similes, de quibus Aristoteles, 8, de Historia, capit. primo, secundo et quinto, de Generatione, capit. septimo, et sectione decima problematum, quæstion. vigesima quinta hujusmodi sunt viventia, quæ in tota specie carent hac virtute, recensetque Aristoteles 3, de Gener. animal., capit. sexto. Tertium requisitum est, ut vivens ex semine productum fuerit, quod videtur addisse ad differentiam eorum viventium, quæ ex putrefactione, vel ex mixtione elementorum absque semine generantur, de quibus ipse agit quinto de Hist., cap. 1.

5. *An genita ex putri materia ejusdem speciei sint cum genitis ex semine, de qua vide Conimb. 2, de Cœlo, c. 3, q. 7.* — Unde innuit animalia ex putrefactione genita non habere virtutem sibi simile generandi, atque adeo specie distincta esse ab iis, quæ fiunt ex semine. Idem insinuat, 2, de Generatione animalium, capite primo, ubi Commentator id affirmat, indicatque divus Thomas, in 1, distinctione decima, artic. quinto, de Veritate, quæst. duodecima, articul. secundo ad quarto de Potentia, quæst. tertia, articulo undecimo ad primum, et aperte Jandunus 7, Metaphysicæ, quæst. decimaquarta. Sed quid in hoc sentiendum sit, diximus in 2, Physicorum, tractaturque libro septimo Metaphysicæ ubi Soncinas, quæst. duodecima, Javellas, quæst. undecima, Antonius Andreas, quæst. octava et undecima, Scotus, in 1, distinct. 2, quæst. 7, Cajetanus, 3 part., quæst. 28, articul. 1, Ferrarius 3, contra, cap. 69, qui omnes tradunt opinionem positam a nobis citato loco Physicorum. Aristoteles autem loco illo de Anima exponendus est de iis speciebus animalium, in quibus non est distinctio sexuum : nam hæc vel proprie non generant, ut de anguillis refertur 6, de Historia, cap. 15 et 16, vel non nisi rem dissimilem in specie, ut de bombyce dicitur, ac de iis, quæ ova pariunt absque commixtione maris : atque ita exponit ipse Aristoteles, lib. 1, de Generatione animal., cap. 1 et 16, et libro 5, cap. 1, 8 et 9, et sect. 10, Problematum, quæst. 14, Plinius, lib. 10, Histor., cap. 68.

6. *An omne animal quod ex semine producitur nasci possit ex putri materia.* — *Lege, si placet, auctorem, lib. 4, de Angelis, cap. 38, a num. 9.* — An vero omne animal ex semine genitum possit etiam ex putrefactione generari, ut putavit Avicenna, libro de Diluvio, et libro 15, de Animalibus, quæstio est alio loco tractata, solum est advertendum Augustinum, epistola 49, ad Deo gratias, et 3, de Trinitate, cap. 7, videri ex parte consentire opinioni Avicennæ, quatenus ait serpentes Magorum opera factos, fuisse veros, cum tamen non fuerint ex semine : fortasse vero non erant animalia perfecta, vel certe dæmon potuit supplere aliunde semen aliquod serpentium jam dispositum ad generationem.

7. *Quartum principale dubium ut ab Hippocrate et Alberto decidatur.* — Ultimo dubitari potest, qua in parte animantis subjectetur potentia generativa, sive formativa seminis. Hippocrates, libello de Genitura, et libro de Locis et aquis, quem sequi videtur Albertus 2, de Anima, capite septimo, tractatu secundo, ait semen decidi ab omnibus membris viventis, ut in illo contineatur figura omnium membrorum, juxta quam sententiam potentia factiva seminis erit diffusa per omnia membra. Hanc sententiam improbat multis Aristoteles 1, de Generatione animalium, capite decimoseptimo et decimooctavo, et Galenus sæpe, ac divus Thomas, prima parte, quæst. 119, articulo secundo, et in secunda distinct. 30, quæst. 2, articulo primo. Primo, quia ideo necessaria foret decisio seminis ex membris omnibus, ut illud posset membra similia efformare : hæc autem ratio nulla est, quia licet generanti unum, vel alterum membrum desit, poterit integrum filium procreare. Secundo semen decisum ab omnibus membris, vel simile omnibus est, vel non : non primum, cum ibi non cernantur, aut ossis durities, aut cordis fibræ, variæque eorum figuræ, etc. Si autem non est simile, cessat ratio illa decisionis, fictaque proinde est omnium membrorum effigies in semine. Tertio posita illa membrorum effigie, actio eorum esset confusa, cum ibi nec superiores partes ab inferioribus, neque dexteræ a sinistris distingui queant. Quarto si ex omnibus membris decideretur semen, cum decidatur ab utroque parente, deberet semper vim habere ad efficienda membra sexus utriusque, quod est aperte monstrosum : certum ergo est, non in omnibus membris, sed in aliqua certa parte virtutem prædictam subjectari.

8. *Dissidium inter Aristotelem et Galenum circa idem dubium apud Vallesium.* — At in quanam subjectetur, dissensio est inter Galenum et Aristotelem, quæ legi potest in Vallesio, libro secundo Controvers., capite septimo, id solum advertendum, quod in semine distinguenda est pars materialis ab spiritu in ea incluso. Et pars quidem materialis a testiculis elaboratur, illaque nutriuntur : de spiritu au-

tem incluso obscurum est, an ab iisdem, vel ab alio nobiliori membro fiat, ut a corde, vel ab hepate, in quo residet naturalis facultas. De qua re nihil certi habeo : apparet tamen probabile non fieri ab infimo aliquo et ignobili membro, sed forte a corde, cujus est procreare vitales spiritus, viventibus etiam aliis partibus principalibus, ut debitum temperamentum et virtutem semen ipsum tandem recipiat, aptumque undique instrumentum evadat admirabilem illam organisationem peragendam.

9. *Pars subtilior seminis vivens est.—Effugium obstruitur de quo disp.* 18, *sect.* 2 *Metaphysicæ.*—Ex quibus omnibus licet colligere ex qua materia, atque forma semen fiat, materia quidem ex sanguine desumitur, fortasse tamen diverso modo, nam rudior illa seminis pars immediate sumi videtur ex ordinario sanguine, at subtilior alia, quam spiritum ibidem inclusum aiunt, non immediate, quia sanguis crassior est, unde credi potest sumi ex spiritu aliquo vitali, quod sentit Vallesius, libro secundo, capite decimo sexto. Similiter de forma seminis distinguendum : nam quæ crassam illam partem seminis informat, ad gradum animæ non pertingit, sicut et forma sanguinis : forma vero inclusi spiritus pertingit, ut in 2 Physicor., docuimus. Quam sententiam sequitur etiam Germanus, in Epitom. librorum de Anima, et Jacobus de Forlivio, ad 23 Canon. Avicennæ, insinuatque Cajetanus, prima parte, quæstion. 118, articulo primo, ait enim habere corpus heterogeneum, et ad hoc citat Albertum, ac suadetur, quoniam forma illa seminis actionem vendicat superioris rationis, organisandi scilicet corpus ad generationem viventis, quod opus vitæ. Neque satis dicetur instrumentarie tantum operari. Nam cum semen separatum sit a vivente, proindeque ab illo jam non juvetur, oportuit nancisci formam actioni proportionatam : potestque id colligi ex Aristotele 2, de Anim., capite primo, in fine, ubi ait corpus potentia vivens esse, quod animam actu possidet : cujusmodi, inquit, est semen, et fructus, constat autem fructus vivere, ut patet ex dictis, atque ex principio citati capitis primi.

10. *Negant tamen alii semen vivere.—Ultima dubitatio remittitur, de qua in disp.* 1 *Metaphysicæ, sect.* 2, *a n.* 31. — Contrarium tamen hujus insinuant Themistius, Simplicius, Philoponus, Albertus et Ægidius 2, de Anima, text. 10, et divus Thomas, 1 p., quæst. 118, articulo secundo ad tertium et quartum, et de potentia, quæst. 3, articulo nono ad nonum, et articulo duodecimo. Verum divus Thomas tantum significat formam illius seminis non esse animam in genito introducendam, id enim tantum probat ejus ratio, quod materia seminis non sit disposita : non negaret vero divus Thomas dictam seminis formam altioris esse rationis a formis inanimatorum, atque adeo attingentem gradum animarum, quia tamen anima imperfecta est, et quasi via ad aliam, ideo fortasse perfectam virtutem nutritivam non est sortita : sed generativam tantummodo, vel si actionem etiam nutritivam exercet, tarda est et remissa, ideoque majori tempore conservari absque applicatione alimenti, ut vegetabilium seminibus deprehendimus. Ultima quæstio hic esse poterat, quid semen efficiat in generatione viventis, et an attingat etiam ejus formæ productionem : videri tamen potest citatus locus secundi Physicorum.

FINIS LIBRI SECUNDI DE POTENTIIS ANIMÆ.



ELENCHUS LIBRI TERTII

DE POTENTIIS COGNOSCITIVIS IN COMMUNI, AC ETIAM SENSITIVIS.

LIBER TERTIUS

DE

POTENTIIS COGNOSCITIVIS

IN COMMUNI, AC ETIAM SENSITIVIS.

Diximus de potentiis animæ vegetativæ, superest hoc in libro dicendum de sensitivis, quia tamen cum intellectiva in sequenti libro explicanda conveniunt in ratione cognoscendi, operæ pretium erit rationem hanc utrisque generalem per septem sequentia capita prius enodare : sic namque et repetitionem multarum quæstionum fugiemus, et præterea, (quod præcipue intendimus) intelligimus ordinem et connexionem, quam hæ potentiæ habent in homine, in quo reperiuntur omnes tanquam in uno principio radicatæ.

CAPUT I.

UTRUM AD ACTUM COGNOSCENDI NECESSARIA SIT CONJUNCTIO OBJECTI CUM POTENTIA.

1. *Partis negativæ argumentum primum.— Secundum.* — Dicturi ergo de hujusmodi potentiis, ab objecto earum incipimus, de quo in communi sumpto illud solum videtur posse investigari, quomodo ad actum cognoscendi concurrat, hoc enim est ipsum considerare sub ratione communi cognoscibilis, etc. Nam materialiter, quid nimirum sit res cognoscibilis non potest tam universaliter disputari, sed de ea re progressu dicemus propriis in locis. In proposita ergo quæstione pars negativa vera apparet. Primo, quia terminus actionis non prærequiritur ad actionem, ut propter ea debeat esse conjunctus agenti, objectum autem cognoscibile est terminus cognitionis : ergo. Secundo vel necessarium esset objectum conjungi potentiæ secundum suum esse reale, vel secundum illius similitudinem : non prius, nam intellectus cognoscit hominem quem realiter intra se non habet, ac de sensibus ait Aristoteles quod super eos positum sensibile non causet sensationem Posterius etiam non videtur necessarium, cum fictitiæ videantur hujusmodi species.

2. *Huic parti universim neganti adhærere videntur qui species intentionales non agnoscunt.* — In hac re est opinio asserens conjunctionem objecti cognoscibilis cum potentia cognoscente non esse necessariam ad cognoscendum : quod in virtute asserunt omnes, qui negant species intentionales sensibiles, vel etiam intellectuales, quam opinionem tribuit Galeno Gregorius Nyssenus, libro de Viribus animæ, capite secundo. Divus Augustinus, etiam lib. de Quantitate animæ, cap. 23, videtur sentire visionem non fieri potentia aliquid recipiente. Idem tenet Seneca, lib. 1, Naturalium quæstionum, ac tribuunt Platoni Plotinus, Enneade 4, et Porphyrius, lib. de Sensu: subscribunt eidem opinioni Ocham, in 2, quæst. 17 et 18, Gabriel etiam, distinct. 3, quæst. 2, notab. 4, circa primam et secundam conclusionem negat species in sensibus externis, quamvis in tertia conclusione addat in sensu exteriori interdum imprimi quod tanquam reale objectum sit partiale principium sensationis. Item Durandus, d. 3, quæst. 6, num. 11, et licet dist. 13, quæst. 2, aliquas species intentionales sensibilium objectorum admittat, non tamen ob earum necessitatem ad cognitionem, sed quod sint participationes quædam colorum, verbi gratia, et similium qualitatum naturaliter ab eis fluentes, eo modo, quo lumen procedit a luce, nihil tamen ad cognitionem conducentes. *Nam dum objectum*, inquit, *visui objicitur, conspicitur quidem non propter species, sed quia hic est visivus, illud vero visibile.*

3. *Alii minus universaliter negant.* — Alii vero auctores licet concedant in sensibus esse necessarium objectum conjungi potentiæ vel per se, vel per aliquam sui similitudinem,

attamen in intellectu id negant, et quod conjunctio videatur solum necessaria, ut objectum excitet potentiam ad operandum, visus enim non poterit videre, nisi excitetur ab objecto visibili, at intellectus, cum sit spiritualis, excitari nequit ad operandum ab objecto materiali, sed a cognitione sensuum, nam cum eadem anima sit, quæ sentit et intelligit, si quid apprehendit per sensum, illico excitatur ad cognoscendum exactius per intellectum. Quæ opinio excogitata videtur, ut effugiat difficultates, quæ in modo productionis specierum intelligibilium occurrunt, quam maxime amplectitur Durandus supra, tenetque Henricus et Joannes Baconius, in 2, distinction. sexta, quæst. 1.

4. *Prima assertio affirmativa communisque apud auctores, Conimbricenses* 3, *de Anim.*, *c.* 5, *q.* 3, *et quoad sensibiles, l.* 2, *c.* 6, *q.* 2, *denique auctor, l.* 2, *de Angel.*, *c.* 3.—Sit tamen prima conclusio. Unio objecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium theologorum et philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, ut per illas objecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem quia sunt formæ repræsentantes : intionales vero non, quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quæ intentio dici solet. Tenet hanc sententiam Aristoteles, de Anima, libro 2, cap. 12, et l. 3, cap. 1, alias 4, ait enim intellectum, ut intelligat, fieri debere ipsa intelligibilia, et ad hoc induxit intellectum agentem. Plato etiam possit intellectum nostrum a principio suæ creationis habere inditas omnium rerum species, et in libro de Causis (qui Proclo tribuitur), propositione decima, legitur intelligentias esse plenas formis, id est, speciebus. D. quoque Dionysius 7, cap. de Divinis nominibus, asserit Angelos plenos a principio speciebus rerum omnium. D. Augustinus 2, super Genesim ad litteram, scribit Deum semel produxisse res in seipsis, iterumque in intellectibus Angelorum, dando scilicet illis similitudines earum. Idem habet 11, de Trinitate, cap. 2, ubi docet positionem specierum difficile posse suaderi tardioribus ingeniis.

5. *Probatur inductione assertio.* — Et probatur conclusio inductione, nam inter potentias cognoscentes, quædam cognoscunt intuitive, id est, objecta sibi præsentia, ut sensus externi, aliæ cognoscunt abstractive, id est, objecta absentia : in utroque vero genere potentiarum inveniemus esse necessariam conjunctionem objecti cum potentia ad cognoscendum. Nam inter sensus externos, tactus et gustus requirunt objecta materialiter conjuncta. An vero in illis detur conjunctio per species, necne, infra dicetur. In visu etiam qui inter omnes sensus externos percipit objectum magis distans multis experimentis cognoscuntur species provenientes ab objecto. Prima est, quia videmus nosipsos in pupilla alterius, quod non potest intelligi aliter fieri, quam formula aliqua repræsentante meipsum impressa in alterius pupilla. Similis experientia est de speculo, non enim posset fieri visio opposito speculo nisi aliquid a reipsa ad speculum manaret, illud autem vocamus speciem, quod amplius explicatur. Nam si quis objectum visibile a tergo habeat, illud non videt, si tamen coram oculis, speculum proponatur, videt, quod signum est objectum visibile, ratione speculi jam præsentis aliter immittere speciem, quam antea immisisset. Nam si objectum visibile aliter non ageret, quam antea, non esset cur nunc potius videatur, quam antea. Nec dicas videri eo quod oculus emittat radios, qui ab speculo regrediantur usque ad rem visam : id enim præterquam quod facilius (ut res habet) dici posset de objecto emittente species, quæ ab speculo regrediantur ad oculum, inferius aperte impugnabitur. Nec rursum dicas ideo nunc videri, quia nunc est præsens oculis, et non antea, urget si quidem argumentum, quod illa nova præsentia non potuit fieri sine aliqua nova mutatione, vel actione, quæ certe alia non est, quam productio specierum. Est et alia experientia, nam objectum propinquum apparet quantum est, distans vero apparet minus : hoc autem inde procedit, quod aliter atque aliter emittit species. Simile experimentum est de baculo, qui sub aquis fractus apparet, de denario item majori apparente, de senum denique in specillis nonnullis, per quæ minuta quæque ac si grandia essent conspiciuntur. Similiaque alia deprehendimus ob specierum refractionem, aliasve earum immutationes, sicut perspectivi demonstrant.

6. *Deinde quoad potentias cognoscentes abstractive.* — De potentiis autem abstractive cognoscentibus probatur eadem assertio. Nam intra imaginationem experimur formari similitudines quasdam rerum corporearum. Item memoria et reminiscentia sine speciebus esse minime possent, ut Aristoteles testatur, in lib. de Memoria et reminiscentia, et lib. de Insa-

niis. Ratio est, quia si in absentia rei nihil manet intra potentiam, non posset sane illam cognoscere, utpote per adversarios ita se habens, ac si nunquam cognovisset : idemque argumentum procedit de intellectu : concluditque præterea dari has species in sensibus externis, quia nihil potest ad interiores pertransire, nisi per exteriores sensus : constat ergo dari in omnibus potentiis species rerum cognoscibilium, et hoc non alia ratione, nisi ut objectum cognoscibile uniantur potentiæ : ergo hæc unio necessaria est.

7. *Ex discursu facto ab experientia concluditur assertio.* — Ratio autem a priori esse potest, quoniam modus cognoscendi est per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ideo dum res cognoscitur : quasi trahitur, ad cognoscentem, ut quisque apud se experitur, dum cognoscit : propter ipsam ergo assimilationem necessarium est, ut ipsum cognoscibile uniatur cognoscenti, ut scilicet apte possit perfici actualis assimilatio, sive cognitio : cum vero realis unio inter potentiam et objectum aliquando impossibilis sit, aliquando improportionata, concedenda erit intentionalis, quæ fit per vicariam objecti speciem. Alia ratio reddi potest, quia potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc, vel illud objectum, et ideo ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget conjunctione aliqua ad ipsum objectum. Forte dicetur determinari a præsentia extrinseca objecti, sed hoc imprimis solum habet locum in externis sensibus. Imo in illis quoque non satisfacit, nam intrinseca indifferentia potentiæ non nisi per intrinsecum aliquid tolli potest : quare si nec ipsum objectum extrinsecum ageret in potentiam, neque potentia in objectum, non posset potentia ad objectum ipsum determinari.

8. *Secunda assertio.* — *Suadetur primo. Suadetur secundo.* — Ex his sequitur secunda conclusio. Quando objectum unitur potentiæ media specie, necesse est ipsam speciem esse intrinsece in potentia cognoscente. Hæc conclusio est contra asserentes in intellectu non esse intrinsece species intelligibiles, sufficereque phantasmata ipsa, ut numero tertio retulimus. Est etiam contra Simplicium et Philoponum 2, de Anima, capite quinto, qui volunt species sensibiles non recipi in potentia ipsa sensitiva, sed in organo illius, eo quod Aristoteles 7 Physicorum, capit. 2, dicat sensationem fieri patiente aliquid ipso corpore, id est, organo, ibi tamen non excludit potentiam. Conclusio itaque nostra est Aristotelis, et D. Thomæ, et discipulorum ejus, de qua Capreolus, in 3, d. 14, quæst. 1, et in 2, d. 3, q. 2. Ferrarius 2, contra, c. 82. Probatur primo ex adductis prima conclusione. Nam omnes ponunt in intellectu Angeli species rerum, ibi autem non est organum, in quo sint : sunt ergo in ipsa potentia : idemque valet de intellectu nostro, cum species ipsius maneant in anima separata, juxta illud Hieronymi, *Discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in cœlis.* Ratio conclusionis est. Nam species ponuntur ad actuandam potentiam, non organum, forma autem debet esse in eo quod actuat : species ergo in ipsa potentia recipi debent, ideoque Aristoteles dixit sensum in actu fieri ipsum sensibile in actu, et textu 121, lib. de Anima, sensum recipere species a sensibili, idemque repetit, cap. 6, et lib. 3, cap. 5, de Intellectu et intelligibili, D. Thomas etiam, 1 p., q. 14, art. 1, ait naturam cognoscitivam ut sic non tantum esse perfectibilem per propriam formam, sed etiam per formas aliarum rerum, dum earum species recipit.

9. *Suadetur tertio impugnando dictam sententiam in num. 3 relatam.* — *Ad primum argumentum in num. 1.* — *Ad secundum.* — Ex quibus colligitur falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma. Primo, quia phantasma cum sit quid materiale, et in inferiori potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiæ superioris. Item phantasma non potest determinare intellectum, ut forma inhærens illi, quia est materiale, neque etiam ut objectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate, neque denique ut cooperans intellectui, quia cum sit materiale non posset cooperari ad actum spiritualem : ergo. Præterea intellectus est potentia alterius ordinis ab omni potentia sensitiva : ergo in proprio ordine habet omnia requisita ad actum cognitionis : hæc autem sunt potentia, et objectum illi unitum : ergo in proprio ordine spirituali hoc habet : illa autem unio sit per species : ergo habet proprias species a sensibilibus distinctas. Item quia qua ratione ponitur intellectum determinari a phantasmatibus, eadem poneretur sensum interiorem determinari cognitione sensuum exteriorum, et ita non haberet proprias species, quod est contra experientiam. Si dicas sensum interiorem indigere propriis speciebus, ut illas servet in absentia objecti, idem dicetur de intellectu, habet enim vim ad conservandas proprias

species, ut infra videbimus. Ultimo arguitur. Nam vel intellectus noster est capax specierum intelligibilium, vel non : si primum : ergo recipiet illas, ne absurde dicamus dum est in corpore carere semper forma sibi naturali, et perfectione necessaria ad intelligendum : si non est capax : ergo separatus a corpore non poterit naturaliter recipere species intelligibiles, atque adeo nec intelligere naturaliter, cum ibi non sint phantasmata a quibus determinetur. Tandem in eodem subjecto sunt habitus, in quo species : sed habitus intellectuales subjective insunt intellectui : ergo, et species, cum habitus cognoscitivus ponatur ad facilitandam potentiam in usu specierum. Ad argumenta igitur respondetur terminum productum per actionem non posse esse principium actionis, objectum autem potentiæ cognoscitivæ per cognitionem productum non esse, ideoque posse prærequiri ad actionem. Ad secundum negandum species fictitias esse, ut satis probatum est, patefietque amplius sequenti capite.

CAPUT II.

QUIDNAM SINT SPECIES INTENTIONALES.

1. Quoniam species sunt quasi instrumenta quædam, per quas communiter, objectum cognoscibile unitur potentiæ, ideo necessarium est perfecte illas cognoscere. Et primo supponendum est hujusmodi species esse entia realia : probavimus si quidem illas esse, quod est esse entia realia, nam quod non habet entitatem realem, non est. Quo supposito quærimus, an sint substantiæ, vel accidentia, an materialia entia, vel spiritualia, et quem modum essendi habeant.

2. *Prima assertio. — Probatur de speciebus sensuum externorum. — De intelligibilibus. —* Prima conclusio. Omnes species sunt accidentia quædam. Probatur inductione. Ac primo de speciebus sensuum exteriorum id constat, cum fiant ab exterioribus accidentibus sensibilibus, et ab illis dependeant in conservari. Secundo, quia fingi non potest, quæ substantiæ sint, nec ulla ad id occurrit necessitas, ordinantur nempe ad movendum sensum, illumque actuandum, ad hoc autem munus satis est esse qualitates. Tertio, nullum est agens a quo producantur tales substantiæ, neque possent pervenire usque ad sensum tam brevi mutatione, quam saltem perveniunt visibiles species. De speciebus quoque intelligibilibus certissima est assertio, substantias enim spirituales præter humanas animas denuo creari inauditum est, ne dicam temerarium.

3. *De speciebus saltem sensuum internorum negant quidam. — Primo. — Secundo. — Sed de his etiam probatur assertio. —* De speciebus sensus interioris, quæ phantasmata appellantur, fuit opinio quorumdam esse corpuscula quædam, hoc est, spiritus animales in cerebro existentes, repræsentantesque res ipsas sensatas, sive per substantias suas, sive per accidentia spiritibus inhærentia : tum quia si phantasmata inhæreant interno sensui, semper illum movebunt ad operandum, atque adeo semper deberet cognoscere : quod falsum esse liquet experimento; tum quia læso cerebro amittuntur sæpe phantasmata; sunt ergo corpuscula aliqua, quæ corrumpuntur. Probatur tamen assertio quoad has etiam species. Primo a pari ratione : nam si in reliquis potentiis perfectioribus, ac minus perfectis, species sufficiunt accidentalis, cur non in phantasia? Maxime cum eædem rationes procedant, quod ad munus suum sufficiat esse qualitates, quodque non sit agens, a quo producantur substantiæ. Est præterea speciale argumentum, nam tales substantias materiales esse oporteret et corporeas : occuparent ergo locum, proindeque innumera pene phantasmata in angustissimo cerebro reciperentur, cum sola repræsentent individua, quæ per phantasiam innumera fere a nobis percipi, notissimum est. Quis autem credat posse cerebrum tot carpere corpuscula locum occupantia?

4. *Ad primum in numero præcedenti. — Ad secundum. —* Neque rationes paulo ante factæ urgent, quia etiam intellectus species plurium rerum sibi inhærentes habet, cum non semper actu intelligat. Adde, quod licet essent corpuscula eadem, si qua est, procederet difficultas : quod ergo potentia non actu intelligat, aut cognoscat omnia, quorum habet species, ex eo provenit, quod non cooperetur semper repræsentationi omnium specierum, aut ob alia diverticula, aut aliquando ex libertate, ut in homine. Quod vero læso cerebro amittantur phantasmata, non ideo est, quod sedem deserant corpuscula illa ; contingunt enim talia symptomata absque ruptione cerebri, vel fractione illius, ut necesse erat ad egressum corpusculorum : provenit ergo ex eo, quod virtus cerebri inepta redditur ad utendum phantasmatibus, vel ex eo quod phantasmata pendeant in conservari a recta dispositione cerebri, qua

dissoluta corrumpuntur : constat ergo universalis conclusio posita, omnes species intentionales esse accidentia, atque adeo qualitates, cum ad aliud prædicamentum pertinere non possint.

5. *Primum corollarium contra Cajetanum et commentatorem, de quo, ac de sequente consulatur auctor, lib. 2, de Attributis, cap. 12, a num. 6.*—Et ex hac conclusione infero primo inter potentiam et speciem intentionalem esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subjectum, neque ullam majorem posse excogitari, quidquid Cajetanus fingat, 1 part., quæst. 14, art. 1, exponens famosum Commentatoris dictum, quod ex intelligibili, et intellectu magis unum fiat, quam ex materia et forma, ex quibus et unum tertium ab utraque distinctum resultat, et materia ipsa neutiquam forma efficitur : at vero ex objecto et potentia tertium non resultat, sed potentia fit ipsum intelligibile, sive objectum. Illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo. Nam inter materiam et formam substantialis unio datur, ex illisque fit per se unum ; inter potentiam vero et objectum non potest intelligi unio plusquam accidentalis, maxime quando unio fit media specie, ut in præsenti, nec alio modo dici vere potuit intellectum fieri ipsum intelligibile, nisi quatenus informatur specie illud repræsentante : hoc autem modum accidentalis unionis non transcendit. Præterea intellectus beati divinam essentiam videns, illi intime unitur, nullo autem modo dici potest, quod sit ipsa essentia, nisi forte nimium metaphorice : ergo, etc.

6. *Responsio Cajetani expugnatur.* — At occurrit Cajetanus intellectum fieri ipsum intelligibile intelligibiliter, non realiter : hoc vero quomodo intelligibiliter dicatur, non intelligo, revera namque sola ibi potentia et species, unioque accidentaria, ac realis inter ipsas invenitur : quid ergo per vocem *intelligibiliter*, importari amplius fingitur. Præterea aut uniri intelligibiliter est uniri realiter, aut non : si hoc dicatur, profecto ex vi illius unionis sequi non posset realis actio, seu cognitio : si vero primum respondeatur, jam distinctio est superflua, et procedit argumentum, quod sit unio inter res distinctas, et non est substantialis, cum sit inter accidentia : ergo accidentalis erit, quod est intentum, atque adeo nec major erit, quam inter materiam et formam, neque potentia fiet ipsum objectum. Item quando ait intellectum fieri intelligibile, vel id intelligit de intellectu præciso ab specie, vel cum specie composito. Primum dici non potest, quandoquidem potentia præcisa ab specie nihil reale habet, quod antea non haberet. Secundum autem nihil aliud dictum est, quam quod compositum ex potentia et specie ipsum sit objectum in esse repræsentativo. Ejusmodi tamen compositum unione tantum accidentali unum est quod intendimus. Responderi potest pro Cajetano, et ipsius principiis, quod species duo habeat, esse nimirum imaginem, et esse qualitatem, atque ut qualitatem inhærere, unumque per accidens efficere : ut imaginem vero non inhærere, sed immediate uniri potentiæ, adeo ut potentia fiat res ipsa quæ repræsentatur, sed de hac distinctione quid sentiendum sit infra dicemus, num. 27. Attamen quod ad rem attinet, impertinens est, nam species sub quacumque ratione, non potest non esse accidens a potentia distinctum, ac adeo nec nisi accidentalem unionem cum illa causare.

7. *Secundum corollarium contra eumdem Cajetanum.* — Secundo colligitur ex hac conclusione speciem intentionalem afferre secum proprium esse accidentale, illudque tribuere potentiæ per realem inhærentiam ad illam, in quo etiam falsus est Cajetanus, 1 parte, q. 12, articulo secundo, circa tertium, dicens speciem, ut constituit potentiam in actu primo per realem inhæsionem, habere esse imperfectum, ut vero constituit in actuali cognitione habere perfectum : nam species, inquit, comparatur ad actum, sicut forma ad esse, eo quod esse ipsius speciei quatenus intelligibilis, est intelligere, quæ omnia mihi non sunt intelligibilia. Nam primo, quid quæso significat intelligere esse ipsum speciei esse? Nam species propriam entitatem habet distinctam ab actu cognoscendi, quam conservat, sive potentia actu cognoscendi, quam conservat, sive potentia actu cognoscat, sive otietur. Secundo quomodo quæso intelligitur, effectum formalis speciei esse intelligere ? Namque effectus formalis a forma accidentali tribuitur inhærendo, species autem inhærendo non tribuit cognitionem cum possit, ut dixi, species inhærere intellectui, quin ipse intelligat. Unde sumitur aliud argumentum : nam effectus formalis est inseparabilis a forma quamdiu est in subjecto : sed actus cognitionis separatur ab specie : ergo non est effectus formalis illius. Item actus, et species sunt duæ qualitates distinctæ, una autem qualitas non potest esse effectus formalis alterius, siquidem utraque earum est forma distincta, proindeque potens distinctum effectum formalem conferre Denique infra probabimus

speciem concurrere effective ad actum : non ergo causa est formalis illius : habet ergo species proprium esse distinctum ab actu, quod confert subjecto. Si vero roges quam denominationem subjecto tribuat, respondebimus carere vocabulo : tum quia species sunt ignotæ, et sensibus haud satis perspectæ : tum quia species potissime ordinantur, ut repræsentent objecta, deserviuntque cognitioni, atque id præcipue in illis considerari, omissa denominatione subjecti, quæ ad hoc munus est quasi per accidens.

8. Ultimo tamen est in hac conclusione notandum, si contingat aliquando ipsum objectum immediate uniri potentiæ, ut in beatis fieri credimus, aut etiam in substantiis separatis, quando seipsas cognoscunt, tunc non esse necessariam speciem, quæ sit accidens.

9. *Secunda assertio probatur.* — *Consulatur auctor pro hac tertia assertione, l. 2, de Ang., cap. 3, num. 24.* — Secunda conclusio. Species non sunt ejusdem rationis cum objectis suis. Conclusio est Aristotelis, lib. 2, de Anima, c. 12, dicentis sensus recipere species sine materia : materiam vocat ipsam naturam realem qualitatis, quod est dicere, visum non recipere ipsum colorem materialiter, sed quamdam speciem illius repræsentatricem : significat ergo aperte speciem et colorem differre specifice. Præterea de speciebus intelligibilibus constat conclusio. Sunt enim accidentia spiritualia, res autem cognita sæpe est substantia, vel res materialis : de sensibilibus vero ostenditur : nam objectum sæpe habet contrarium, non item species : sic albedo et nigredo contrariæ sunt, species autem illarum minime cum possint in eadem pupilla, aut medio diaphano simul existere, ac deservire ad utrumque colorem conspiciendum.

10. *Durandi evasio expugnatur.* — Occurrit Durandus eo in eventu speciem albedinis et nigredinis non duplicem, sed unam mediam esse repræsentantem utrumque colorem, sed plane impossibile videtur, res adeo diversas et contrarias per unicam speciem repræsentari, maxime cum possint albedo et nigredo in gradu intensissimo objici aspectui, quod difficilius contra Durandum militat, asserentem species ejusdem rationis esse cum ipso objecto, ut infra videbimus. Atque per hæc non solum probatur species contrariorum objectorum esse distinctas, quamvis simul sint in eodem medio, sed etiam tot multiplicari species in oculo, quot sunt res visæ, vel repræsentatæ, cum non possit unica species esse similitudo tam multiplicium objectorum, nisi sit eminentior, et altioris ordinis, qualis non est species sensibilis, neque appareat, a quo talis species produci queat : unde in solis Angelis illa specierum eminentia concedi solet. D. Thomas tamen in 3, d. 14, quæst. 1, a. 1, quæstiunc. 4, ad secundum, scripsit per eamdem imaginem speculum videri, ac rem in speculo : ratio tamen facta contrarium probat : aliæque experientiæ similiter, fiat reflexio, veluti si oculus in ea distantia sit, ad quam perveniat directa species speculi, et non reflexa objecti. Nec effugies, si dicas præter speciem, debitam quoque propinquitatem postulari ad cernendum : postulari enim merito potuit, ut objectum speciem sui produceret, quod in casu proposito jam conceditur : at ut potentia, idonea specie jam recepta, ad actum suum immanentem eliciendum, propinquitatem cum objecto postulet nulla ratio exigit : alioquin similem quoque propinquitatem in internis potentiis postularemus.

11. *Probatur tertia eadem assertio.* — Præterea arguitur pro conclusione. Quia si species coloris esset color, posset videri in ipso aere, non videtur autem nisi in determinato corpore, verbi gratia, pariete : ergo, etc. Item si color esset, profecto in oculo impressam sensationem non causaret, juxta Aristotelem pronuntiantem sensibile supra sensum non efficere sensationem. Rursus color colorem non producit : at coloris species per medium aliud, atque aliud, ut instrumentum saltem objecti efficienter effunditur. Ad hæc si species albedinis esset albedo, impediret visionem nigredinis, non tamen impedit : ergo, etc. Ultimo species sensus interioris ejusdem sunt ordinis cum externis, sed internæ non sunt ejusdem ordinis cum objecto, imaginativa enim non habet intra se sonum, vel odorem realiter : ergo neque externæ species ejusdem rationis sunt cum objectis. Atque hanc conclusionem docet divus Thomas, de Verit., q. 8, a. 11, 7, Metaphysicæ, lect. 6, Comment. ibi, text. 27, Albertus, l. 2, Animæ, tr. 4, cap. 11, et D. Augustinus 7, super Genesim ad litteram, c, 2, qui omnes aiunt species repræsentantes contraria posse esse simul in eodem subjecto, eo quod qualitates intentionales inter se contrariæ non sint. Aristoteles quidem secundo de Anima, text. 147, et sequentibus, inquirens quomodo contrarium rerum species possint esse simul, non satis resolvit : attamen in fine libri de Sensu et sensibili communem illam solutionem

affert, ubi D. Thomas, lectione ultima, rem optime exponit.

12. *Contra assertionem se supponunt Durandus et Valles.* — Contra satis confirmatam assertionem de speciebus præsertim sensibilibus opinatur Durandus, in 2, d. 3, quæst. 6, n. 17, et in 4, distinct. 49, quæst. 2, n. 13, Valles, lib. 2 Controversiarum, cap. 28, ubi multa de speciebus docet, sed multa non vere. Arguunt igitur primo. Ita se habent objectum et species, sicut lux et lumen : sed hæc sunt ejusdem speciei : ergo et illa. Neganda tamen major propositio, quanquam minor etiam dubia sit. Secundo species est similitudo rei, similitudo autem non est inter ea, quæ specie differunt. Sed hoc argumento probaretur, speciem quoque intelligibilem caloris ejusdem speciei esse cum calore : quod tamen est aperte falsum, unde dicitur similitudinem in essendo requirere quidem unitatem specificam, non tamen similitudinem in repræsentando. Tertio actio objecti est univoca: ergo univocum effectum producit. Negandum tamen antecedens, sed quomodo sit actio illa æquivoca, dicemus infra.

13. *Quorumdam responsiq.* — Quarto, et difficile arguitur. Nam species visibilis, verbi gratia, coloris est visibilis : ergo est color. Antecedens manifestum videtur, tum de specie in speculo, quam quisque ibi de seipso conspicit : tum de radiis solaribus vitrum coloratum transmeantibus, ejusque enim coloris conspiciuntur : talis autem color, non nisi species visibilis a colore vitri causata, censeri potest. Ad primum exemplum communis conceptio vulgi est, videri rem in speculo eo modo, quo videretur in sui imagine instrumentali. Unde licet visio ad rem ipsam revera terminetur immediate, non ad speciem speculi, apparet tamen terminari : juxta quam vulgarem conceptionem occurri posset speciem secundum entitatem quidem suam non videri, attamen quod repræsentativa est, ac veluti in transcursu, seu obiter posse videri, quia ut sic induit eamdem vicem, quam ipsum objectum.

14. *Refellitur hæc responsio.* — Sed hæc responsio non probatur. Primo, quia non satis intelligitur, ut quippiam non videatur in entitate sua, in esse tamen repræsentativo videatur, nam repræsentativum esse, reale quippiam est, et in quantum repræsentans, in tantum est ens : ergo si videtur repræsentans, videtur secundum entitatem aliquam. Secundo falsum est, quod visio terminetur modo aliquo ad imaginem in speculo, hoc enim tantum deseruit, ut in eo fiat reflexio specierum ad videndam rem immediate in seipsa, id quod ostenditur duplici experientia. Primo. Nam quod conspici putatur in speculo, non conspicitur in speculi superficie, sed quasi in profundo, in tanta scilicet distantia, quanta distat ab ipso speculo : species autem attingit solum speculum secundum illius superficiem, et ad summum secundum eam crassitiem, in qua forte sit transparens : si ergo ipsa inhærens in speculo videretur, non adeo profunda appareret : objectum ergo est quod immediate videtur cum distantia sua ab speculo. Secunda experientia eorum, qui vident per inspicilla res a longe. Nam si objectum sit a tergo longe distans, et speculum prope visum cernitur optime objectum a tergo existens : non ergo videtur species existens in speculo, sed id quod longe existit, siquidem inspicilla supponuntur apta ad videndum distans, et inepta ad videndum propinquum, nam species speculi utpote propinquissima non recte videretur.

15. *Vera responsio.* — Dicendum est ergo ad illud exemplum non videri speciem, sed reflecti in speculo, pervenireque ad oculum, tum videri per eam immediate objectum, cujus species a speculo reflectitur. Ad aliud de vitro colorato sunt qui dicant ibi produci verum colorem, quia licet per se activus non sit sui similis, adjutum tamen Solis radiis potest illum producere saltem remisse. Alii volunt ibi tantum esse species coloris, ac videri : sed neutrum dicere cogimur, ut latius cap. 16, constabit : dicendum ergo esse ibi tantum splendorem quemdam, apparere vero coloratum propter species rubei coloris illi admixtas, reflectentesque ad oculum, nec ipsas videri, sed per eas colorem a quo fiunt.

16. *Tertia assertio bipartita.* — Tertia conclusio. Species intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles : in aliis autem potentiis cognoscitivis sunt materiales et divisibiles. Prima pars est certa, supposito quod supra ostensum est, has species subjective residere in intellectu : nam accidens proportionatur subjecto, in quo est, intellectus autem est spiritualis : ergo et species in illo inhærentes. Secunda vero pars est contra Paulum Venetum 2, de Anima, text. 127, et Pisanum in sua perspectiva, parte secunda, propositione quinta, qui universaliter asserunt omnes species etiam sensibiles esse indivisibiles et immateriales, tamen conclusio illa consimili ratione fit certa. Nam accidens proportionatur potentiæ, in qua subjectatur, sed potentiæ omnes sensitivæ ma-

teriales sunt et extensæ : ergo et species, quæ ibidem subjectantur. Confirmatur experientiis. Nam in speculo species reflectitur extenso modo, siquidem fracto speculo, in quo integra facies repræsentabatur, pars speculi partem faciei tantum reddet : ergo, etc., in parvo quoque speculo apparet res minor, et in majori major : ergo in majori speculo producitur major species, et in minori minor, si autem indivisibilis esset, semper æqualis produceretur. Denique stat videre partem objecti, non viso toto : est ergo partialis species repræsentans partem, et totalis repræsentans totum, quod cum indivisibilitate stare non potest.

17. *Prima difficultas contra secundam partem assertionis, de qua et de sequenti Conimbricenses, l. 2, de Anima 7, quæst. 5, art. 2, Mendoca, disp. 12, de Anim., sect. 5. — Quorumdam responsio. — Rejicitur.* — Sed restat tunc difficultas circa secundam partem conclusionis. Nam species, verbi gratia, visus extensa dicitur ac per diversas sui partes, diversas partes objecti repræsentans : qua ergo ratione potest repræsentari, conspicique per illam objectum magnum, qualis mons? Respondent nonnulli a toto objecto visibili unam tantum speciem produci, quæ quidem, si consideretur secundum partes subjecti extensa est, et divisibilis, secundum rationem vero repræsentandi indivisibilis, ita ut tota ipsa, et quælibet pars etiam totum visibile repræsentet. Sed contra hanc responsionem procedunt etiam rationes adductæ et experientiæ : ostendunt siquidem experientiæ partem speciei repræsentantem partem objecti, et non totum. Præterea ex eadem responsione sequitur speciem a duobus parietibus, verbi gratia, impressam oculis, non duplicem esse, sed unam, quæ per quamlibet sui partem repræsentat utrumque parietem, nam par est ratio de duobus parietibus et de duabus medietatibus ejusdem : consequens tamen falsum esse patet ex dictis in secunda conclusione.

18. *Verior responsio.* —Quare dicendum videtur, objectum multiplicare sui speciem in circulum, id enim commune est agentibus naturalibus, ut sphæram suæ activitatis vendicent circularem , et speciatim de speciebus Aristoteles affirmat, lib. de Sono, experientiaque comprobat. Nam in ripa fluminis videtur quis, et per aerem, et per aquam versus omnem partem : multiplicat ergo sui species versus omnes partes : fit ergo ut objectum, et secundum se totum, et secundum omnem sui partem producat speciem sui versus omnem partem medii : unde nulla est medii pars, in qua non sit species totius visibilis. Porro illa species simplex non est (ut quidam volunt) sed composita ex multis partibus, per quas diversas partes objecti repræsentat, experientia enim constat unam partem separabilem esse ab alia : ut si occultetur, vel auferatur pars objecti, aufertur sane species illius, et non aliarum partium, quas non oportet in diversis partibus subjecti existere, sed esse poterunt in eadem, componendo, integrandoque unam speciem totius objecti.

19. *Secunda difficultas dupliciter urgetur. —Satisfit.* — Sed tunc occurrit altera difficultas, nam si eadem parte subjecti, et datur species repræsentans totum, et pars etiam speciei repræsentans quamcumque objecti partem, repræsentatio plane obscura erit et confusa. Rursum si quando species visibilis in speculo reflectitur, in qualibet speculi parte est species repræsentans totum visibile, profecto per quamcumque partem speculi fieret reflexio integræ speciei, quod falsum est. Respondetur negando repræsentationem fieri confusam, vel obscuram, nam species ex objecto pertingunt ad potentiam, vel speculum per lineam rectam, ac quantum fieri potest brevissimam, atque eo modo, et ordine, quo sunt inter se objecti ipsius partes ordinatæ : non est ergo unde confusio in repræsentatione, aut visione actuali proveniat : similiterque neganda confusio in speculi reflexione, nam per eamdem lineam fit reflexio, per quam species ab speculo procedit, eodemque ordine, et modo (imo talis processio reflexio ipsa est) ac semper illa pars speciei, quæ per minorem lineam multiplicatur efficacius movet potentiam, aut efficacius etiam reflectitur. Ulterius vero succedit tertia difficultas, quo modo res appareat major, vel minor in certam distantiam, sed hæc melius tractabitur in cap. 17, agendo de visu.

20. *Quarta assertio. — Cum his faciunt Conimbricenses, lib. 1, de Interpret., c. 1, q. 2, a. 3, sect. 1, et illos secutus Ægidius, lib. 8, de Beat'tud., 1 p., q. 2, § 2.—Suadetur primo.*— Quarta conclusio. Species intentionales non repræsentant formaliter objecta, sed effective tantum. Hanc multi non approbant post divum Thomam, 1 part., quæst. 12, art. 2, et lib. 2, contra Gent., cap. 98, et libr. 3, cap. 49, neque illos omnino improbabiliter sentire judicamus. Verumtamen posita conclusio probabilior apparet. Primo, quia si species essent formales objectorum repræsentationes, effectum suum formalem necessario communica-

rent potentiis, quibus inhærent, atque adeo redderentur eo modo potentiæ formaliter conformes suis objectis, seu, quod idem est, formaliter cognoscentes, cum cognitio nihil sit aliud, quam formalis conformitas intentionalis inter potentiam et objectum : hoc autem præter omnium sententiam diceretur, ac facile impugnatur : tum quia jam potentia post comparatas semel species semper esset in actu cognoscendi, quantumvis multas haberet, cum inhærendo, necessario ei formalem suum effectum communicarent : tum quia jam voluntas ex illa sui objecti repræsentatione formali per speciem, moveri posset ad volendum, neque ratione ulla divertere posset intellectum a repræsentatione : quæ omnia falsa sunt et absurda.

21. *Quorumdam evasio.* — Dices conformitatem potentiæ ad objectum per speciem impressam, esse solum in actu primo, sive habitualem : cognitionem vero actualem, cum sit vitalis actus, ac inter cæteros potissimus, non recipi solum, sed elici quoque deberet a vitali potentia, idque immediate, saltem partialiter, cum tamen ad speciem impressam potentia sæpe receptive tantum concurrat, aut si effective etiam aliquando concurrit, veluti cum species immediate ex objectis non imprimuntur, eas non efficiat immediate, sed potius species ipsæ, instat aliorum habituum, ab actuali cognitione proxime emanent.

22. *Impugnatur.* — *Usurpat Augustinus* 10, *Confess.*, *c.* 14, *et* 9 *de Trin.*, *c.* 17 *et c. ult.* — Hæc responsio vera quidem in se est, in præsenti tamen, petitionis principii vitio laborare videtur. Nam argumentum factum hoc ipsum urget, non esse videlicet ad actualem cognitionem aliquid ulterius desiderandum, quam speciem impressam, si ipsa formalis sit sui objecti repræsentatio in potentia. Quod si (ut res habet) ulterius aliquid desideratur, ex eo est, quod species impressa vim tantum habet formalis repræsentationis, actualisve cognitionis partialiter generandæ. Quod declaratur et confirmatur optima seminis, et viventis ex illo producti analogia, quam aliquando Augustinus attigit de intellectivis speciebus. Nam species sunt quædam veluti objectorum semina potentiæ cognoscitivæ tanquam utero mandata ad formandos conceptus, unde et nomina ipsa conceptus, spiritualis generationis, et partus in hac materia passim usurpata eidem analogiæ attestantur; nimirum, quia ut semen in se organa, vel potentias formaliter non habet, sed vim effective formatricem organorum in fœtu : ita impressæ species formales objectorum repræsentationes non sunt, sed tantum causales.

23. *Suadetur secundo eadem assertio.* — *Effugii impugnatio.* — Secundo probatur assertio. Nam facile plerique omnes admittent speciei concursum ad cognitionem actualem impendi posse, non solum per objectum ipsum, quando accommodate unitum est potentiæ, ut in beata visione patet, atque item in cognitione illa, qua Angelus se per suam essentiam intuetur, sed etiam suppleri posse per quamvis aliam rem disparatam : hoc autem falso admitteretur, si species esset formalis objecti repræsentatio, cum rem disparatam formaliter objectum repræsentare, sit impossibile. Dices in eo eventu id præstari per objectum ipsum : sed non recte, siquidem, quod assumpta fuerit res alia disparata pro specie, nulla ob id facta fuit mutatio circa objectum : aut ergo cum adest etiam species objectum nihilominus munus illud præstat, quod falso dicetur, aut species semper effectivum tantum concursum exercet : atque adeo absque ulla formali repræsentatione objecti, quod est intentum.

24. *Confirmatur hæc impugnatio.* — Et confirmatur primo, quoniam indicativi habitus scientiarum, ac similes alii, repræsentativi formaliter non ponuntur, et si in ipsis actualibus qualitatibus, ad quas effective concurrunt, formalis conformitas, propriaque veritas ad ipsa judicata objecta reperiatur : ergo neque species, quæ habitus etiam quidam sunt ad simplices conceptiones concurrentes, formaliter repræsentativas esse oportet. Confirmatur secundo exemplo divinæ essentiæ, quæ ad cognitionem creaturarum concurrit in beatis cum tamen earum repræsentativa formaliter intentionaliter non sit.

25. *Suadetur tertio dicta assertio qua de re concinit auctor*, *disp.* 6 *Metaphysicæ*, *sect.* 6, *n.* 7, *et disp.* 30, *sect.* 11, *a n.* 30, *et l.* 2, *de Angel.*, *c.* 3, *n.* 24. — Tandem declaratur conclusio veluti a priori. Nam similia ea dicuntur, quæ unitatem aliquam, seu identitatem inter se habent, ac adeo eo verius, magisque similia dicentur, quo unitas, seu identitas major fuerit. Est autem major in essentia, quam in accidente aliquo, ut notum est : ac primo loco, si sit unitas in numerica essentia, ob quam rationem quælibet persona divina sine discrimine alterius similis (non dico imago) maxime proprie dicitur. Secundo loco, si sit unitas specifica, ut inter duo ejusdem speciei individua. Accidentalis porro unitas, sive

identitas in aliquo accidente de genere quantitatis appropriate dicitur æqualitas : de genere autem qualitatis commune nomen similitudinis retinuit. Et hæ quidem omnes similitudines reales sunt, seu absque ullo respectu ad mentem. Ulterius vero similitudo alia invenitur, ac intentionalis dicitur, non quod pendeat a mente instar secundarum intentionum, sed quia proprie cernitur intra potentias in objecta intendentes : quales sunt omnes cognoscitivæ facultates. Quia ergo talis tendentia non est, ut potentia realiter ipsum objectum efficiat, sed ut ei se conformet : ideo multum deficiens est talis conformitas, sive unitas, sicut umbra, vel pictura a realitate exemplaris deficit : unde per quamdam solummodo analogiam attributionis cognitio unitatem, seu identitatem, ac proinde similitudinem cum objecto habet.

26. *Corollaria. — Discutitur obiter quorumdam distinctio speciei ut qualitatis , et ut repræsentativa.— Uno verbo satisfit objectionibus quæ contra quatuor objectiones afferri solent.*— Ex quibus colligitur primo, propriam univoceque dictam similitudinem debere esse realem, qualis inter duo visitur quæ utrinque habent eamdem naturam substantialem, vel accidentalem, ut explicatum est : illam vero aliam intentionalem, analogice talem dici. Secundo colligitur, quod in assertione intendimus, neque hanc similitudinem defectuosam et analogam, oportere inveniri in specie impressa, cum sit solum instrumentum quoddam ad ipsam actualem, expressamque similitudinem formandam. Tertio colligitur obiter vis rationis negantium speciem possibilem distinctam divinæ essentiæ : quia jam concederetur possibilis creatura, quæ esset formalis Dei similitudo: habet nimirum vim hæc ratio si intelligatur de similitudine aliqua reali et univoca: de intentionali vero, utpote nimium deficiente et analogica, ratio non concludit : etsi enim neque hoc analogico modo oporteat speciem esse objecto similem, ut diximus, attamen qui actualem cognitionem, seu conceptum ita similem objecto concedunt, immerito ex hoc capite speciem Deo ita similem negabunt. Quarto colligitur distinctionem illam communem speciei intentionalis in esse qualitatis, et in esse repræsentativi non esse propriam, quamvis putetur desumpta ex Aristotele, de Memoria et reminiscentia, cap. 1, et ex S. Thoma 3, contra Gentes, c. 11, dicente divinam essentiam esse formam intellectus non secundum esse reale, sed secundum esse intelligibile. Nam qualitas, quæ est species, non potest concipi sub integro conceptu hujus qualitatis, nisi concipiatur ut repræsentativa est formaliter, vel, ut verius putamus, efficienter, quia hæc ipsa ejus efficacitas transcendentalis ad expressam similitudinem, includitur in essentia illius. Et declaratur. Nam reduplicatio illa, *ut repræsentativa est,* vel reduplicat esse reale, vel nihil reduplicat: si primum, certe reale illud esse non erit substantiale: ergo accidentale : neque alterius prædicamenti, quam qualitatis : ergo species etiam ut repræsentativa, est qualitas, nisi forte dicatur verba illa *in esse qualitatis* importare tantum genus speciei, quod est qualitas, illa vero *in esse repræsentantis* importare differentiam, quod non inficiamur. Aristoteles tamen citatus illam distinctionem non tradit, sed tantum vult speciem aliquando exercere munus suum, quando scilicet per illam potentia operatur: aliquando vero otiari, ac veluti mortuo modo manere in potentia. D. Thomas quoque solum intendit divinam essentiam non ita dici formam intellectus ut illum realiter actuet, sicut calor calidum, sic enim censeretur forma secundum esse reale : dici autem posse formam intelligibilem, quia in intellectu beati vicem subit speciei intelligibilis : statutum sit ergo juxta hactenus dicta pro quarta conclusione, impressas species formales similitudines, ac veluti picturas objectorum non esse, gravioresque philosophos, aut etiam patres iis vocibus utentes, in sensu causali, aut interdum de expressa imagine procedere.

Dubia tria enodantur circa propositas assertiones.

27. *Primum dubium.* — Primum est circa primam et quartam conclusionem : nam si ad cognoscendum requiritur species repræsentans, non poterit cognosci res non existens, quia illa non potest repræsentari : repræsentatis enim ad repræsentatum, debet esse relatio realis: vel saltem non poterit cognosci res impossibilis, ut chimæra, cum impossibilia repræsentari nequeant, similiterque entia rationis: ergo nec cognosci : privationum etiam dari species non videntur, cum tamen cognoscantur, nam sicut conspicio locum, verbi gratia, esse lucidum, ita et tenebrosum esse : et Aristoteles sæpe scribit, idem esse sensum objecti, et privationis illius.

28. *Expeditur.* — Respondetur, res non existentes optime repræsentari posse, nec semper

inter repræsentans, et repræsentatum dari relationem realem: repræsentans ergo ut sic absolutum quidpiam est aptum ut realiter referatur, si repræsentatum existat. Jam vero impossibilia cognoscuntur per species repræsentantes partes possibiles: sic ergo aliquo modo depingi, aut repræsentari valent, ut chimæra, nimirum partes illæ, ut secundum exteriorem figuram repræsentatur, possibiles sunt, repræsentarique possunt etiam ut conjunctæ, quamvis conjunctio earum substantialiter sumptarum sit impossibilis: entia vero rationis finguntur, et cognoscuntur per species earum rerum, in quibus fundantur, addito discursu, et reflexione intellectus: privatio denique consimili modo cognoscitur per species sui positivi, ut Aristoteles docet, lib. 3, de Anima, c. 7. Itaque concludit argumentum sensum extremum positivo actu non cognoscere privationem, nec enim visus tenebras actu positivo videt, vel auditus silentium percipit, dicuntur tamen cognoscere privationem suorum objectorum non positive, sed privative, quia in eorum absentia carent actibus: tunc vero potentia interior saltem, quæ vim habet discurrendi per speciem positivi objecti cognoscit privationem illius. Nam cum lux, verbi gratia, id est, necessario oculus non impeditus immutatur, unde si non immutetur potentia interior per speciem lucis, dignoscit abesse lucem, cum oculus expeditus non immutetur.

29. *Dubium.*—Secundum dubium est circa secundam conclusionem, nam ex ea videtur destrui proloquium Aristotelis, lib. 3, de Anima, cap. 4, potentiam cognoscitivam debere esse denudatam a natura sui objecti, ne intus existens prohibeat extraneum: atque ita omne recipiens debere esse denudatum a natura recepti. Nam juxta dictam conclusionem satis est, quod ipsa potentia careat speciebus secundum se, ut immutari possit ab objecto; ergo non est necesse, quod sit denudata a reali natura ipsius objecti: ut licet oculus esset albus, esset nihilominus in potentia ad receptionem specierum omnium colorum, quia careret illis: quemadmodum licet existat lucidus, est tamen in potentia ad recipiendas lucidi, et aliorum visibilium species.

30. *Ejus enodatio.* — Respondetur argumentum concludere, illa proloquia, *Intus existens*, etc., *recipiens debet esse denudatum*, etc., applicata ad potentias cognoscitivas non posse in eo fundari, quod oporteat potentiam receptivam carere actu, ut illum possit recipere. Ex hoc enim fundamento tantum concludi valet potentiam cognoscitivam, ut ab objecto pati possit, carere debere speciebus ipsis, non vero carere reali natura objecti, quapropter dicta proloquia nequaquam verificantur in potentia cognoscitiva ut sic, sed ut plurimum verificari in potentiis materialibus propter specialem conditionem earum, ut supra lib. 1, cap. 9, a n. 23, dicere cœperamus.

31. *Notatio prima pro uberiori enodatione.* — Ad cujus intelligentiam est avertendum potentiam sensitivam in suo organo requirere certum temperamentum qualitatum, ut per illud debite recipere possit proprias species: nam licet ea receptio intentionalis sit, non tamen sine discrimine exerceri potest in quolibet subjecto: non enim organum visus potest immutari a sono, nec organum auditus a luce, quia non quælibet res est susceptiva quarumlibet specierum: unumquodque ergo objectum sensibile determinat certum subjectum immutabile ab ipso, cum quo habet quamdam consonantiam et convenientiam, ut illi aliquo modo assimilari possit: unde in sequentibus videbimus unumquodque organum accommodatum existere objecto potentiæ, quam sustinet; unde ex hac parte jam colligi potest, si tale organum naturam haberet objecti alicujus, potentiam impediendam fore cognitione objectorum aliorum, propter hoc enim pupilla oculi omni colore vacat, quia si nigra esset, vel alio colore tincta, non esset apta ad recipiendas species albedinis, cum hæc non sit immutativa rei nigræ, nec assimilativa illius, etiam intentionaliter.

32. *Notatio secunda triplicis modi, quo objectum fingi potest esse intra potentiam.* — *Quid de secundo.* — Secundo est advertendum multis modis fingi posse sensitivam potentiam habere intra se objectum suum, vel partem illius: uno, si ipsa potentia sit pars aliqua sui objecti, veluti si visus esset color aliquis: altero, si aliqua pars objecti sit conjuncta potentiæ, ut si color aliquis visui inhæreret: tertio si fingatur conjuncta organo, ut si pupilla oculi esset colorata: omnibus ergo his modis necessarium est potentiam cognoscitivam materialem esse denudatam a suo objecto. Nam si, juxta primum modum, potentia cognoscitiva pars esset sui objecti, ejusdem ordinis, et materialitatis esset cum illo, quod plane est contra naturam cognoscitivæ potentiæ, quæ abstractionem aliquam a materia semper exigit; ideoque cum potentiarum materialium cognoscentium objecta sint materialia, neces-

se est, ut illæ abstrahant a tali materialitate, atque adeo denudatæ sint omnino a natura talis objecti, quæ ratio in potentiis spiritualibus non procedit, cum omnem abstractionem necessariam ad cognoscendum habeant. Et deservire hæc ratio potest Aristoteli ad probandum intellectum non esse corporeum : cum enim hoc comprehendat sub objecto suo omnia corpora, magis abstrahere debet a materia, quam corpus omne : quod non fieret nisi ascendendo ad gradum rerum immaterialium. Probat quoque ratio de secundo modo, nimirum potentiam cognoscitivam materialem debere quoque denudatam esse ab objecto suo, ita ut hujus pars nulla ei hæreat, alias talis potentia imperfecta esset, ac nimis materialis, proindeque minime idonea ad percipiendum alia partialia objecta.

33. *Quid de tertio.* — *Concluditur explicatio proloquis Aristotelici in dubio posito num.* 29. — Tertius denique modus impediret etiam potentiam : ubi advertendum in organo potentiæ materialis posse considerari tum id, in quo adæquate subjectatur potentia, tum cætera omnia, quæ circumstant ipsum organum, atque ad tuendum illud, conservandumque ordinantur, ut in visu, totus quidem oculus potest dici organum : adæquatum tamen sola est pupilla, reliqua vero ad protectionem illius sunt ordinata : igitur proloquium illud locum habet in organo adæquato potentiæ, nam si in illo esset aliquid objecti, impediret sane cognitionem aliorum, non tamen si esset in partibus circumstantibus : sic de facto in oculo sunt colores, qui nihil obstant visioni, eo quia non existunt in adæquato organo : de qua re inferius cum de potentia visus agetur. Ratio autem cur juxta dictum tertium modum objectum existens in organo impediret actum, ea est, quia vel simul cum aliis objectis immutaret potentiam, atque ita impediret puram immutationem aliorum, quemadmodum color existens in medio, vel sapor impedit sensationem objecti, quia nimirum potentiam simul cum aliis immutat, ac per eamdem lineam : quo fit, ut species mixtæ, et multiplices imprimantur, nequeatque proinde potentia distincte cognoscere : imo aliquando objectum sic existens in potentia, seu organo, impediret omnino cognitionem aliorum, quia impediret immutationem ab eis faciendam, ut de facto contingit in tactu, sicut suo loco explicabimus. Denique quamvis immutatio sit intentionalis, est nihilominus virtualiter saltem assimilativa ipsius potentiæ, atque organi : requiritur ergo organum nudum, ac purum, ut sit aptum specierum receptaculum : sic ergo verificatur Aristotelis effatum in potentiis materialibus, in spiritualibus autem minime : et ideo in eis intus existens non prohibet extraneum. Et per hæc patet solutio argumenti supra facti in num. 29.

34. *Tertium dubium.* — *Resolutio.* — *Ejus ratio ex Cajetano non placet.*—Tertium dubium est circa eamdem secundam conclusionem, nam si objectum cognoscitivæ potentiæ tantum intentionaliter immutat potentiam, profecto objectum cognoscibile, quantumvis excellens, potentiam non corrumpet, quod est contra experientiam, sonus enim excellens corrumpit auditum, et visibile lucidissimum disgregando visum lædit, quod etiam testatur Aristoteles, lib. 2, de Anima, text. 123, et lib. 3, text. 143. Respondendum objectum cognoscibile quantumvis perfectum non lædere, imo perficere potentiam intellectivam, cum sit incorruptibilis, quod notavit Aristoteles, lib. 3, cap. 4, at vero sensitivam corrumpere, quia species sensibilis (ait Cajetanus, lib. 2, cap. 12), proportionem requirit cum sensu, quam si excedat, ipsum corrumpit. Sed ratio hæc non satisfacit, quia species intentionales non alterant potentias secundum esse naturale, unde interiores sensus nunquam corrumpunt. Et ratio est, quia læsio sensus potissime fit in subjecto organo, ipsa vero potentia de se invariabilis est, donec corrumpatur, quia nec intendi potest, nec remitti : organum igitur ex eo læditur, quia ejus temperamentum solvitur aut per alterationem alicujus qualitatis primæ, nam in proportione earum consistit, aut ex violenta aliqua divisione organi, quam alterationem, aut divisionem species intentionales causare nequeunt, ac proinde nec læsionem in sensu.

35. *Vera dubii resolutio.* — Et ideo dicendum est objectum, ut cognoscibile, semper quidem esse perfectivum potentiæ, quia tantum intentionaliter immutat illam, atque ex vi hujus actionis ipsam semper perficere, contingere autem non raro, ut tali actioni conjungantur materialis et physica actio, ratione cujus sensibile corrumpit sensum, sic in tactu admiscetur actio primarum qualitatum, et in gustu similiter, in olfactu quoque actio caloris intervenit, cum exhalatio odorifera sit nimis calida, ut videbimus suo loco in auditu : deinde admiscetur vehemens aeris commotio, quæ dolorem causat pulsando auditum, oculos vero quamvis colores non lædant, quod activi non

sint, ibi tamen aliquando miscetur actio vaporis nocivi a re visa emissi, actio quoque realis lucis vehementis nocet, unde res albæ, quia in eis major est lucis repercussio, magis nocent visui, quam alia colorata, ac visus inter cæteros sensus læditur facilius, quia est delicatissimi organi. Addendum tamen, aliquando potentiam cognoscitivam materialem lædi non tam ex actione objecti, quam ex continuata actione, sic visus flaccescit attente videndo, imaginatio assidue operando, ac fortasse præ omnibus ambo, quia perfectiores sensus sunt, attentionemque requirunt majorem, et visus specialiter, quia ut exacte videat fixum esse oportet, cum tamen de se nimium mobilis sit. Quare dum intente figitur, distensio nervorum sequitur, et dolor, vel lassitudo : ac major in rem minimam intendendo, quia ad hoc major oculorum defixio postulatur. Ad argumentum ergo respondetur, objectum cognoscibile, quantumvis excellens, si tantum immutaret potentiam in ratione cognoscibilis, nunquam illam ob id corrupturum, secus autem si illam alia actione immutaret, ut diximus.

CAPUT III.

UTRUM ACTUS POTENTIÆ COGNOSCITIVÆ SIT ALIQUID DISTINCTUM AB SPECIE.

1. *Prima opinio negans ejusque sensus. — Fundamentum ejus.* — Diximus de objecto cognoscibili : sequitur ut de actu dicamus, de quo primo videndum est, quid sit, postea quomodo fiat, et quid producat : est ergo in quæstione proposita opinio quorumdam asserentium actum cognoscendi non esse qualitatem distinctam a potentia et specie, sed esse solam ejus receptionem vitalem. Quam opinionem sic explicant. Nam species dupliciter potest recipi in potentia, uno modo quasi mortuo, quando scilicet potentia non attendit receptionem speciei : sic species imprimitur oculo, quando ad alia attendentes nihil videmus. Dicitur autem talis receptio mortua, quia illo modo etiam recipitur in speculo : tunc ergo omnes conveniunt actum cognoscendi distinctum esse ab hac receptione speciei, quod etiam in sensibus interioribus, et intellectu patet, ubi species manent absque actuali cognitione. Alio vero modo, vitali nimirum, recipitur in potentia species, quando anima attendit, quæ quidem attentio non est distinctum aliquid ab anima et potentia, sed modus illius : hanc igitur vitalem receptionem speciei volunt dicti auctores esse cognitionem. Ita Venetus 2, de Anima, text. 60, et in Summ. de Anim., lib. 2, tract. 4, cap. 10, Nyphus, lib. de sensu contra Jandunum, Cajetanus 2, de Anima, c. 5, Joannes de Ripa apud Capreolum, in 3, d. 14, quæst. 1, et ibi Gabriel, quæst. 1, et plures Nominalium. Quamvis autem multi ex his auctoribus de sensibus specialiter loquantur, tamen ratio universalis est de potentiis cognoscentibus. Favet Aristoteles 2, de Anima, text. 118, aiens : *Sentire quoddam pati est, quare id, quod agit, tale illud facit cum sit potentia, quale est ipsum actu* : quasi dicat sensibile facit sensum in actu, cum sit tale in actu, quale sensus est in potentia : et infra text. 138, 139 et 140, docet eamdem esse actionem sensibilis et sensus, in sensu receptam, subditque actum coloris in visu receptum dici visionem, sensum vero prout recipitur in auditu dici auditionem : et cap. 5, lib. 2, ait: *Videtur autem sensum esse in eo, quod est moveri*, ubi sensum sumit pro sensu in actu, et D. Thomas, 1 p., quæst. 17, art. 2, ad 1, scribit sensum sentire esse ipsum affici : favet etiam D. Augustinus 9, de Trinitate, cap. 2 et sequentibus, docens quod mens per seipsam se novit, et quod amor et cognitio tanquam in subjecto in sunt menti, et in fine addit, quod mens, et notitia ejus sunt unum, ac una substantia, idemque colligitur ex lib. 10 et 15, lib. etiam 11, cap. 2, sæpe vocat speciem ipsam sensationem, attamen cap. 3, se exponit, oppositumque affirmat. Fundamentum hujus sententiæ est, quia posita vitali receptione speciei intelligitur optime, quomodo fiat cognitio, et evitantur superfluæ entitates, quæ non sunt pro libito multiplicandæ.

2. *Vera sententia affirmans.* — Opposita nihilominus sententia est mihi certa, actum cognoscendi esse specialem qualitatem realiter distinctam a potentia etiam per speciem informatam. Est communissima in lib. 2, de Anima, cap. 5, ubi Philoponus, Themistius, Simplicius, et alii expositores, idemque Themistius, lib. 3, cap. 15, pronuntiat notionem esse animæ actionem : et de memoria et reminiscentia, c. 11, imaginationem non esse impressionem speciei. Alexander quoque 1, de Anima, cap. 11 et 19, aperte distinguit sensationem a receptione speciei. Commentator, libro secundo, text. 149, Galenus 7, de Placitis, cap. 14, Gregorius Nyssenus de Viribus animæ, cap. 1 et 4, Nemesius, lib. de natura Hominis, cap. 4, idem sentit S. Thomas passim specialiter de veritate, quæst. 8, quodl. 7, a. 2, et locis statim citandis, Capreolus, in 1, d. 35, quæst. 1, concl. 3,

et in 3, dist. 14, et in 4, dist. 49, quæst. 1, concl. 1, Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 44 et 45, et lib. 2, cap. 47. Cajetanus etiam sibi contrarius, 1 part., quæst. 12, art. 5 et 11, aperte distinguit actum cognoscendi a receptione speciei, idem præstat, quæst. 14, art. 1, quæst. 17 et 18 et 55, articul. 3 et 56, art. 1, 79 et 80, art. 2 et 85, art. 4, in eadem sententia est Scotus, quam late prosequitur Gregorius, in 2, d. 7, quæst. 2, Zimara, theoremate 124.

3. *Probatur quoad distinctionem cognitionis ab specie contra Cajetanum.* — Et ratione arguitur. Nam si actus cognoscendi non est distincta entitas, ultra potentiam, aut speciem, certe cum altera identificatur : utrumque autem est falsum : ergo, etc. Respondet Cajetanus identificari cum specie, quod ita refellitur, nam potentia comparatur ad speciem, ut receptiva : ad actum vero cognitionis ut activa : impossibile est ergo actum esse idem cum specie. Major patet, quia potentia solum recipit speciem, non producit, ut Aristoteles supra testatur in text. 138 et 139, et merito, si quidem objectum solum est, quod producit speciem in sensu, ut in sequentibus videbimus. Probatur deinde minor. Nam de ratione actionis vitalis est, ut fiat a principio intrinseco activo : si autem actus cognitionis esset idem cum specie, fieret ab objecto, præsertim in externis sensibus. Unde Aristoteles, in libro de Sensib. et sensu, c. 2, reprehendit Democritum astruentem visionem esse imaginem, id est, speciem, ut S. Thomas ibidem exposuit.

4. *Probatur ulterius quoad distinctionem a potentia contra alios multiplici ratione naturali.* — Quod etiam actus cognitionis non sit idem cum potentia, ut alii maluerunt, probatur, explicando prius intentum : aiunt enim auctores cognitionem consistere in vitali attentione minime distincta realiter a potentia, sed modaliter tantum, idque sufficere, ut ab illa fiat effective sicut etiam animal cum effective se movet, nihil realiter distinctum a seipso efficit. Contra hoc igitur argumentor multipliciter. Primo, si actio cognoscendi esset animæ attentio, identificaretur potius cum ipsa anima, quam cum potentia, imo superflua esset distincta potentia, atque ita anima ipsa esset potentia, et operatio, quod repugnat rationi creaturæ. Secundo, quia jam sensatio esset idem cum anima, atque adeo actio esset animæ propria, et non conjuncti, consequenterque spiritualis esset, ac rei subsistentis, brutisque repugnans. Tertio ad hujusmodi attentionem receptio specierum non requiritur, attendimus enim etiamsi speciem non recipiamus, veluti cum expectamus, an aliquid audire possimus, quia scilicet ad attendendum sat est expeditos esse, ac aliis actionibus vacuos. Ex quo ulterius sequitur, primo, si auditio sola est attentio, jam tunc ex parte animæ factum esse quidquid ad audiendum requiritur, nec tamen audire, ac postea sine nova efficientia auditionem dari. Sequitur secundo posita attentione ex parte animæ, atque objecto sonante, fore ut absque ulla multiplicatione specierum audiatur : siquidem auditiva actio, scilicet attentio, jam præerat, objectumque similiter : nihil autem aliud est necessarium, juxta adversarios, idemque argumentum urgetur in visu. Nam præsente objecto visibili anima sine specie potest attendere, atque adeo videre : redundabit ergo species. Quarto : aut visio est attentio ad objectum in se, aut ad immutationem, quam ipsum facit in potentia. Si primum : sane ad cognoscendum non requiritur immutatio, cum possit visus attendere absque specie, ut est explicatum. Secundum vero est impossibile, cum immutatio intentionalis neutiquam sentitur : ergo ex vi attentionis ad illam, objectum non percipietur. Accedit, quod de intellectu saltem explicari nequeat dicta sententia : hæc enim potentia apprehendit et judicat, componit et discurrit sciendo, opinando, errando, etc., incredibile autem est hosce actus omnes ipsummet esse intellectum, aut speciem : quocirca quæ de talibus actibus experimur aperte ostendunt veritatem conclusionis.

5. *Probatur tandem ex iis quæ fides docet.* — Ea etiam, quæ fides docet, idem ostendunt : intelliguntur enim multo facilius, positis actibus realiter distinctis a potentiis et speciebus. Nam secundum fidem in intellectu nostro actus dantur supernaturales credendi, quos intellectus habere nequit suis viribus, ipso etiam objecto supernaturali sufficienter proposito. In patria quoque actus videntis Deum supernaturalis est, ad quem secundum fidem ponitur lumen gloriæ necessarium : qua ergo ratione intelligi potest ejusmodi actus, ipsum esse intellectum, aut speciem? Eadem autem ratio est de uno actu, vel potentia, atque de omnibus : concludendum igitur actum cognitionis esse veram qualitatem, contra quam si quæ fuerint argumenta sequenti capite diluentur, allata vero ex Aristotele, D. Augustino, et D. Thoma, in numero primo, intelligenda sunt causaliter, non formaliter.

CAPUT IV.

UTRUM ACTUS COGNOSCENDI FIAT A POTENTIA IN QUA RECIPITUR SIMUL CUM SPECIE.

1. *Prima sententia negans.* — Diximus de entitate actionis cognoscitivæ, dicendum sequitur de principio, a quo fit, quod etiam ex parte pertinet ad cognitionem ipsius potentiæ. In hac ergo quæstione variæ sunt opiniones : quidam dixerunt in omni virtute cognoscente esse distinguendas duas potentias, aliam mere activam actus cognoscendi, aliam receptivam illius, atque adeo sensum dari alium agentem et patientem alium, intellectumque similiter. Ita Jandunus, secundo de Anima, quæst. 16, et tractatu de Intellectu agente, qui hoc tribuit Commentatori, idem sensit Apollinaris, q. 11 et 13, qui forte nituntur illo effato, quod idem secundum eamdem potentiam simul agere et recipere non valeat.

2. *Improbatur dupliciter.* — Hæc opinio est omnino improbabilis. Primo, quoniam impossibile est actionem immanentem recipi in una potentia, et fieri ab altera. Secundo interrogo, quænam potentia cognoscit, an quæ efficit actum, anne quæ recipit. Non quæ recipit tantum, cum cognoscere sit vitaliter operari : si fingas Deum intra potentiam immittere entitatem actus, ipsa potentia nihil agente, in eo certe eventu, nihil ipsa cognoscet, cum primum principium in hac materia sit vitalem actionem intrinsece includere processum effectivum ab agente, ideo enim vivere res dicitur, quæ intra se habet principium actionis. Nec etiam cognoscit potentia, quæ tantum agit, namque cognitio intrinsecus actus est potentiæ cognoscitivæ : ergo impossibile est illam potentiam cognoscere, quæ actu cognitionis non informatur : impossibile ergo est in cognitione agere, ac recipere, separari omnino, diversisque potentiis tribui.

3. *Secunda sententia etiam negans aliter.* — *Respuitur.* — Ex his improbatur alia opinio asserens potentiam cognoscentem non efficere actum, sed ab objecto illum recipere. Ita de sensibus affirmant Paulus Venetus et Nyphus citati, cap. præcedenti, n. 1, idemque putat de intellectu Godfredus, (ut refert Scotus in 1, distinction. 3, q. 7, § *Alia est opinio*), dicens intellectionem fieri ab objecto medio phantasmate illustrato, lumine intellectus agentis : cujus opinionis fundamentum idem est, ac prioris opinionis, et argumenta etiam contra illam facta hic militant, imo fortiora, quod scilicet jam cognitio esset ab extrinseco, ac mera cognoscentis potentiæ passio, aliundeque transiens actio : rursum objectum potius diceretur cognoscere. Denique cum cognitio qualitas perfecta sit, produci non potest ab imperfecto objecto, potissime intellectio, quæ spiritualis qualitas est, phantasma autem materialis, nec phantasmatis illuminatio prodesse potest, ut pote ficta et tenebris plena, de quo infra.

4. *Tertia sententia varie a Thomistis explicata.* — Simili fere modo improbanda est alia opinio statuens actum cognoscendi fieri a potentia specie informata, ita tamen ut potentia ex se nullam activitatem habeat, sed tota ratio efficiendi sit species, quemadmodum aquæ calidæ tota calefaciendi ratio est calor. Hanc opinionem sic expositam tribuit Scotus S. Thomæ, quam certe indicat, 1. p., q. 56, art. 1, et q. 79, a. 3, ad primum, et q. 85, a. 2, ad tertium, et aliis locis, fuitque opinio Alberti, Summa de homine, de potentiis sensuum, quamvis specialiter de sensibus loquatur. Accedit Thienensis 2, de Anima, text. 72, et Javelus, q. 22, quantum ad sensus attinet, quamvis l. 3, aliter sentiat de intellectu. Eamdem fere opinionem habet Cajetanus, 1 part., q. 14, a. 1, q. 79, a. 2, q. 87, a. 1, quamvis aliter rem explicet, dicens cognoscentem potentiam per speciem fieri ipsum cognoscibile, atque ita factam elicere actum, ac licet tota ratio agendi sit ab specie, tribui nihilominus potentiæ, quatenus facta est ipsum cognoscibile.

5. *Impugnatur.* — Contra hanc opinionem utcumque expositam procedunt argumenta facta contra præcedentes, cum fateatur etiam potentiam non habere ex se activitatem ad actum cognoscendi : non ergo actus ille procedet a principio intrinseco activo, sed tantum ab extrinseco, quod est species : sic enim calefactio ab aqua non procedit active tanquam a principio intrinseco ; est autem hoc contra rationem actus vitalis : ergo, etc. Et confirmatur : nam si potentia cognoscens non concurrit active : ergo neque anima concurret, quia non nisi cum potentiis operatur : non est ergo anima principium cognoscendi, quod est evidenter falsum, et contra Aristotelem, lib. 2, cap. 2. Confirmatur præterea : nam si sola species esset tota ratio agendi, naturaliter ageret, ac adeo ea posita in potentia naturaliter sequeretur actio. Consequens est contra experientiam, quia licet recipiatur in oculis species, non continuo sequitur visio, si non detur attentio. Unde sæpe diversi homines easdem

species recipientes in potentiis æque dispositis, non æque vident, eo quod non æque attendunt, atque in homine uno diversis temporibus idem experimur : causa nimirum est, quia non a sola specie provenit activitas, sed maxime ab anima et potentia, ac de interioribus sunt argumenta clarissima. Imaginatio enim plures species simul, cum tamen nunc hoc, nunc illud imaginetur, nunc montem autem aureum, postea chimæram componat. Intellectus etiam tam varie operatur, ut intelligi nequeat, quomodo id præstet per activitatem specierum absque ulla sui activitate. Præterea si potentia per speciem agit tanquam per accidens sibi inhærens, instar aquæ per calorem agentis, plane talis potentia de se cognoscitiva non erit, sed ab extrinseca specie id vindicabit: sicque non per se intellectus intelligit, sed per accidens : sicut aquam dicimus per se non calefacere, sed per accidens, quod tamen falsum per se, et incredibile apparet. Porro Cajetani expositio fingens illam unionem falsum supponit, et supra est improbatum in c. 2, ac dato, quod aliquo modo posset intelligi cognoscentem potentiam fieri suum cognoscibile, fieret sane verius per actum cognitionis, per quem dum objectum cognoscitur, intime quodammodo potentiæ imbibitur. Ea ergo ita reddita ipsum cognoscibile potest melius, ac verius esse principium cognitionis.

6. *Quarta sententia Scoti.— Primum argumentum. — Confirmatur. — Secundum argumentum. — Tertium argumentum.* — His ergo rejectis opinionibus, est quarta alia Scoti in prima distinctione tertia, quæstione septima, dicentis actus cognoscendi effici a potentia simul, et specie tanquam a duabus causis partialibus integrantibus unum principium activum, quæ probatur primo. Nam species intentionalis necessaria est, ut supra ostendimus: ergo habet efficientiam circa actum cognoscendi, alias frustra necessaria diceretur potentia. Deinde etiam habet efficientiam, ut argumenta facta probant: ergo, etc. Minor patet ex dictis ac major ex eo suadetur, quia non potest usus alius speciei assignari. Dicetur fortasse requiri speciem ad determinandam potentiam ad cognitionem objecti: recte quidem, ea tamen determinatio cooperatio est speciei cum potentia. Et confirmatur, quia si solus visus efficit visionem præsente visibili, poterit sane illam efficere sine specie. Secundo arguitur: forma constituens rem in actu primo concurrit cum illa ad productionem actus secundi : sed species constituit potentiam in actu primo ad cognoscendum: ergo cum illa efficit cognitionem. Tertio : in patria essentia divina, quæ est tanquam species intelligibilis, concurrit simul cum potentia ad visionem: ergo species creata ita concurrit.

7. *Quinta sententia. — Suadetur primo. — Suadetur secundo.—Suadetur tertio.* — Quinta opinio asserit speciem nihil efficere, sed potentiam habere totam activitatem respectu actionis. Ita Henricus, quodlibet quarto, quæstione septima, ac de intellectu idem credit Javelus, libro tertio, de Anima. Suadetur primo, quia actus cognoscendi perfectior est, quam species : non potest ergo species effective ad illud concurrere, quod potissime urget in sensibus exterioribus, in quibus species imperfectissimæ sunt, cum producantur a materialibus objectis. Secundo actus cognoscendi est vitalis: ergo tantum procedit a principio intrinseco viventis, quale non est species, cum ab externo objecto imprimatur: ergo, etc. Tertio potentiæ animæ vegetativæ solæ efficiunt actiones suas, neque indigent juvamine objectorum: a fortiori ergo id sortientur potentiæ cognoscitivæ, utpote perfectiores.

8. *Sexta sententia qua etiam improbatur.*— Ultima sententia distinguit apprehensionem a judicio, statuitque apprehensionem fieri ab specie, judicium vero a potentia. Ita Ægidius, libro octavo, quæstione secunda, insinuatque D. Thomas, quodlibet octavo, quæstione secunda. Sed facile refellitur opinio. Nam vel per apprehensionem intelligit actum cognoscendi, vel tantum speciei apprehensionem: hoc secundum ad rem non est, si autem intelligat primum, impossibile sane est potentiam respectu illius actus habere se mere passive, ut jam probavimus, præterquam quod talis apprehensio non est semper actus a judicio distinctus, ut infra videbimus : quare, et cætera.

9. *Prima assertio.—Prima objectio. — Secunda objectio.* — In hac ergo controversia sit prima conclusio. Potentia cognoscens habet propriam et immediatam activitatem circa actum suum. Hanc probant argumenta facta contra tres opiniones priores, et est communis divi Thomæ et Scoti, et auctorum utriusque Scholæ, et aperta sententia Aristotelis, libro secundo, de Anima, capite secundo, dum ait animam esse principium intelligendi et sentiendi, sicut et vegetandi non immediate, sed per potentias suas, et cætera. Videtur tamen idem Aristoteles, libro tertio, textu quinto, eidem conclusioni repugnare, vocat siquidem intellectum puram potentiam, ac subdit, nul-

lam aliam esse illius naturam, quam quod possibilis est. Idemque est modus loquendi divi Thomæ sæpe, prima parte, quæstione octogesima septima, articulo primo. Si ergo pura potentia est, nullam profecto activitatem habet, atque eadem ratio est de quavis potentia cognoscitiva. Præterea arguitur, quoniam si potentia esset principium activum operationis, ipsa invariata, non variaretur actio: nunc autem eadem potentia meliorem actum elicit, solum propter extrinsecum DEI auxilium, aut propter meliorem speciem, ut unus beatus clarius videt DEUM, quam alius, qui meliorem intellectum naturalem habeat, eo tantum quod a DEO magis juvatur, quod signum est potentiam non efficere cognitionem, sed illam aliunde recipere.

10. *Ad primam objectionem.—Ad secundam objectionem.—Lib. 2, de Attribut., c. 21.*—Ad Aristotelem dicendum primo Philoponum sic legere, *sed fieri non potest, ut alia sit ejus natura, quam hæc, quæ dicta est,* scilicet quod sit separatus a corpore. Perionius ita vertit : *Ex quo efficitur nullam ejus esse naturam, nisi eam, quæ vim intelligendi habere dicitur.* Simplicius denique vertit aliter: attamen Argyropili versio est, quam adduximus, et Græca littera consonat textui consequenti, qui ita habet : *Is igitur intellectus, qui animus nuncupatur, nihil actu eorum est prorsus, quæ sunt antequam intelligat ipse.* Respondetur ergo Aristotelem tantum significare intellectum, eo quod non habet ex se species intelligibiles, dici puram potentiam non simpliciter, sed in genere intelligibilium, idque importare verba illa, *nihil est actu eorum, quæ intelligit,* et quod infra subdit intellectivam partem esse locum formarum non actu, sed potentia : non negat igitur activitatem potentiæ : idemque est sensus D. Thomæ. Alterum argumentum, ut plurimum probat potentias has dependere in agendo a multis conditionibus, ratione quarum melior prodeat operatio, unde melior species, vel majus auxilium plurimum conducit ad meliorem actum ; specialiter vero de actibus supernaturalibus dicimus, licet concurrant effective ad illos beati, sed tamen gerere ut instrumenta DEI, ex se autem non habere connaturalem activitatem circa tales actiones, quare in eis inservit potissime virtus principalis causæ, qui Deus est, ut entis instrumento, quantum vult, unde theologi plerique, qui rectius sentiunt, aiunt majorem perfectionem naturalis intellectus ad supernaturalem Dei visionem non conducere, sed majus auxilium.

11. *Ad impugnatarum opinionum commune fundamentum. — Vide disp. 18, Metaphysicæ, sect. 7, a n. 45.*—Ad commune fundamentum illarum opinionum negantium activitatem potentiis cognoscentibus, ne idem esset agens et patiens, respondetur communiter, potentiam solam recipere, at informatam specie efficere, sicque distingui agens a patiente. Alii dicunt actum recipi in potentia informata specie, esseque rationem recipiendi illum : quidquid tamen de his sit; maxima illa ex octavo Physicorum in actibus saltem immanentibus non habet locum, ut eo loco diximus.

12. *Secunda assertio probatur. — Aristoteles exponitur.* — Secunda conclusio. Non tantum potentia, sed etiam species habet aliquam activitatem circa actum cognoscendi. Hanc probant argumenta pro Scoto in numero sexto. Et præterea argumentor. Nam cognitio fit per intentionalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, unde quod perfecte volumus cognoscere, conamur illius similitudinem, quam possumus perfectam intra nos formari : ipsa ergo actualis cognitio quædam, est actualis assimilatio : oportet ergo, ut potentia cognoscens habeat formam, quæ sit activum principium assimilandi : hujusmodi autem aliud non est, quam species : ergo, et cætera. Atque hoc insinuat Aristoteles, libro secundo de Anima, textu sexagesimo, ubi sensibilia sensationum activa esse affirmat, per vicarias utique species. Nec obstat, quod in capite tertio, ait sensum ex se esse in actu primo, quasi specie non indigeat, ut in actum secundum, seu sensationem prosiliat. Comparat enim illic Aristoteles sensum cum intellectu, ac de eorum actuatione per habitum, aitque sensum non indigere habitibus, sicut intellectum, cum sit potentia omnino determinata : vel certe comparat sensum informatum per speciem, et intellectum per habitum; unde cum ait primam mutationem sensitivi fieri a generante, per generans intelligit objectum imprimens speciem, nam subdit ea, quæ actu sensum efficiunt, esse exterius, ut visibile, etc.

13. *Tertia assertio. — Unde sit probanda.* —Tertia conclusio. Principium integrum productivum actus est potentia informata specie. Hæc est sententia Aristotelis, locis citatis, et nono Metaphysicæ, capite nono. Divus Augustinus etiam, nono de Trinitate, capite ultimo. *Liquido tenendum,* ait, *rem, quam cognoscimus, generare in nobis notitiam sui, quod ab utroque,* ab objecto scilicet, et potentia, *notitia paria-*

tur. Et undecimo, de Trinitate, capite secundo. *Ex re visibili*, inquit, *fit visio, non tamen ex sola, nisi adsit visus, ex vidente enim, et visibili fit visio.* Idem docet D. Thomas, prima parte, quæstione decimaquarta, articulo secundo, et quæstione quinquagesima quarta, articulo secundo, et 2, 2, quæstione trigesima prima, articulo quinto, et primo contra Gentes, capite vigesimo, et libro secundo, capite primo, et quodlibet octavo, quæstione tertia, art. 3, neque aliud intendit Scotus citatus, in num. 6. Probationes vero sumendæ sunt ex prima et secunda conclusione.

14. *Ad primum argumentum in num.* 7. — *Ad secundum.—Ad tertium argumentum.*— Ad primum pro quinta sententia communis solutio est, licet species sit ignobilior, attamen ut instrumentum potentiæ attingere posse nobiliorem actum. Hæc vero solutio ut jacet non consonat supradictis. Aliter ergo respondetur, negando actum cognoscendi esse perfectiorem qualitatem, quod non facile posset improbari, etsi id ergo minus probem, quia ille actus vitalis est, et a perfectiori potentia elicitus, habetque optimum effectum formalem, qui est cognoscere. Quare ad argumentum dicito imperfectum non posse attingere productionem perfecti tanquam totale principium immediatum, ac principale naturaliter loquendo, posse tamen attingere, ut partialiter complens immediatum instrumentum, atque attingendo in effectu aliquid non perfectius se. Quam solutionem sic explico : nam potentia cognoscens specie informata integrum instrumentum est, per quod anima operatur, species autem instrumentum non est potentiæ, non enim hæc ita specie utitur, ut sola ipsa species eliciat immediate actum cognoscendi, ut optime probat argumentum primum pro Henrico, sed ex potentia, et specie constat integrum instrumentum, quod immediate elicit actum. In quo duo etiam considerant nonnulli, et substantiam et repræsentationem : illamque sortiri a potentia, hanc vero ab specie, ac proinde singula singulis tribuendo, imperfectiorem deprehendi actum, quam ipsius principia. Hæc tamen consideratio necessaria non est, ut constat, quam vera autem sit, ex cap. 2, a num. 22, intelligi potest. Ad secundum respondetur sæpe animam in operando uti instrumentis extrinsecis, adjunctis propriis, ut calamo ad scribendum, quod magis necessarium fuit in potentiis cognoscentibus, quam in aliis propter modum operandi per assimilationem, per quod etiam patet solutio tertii.

CAPUT V.

UTRUM PER ACTUM POTENTIÆ COGNOSCITIVÆ ALIQUIS TERMINUS PRODUCATUR.

1. *Partis negativæ fundamentum ex Aristotele. — Fundamentum partis affirmativæ ex Theologis.* — Hæc quæstio tractari solet communiter in tertio libro de Anima sub terminis contractioribus, an per actum intellectus producatur verbum : disputatur etiam a theologis, in prima, distinctione vigesima septima, et a D. Thoma, ejusque discipulis, prima parte, quæstione vigesima tertia, articulo primo, attamen, quia eadem ratio est de actione intellectus, et de actibus aliarum potentiarum cognoscentium, ideo hoc loco in universum tractanda videtur : nam postquam egimus de entitate, et principio activo cognitionis, dicendum sequitur de illius termino. Videtur igitur per illam nihil produci, quoniam cognitio actus immanens est, ac proinde minime productivus, nono Metaphysicæ, capite nono, ubi sic legitur : *Quorumcunque itaque aliud quiddam propter usum est id, quo fit horum actus in eo, quod fit, est, ut ædificatio in eo quod ædificatur*, etc. *Quorum vero non aliud quoddam opus propter actionem in ipsismet actio est, ut visio in vidente, et speculatio in speculante.* Et 1 Ethicorum ad Nicomachum, cap. 1, habetur, *quasdam operationes esse fines*, scilicet immanentes, *in aliis autem* : addit, *præter has opera quædam.* Contra vero est, quia secundum theologos per actionem intellectum producitur verbum, quod sit illius terminus, eadem autem est ratio de illa, et de aliis similibus : ergo, etc.

2. *Generalis resolutio. — Prima illius expositio.* — In hac quæstione multi Thomistæ opinantur, per actum intellectus produci quemdam terminum, qui *verbum* dicitur, de ratione tamen, et modo ponendi illum, ac de potentiis aliis cognoscentibus non conveniunt. Ad intelligendam ergo diversitatem opinionum est recolenda distinctio cognitionis intuitivæ, et abstractivæ : intuitiva objectum habet sibi realiter præsens, abstractiva non item : dicunt ergo Thomistarum nonnulli per cognitionem abstractivam produci aliquid terminans illam, at per intuitivam nihil. Ratio sententiæ est, quoniam per actionem cognoscitivam solum producitur terminus ex indigentia, cum nimirum objectum præsens non habetur : sola ergo abstractiva cognitio producet terminum, non autem intuitiva. Unde talem productionem concedunt, et intellectui, et sensui interiori

abstractive cognoscentibus, cum discrimine, quod in intellectu terminum illum vocent verbum, in sensu idolum : sensibus vero exterioribus terminum denegant, quia eorum cognitio semper est intuitiva, qua etiam de causa in intellectu intuitive cognoscente, ut in beatis Deum videntibus, et in Angelis seipsos cognoscentibus terminum prædictum non agnoscunt. Quare secundum hanc opinionem verbum, seu idolum non est, ut terminus productus necessario, sed ut speculum, et imago, in qua res ipsa cognoscatur, ac consequenter aiunt verbum realiter distingui ab actu cognoscendi, sicut res a re distinguitur. Hanc opinionem sic expositam tuetur Cajetanus, prima parte, loco citato, et Capreolus, illa distinctione vigesima septima. Ferrarius, primo contra, capite quinquagesimo tertio, quamvis hic minus consequenter loquatur in non paucis : insinuat etiam D. Thomas, prima parte, quæstione trigesima quarta, articulo primo, ad secundum, de Potentia, quæstione octava, articulo primo, quæstione nona, articulo quinto, de Veritate. q. 4, art. 1, ad 2, citato etiam Aristotele 2, de Anima, textu 59 et 60, scribente, objectum intellectus debere esse intra ipsum, qui locus minime favet, cum ibi loquitur Aristoteles de speciebus intelligibilibus, non de cognitionis termino.

3. *Secunda expositio.*—Alia opinio declarat actione cognoscitiva produci terminum ab illa distinctum : Patres vero cum aiunt intellectum producere verbum, ipsammet intellectionem vocare verbum, ac tale verbum in omni intelligente dari, imo proportionaliter in omni cognoscente : rursus verbum non esse id in quo tanquam in speculo objectum cognoscatur, sed actum esse, quo cognoscitur objectum. Hæc videtur sententia Scoti, Durandi et Gabrielis, citata dist. 27. Et rursus Scoti, quodlib. 8, cujus opinionis motiva in sequentibus afferemus.

4. *Prima assertio unde probanda.—Videatur auctor, disp.* 43 *Metaphysicæ, sect.* 2.—Prima conclusio. Per omnem actionem cognoscendi terminus producitur illi intrinsecus, ac modaliter tantum ab ea distinctus. Hæc conclusio est a nobis exposita, et probata olim in quæstione de sex ultimis prædicamentis, ubi ostendimus in actionibus immanentibus esse distinguendam rationem qualitatis a ratione productionis, qualitatemque terminum esse illius actionis, ut est productio, et hoc etiam tetigimus supra, libro secundo, c. 2. Unde non est hic amplius immorandum.

5. *Secunda assertio probatur.* — Secunda conclusio. Præter hunc terminum non producitur alius per actionem cognoscendi modaliter, aut realiter distinctus. Probatur primo, quia in universum per unam actionem non producitur, nisi unus terminus : ergo neque per actionem cognoscendi. Secundo, vel ille terminus producetur per actum intelligendi, ut est qualitas, vel prout est productio qualitatis : neutrum verum est : ergo, etc. Probatur minor, nam productio illa, ut sic, producit qualitatem, quæ actus est intelligendi : non ergo indiget alio termino : ipsa vero qualitas imprimis actio productiva non est, neque deinde est principium, seu forma, per quam potentia cognoscitiva producit aliam qualitatem, quia intentionales qualitates de se productivæ non sunt, ut patet in visu.

6. *Evasio obstruitur dupliciter.* — Dicetur fortasse actum cognoscendi abstractive esse productivum alterius qualitatis, non vero intuitivum. Sed contra primo, quia intuitivus actus perfectior est abstractivo : ergo si hic non est productivus, neque ille erit. Secundo, quia frustra ponitur qualitas producta per actum cognoscendi, qui etiam qualitas est. Si occurratur substitui pro objecto, ita facile refellendum erit : quoniam objectum, et consequenter id, quod supplet illius vicem, præcedit actum cognoscendi : non ergo produci per illum valet, principium enim producendi prius est natura producto : si vero quis fingat actionem aliam priorem intellectione, per quam verbum producatur, ut consequenter fingendum videtur, jam imprimis intentum habetur, per actum scilicet cognoscendi, ut sic, nihil produci ab ipso distinctum. Deinde jam verbum non producitur per intelligendi actum, quod est contra mentem Patrum et Doctorum de verbo tractantium. Præterea in potentia abstractive cognoscente duæ actiones erunt realiter distinctæ, una per quam producatur qualitas, quæ est actus cognoscendi : altera per quam producitur idolum, seu verbum, quod de re ipsa formari fingitur : namque unaquæque actio cum suo termino identificatur, duæ autem assertæ qualitates realiter sunt distinctæ juxta adversarios : ergo et actiones productivæ cum eis identificatæ inter se realiter distinguentur, quod est superfluum, cum actio potentiæ cognoscitivæ sit tantum cognitio : vel ergo per utramque illarum actionum potentia cognoscit, quod est superfluum, vel altera actio non est potentiæ cognoscitivæ, quod est verissimum. Confirmatur quoniam intelligi nequit

potentiam præparare sibi terminum cognoscendum, si talis termini, sive objecti præparatio non est cognitio, sicut probatum est, esse non posse. Confirmatur deinde, quia cognoscere nihil est aliud, quam vitaliter operari formando quodammodo rem ipsam cognitam : illa ergo actio formans idolum, seu verbum est ipsa cognitio : ergo superflua est altera actio, seu cognitio. Tandem confirmatur, quia si qualitas producta deserviret per modum objecti, in ea cognosceretur objectum ipsum : impossibile autem est cognosci objectum in re aliqua, ipsa non cognita, ut videri rem in imagine non visa imagine, atqui intellectus non cognoscit talem qualitatem : ergo neque in ea cognoscit objectum aliud.

7. *Tertia assertio.* — *Explicatur et comprobatur in intellectu primo ab auctoritate.* — *Cajetanus perperam interpretatur D. Thomas.* — *Probatur secundo a similibus.* — Tertia conclusio. Per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actus cognoscendi in facto esse, seu ut est qualitas, distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio, unde verbum non ponitur ex indigentia objecti, sed ex vi, et natura cognitionis. Hæc conclusio sequitur aperte, ex præcedentibus : posita vero est ad explicandum, quid sit verbum mentis, quod prius de intellectu præstabimus, deinde de sensibus. Prima igitur pars, nempe verbum produci, communis est sanctorum Patrum, et theologorum, quæ fuit via ad explicandam generationem Verbi divini per actum cognitionis æterni Patris, nam sicut ibi verbum substantiale producitur per actum substantialem, ita in nobis producitur accidentale verbum, quia actio est accidentalis, quod vero illud verbum accidentale non sit distinctum ab actu intelligendi, ut est qualitas in facto esse, constat ex divo Augustino, libro duodecimo de Civitate, capite septimo, et decimoquinto, de Trinitate, capite decimo, dum inquit formatam cognitionem a re, quam scimus, verbum esse, et libro nono, capite decimo septimo, conceptum rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habere, et dicendo intus gignere, neque a nobis nascendo discedere. Anselmus quoque in Monologio, capite trigesimo tertio, inquit actum ipsum intelligendi habentem ex se imaginem natam, verbum nostrum esse. Damascenus, libro primo, fidei, capite decimo octavo, *Verbum nostrum,* inquit, *est naturalis, animæ nostræ motio, secundum quam movetur, intelligit, aut cogitat.* Jam D. Thomas ubicumque de verbo disserit, non illud astruit ex indigentia objecti, sed ex intrinseca ratione intellectionis, indeque in omni intelligente verbum admittit, ex intrinseca autem ratione intellectionis, nihil aliud producitur in intellectu quam qualitas illa, quæ est intelligendi actus : ergo illa ipsa verbum est. Major patet ex prima parte, quæst. vigesima septima, artic. primo, ubi inquit : *Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens,* quæ verba Cajetanus limitat, et exponit contra mentem, et verba auctoris. Item de potentia, quæstione nona, articulo quinto, ait verbum esse de ratione ipsius intelligere. Idem de Veritate, quæstione quarta, articulo secundo, et opusculo decimo tertio, et supra Joannem, capite primo, lectione prima, et lib. quarto, contra Gent., capite undecimo, ait Angelum etiam dum seipsum intelligit, formare verbum : ergo aperte docet verbum non dari ratione abstractive notitiæ, siquidem in Angelo notitia sui intuitiva est, ibi autem non nisi actus intelligendi invenitur : ille ergo verbum est, et productio illius, est verbi productio. Secundo patet etiam hoc ex mente Patrum explicantium productionem divini Verbi vicissim per productionem verbi creata : productio autem Verbi divini ex cognitione intuitiva est, ac sine ulla objecti indigentia, cum sit Patri producenti præsentissimum, sed ex vi intellectionis : simile ergo erit in nobis.

8. *Probatur tertio ratione.* — Tertio. Si verbum poneretur ex indigentia, seu absentia objecti, fere nunquam produceretur. Et quidem in Deo quantum est ex ratione intellectionis satis id liquet, atque etiam in Angelis se cognoscentibus, sed neque quando alii alios cognoscunt cum spirituales sint, actuque intelligibiles, ac præsentes omnibus omnes. Nam distantia localis nihil impedit, impertinensque est ad intellectionem : potest ergo quilibet Angelus immediate terminare cognitionem de se elicitam ab altero Angelo. Dices desiderari adhuc intimam præsentiam, seu veluti penetrationem Angeli cognoscendi cum cognoscente potentia. Sed non recte : nam talis potentia, ut supponimus, instructa est speciebus : ad terminandam vero cognitionem non est, cur requiratur objectum intra intellectum. Eadem sane ratione ostendi potest universim Angelos non indigere verbo ad cognoscenda quæcumque

existunt, eo quod actus cognitionis terminari ad illa potest ubicumque gentium ponantur : solum ergo formabunt Angeli verbum rerum non existentium, quod est contra mentem omnium de verbo tractantium.

9. *Extenditur præcedens ratio.* — Imo non solum de objectis existentibus, sed neque de non existentibus oportebit formare verbum, si illud res alia sit quam actus ipse cognoscendi, namm axime formaretur, ut in eo tanquam in imagine res cognosceretur. Sed hoc modo jam poneretur verbum signum instrumentale præter omnium judicium. Alii respondent speciem esse principium agendi, et ideo non posse se habere ut terminum, cum rationes hæ oppositæ sint, et ideo necessariam esse aliam qualitatem, quæ objective terminet. Sed neque hoc satisfacit. Primo propter nunc dicta de signo instrumentali. Secundo, quia falsum est rationem principii, et termini objectivi repugnare; nam in videntibus DEUM essentia principium est visionis, et objectum simul ad quod terminatur, idemque est in Angelo se cognoscente. Alii ergo consequenter concedunt speciem ipsam intelligibilem esse verbum in quantum est terminus, in quo res cognoscitur : sed hi improprie satis loquuntur, et contra mentem Patrum, et omnium, qui verbum concedunt; verbum enim poni debet per actionem intellectus, species autem saltem prima non ita producitur. Item quia jam nihil valeret similitudo productionis verbi nostri ad explicandam productionem divini Verbi, cum ibi essentia sit per modum speciei, et tamen producitur verbum, non vero essentia : ergo similiter, etc. Præterea falsum est in specie impressa fieri cognitionem, ut in aspectu patet, videmus enim per speciem non in specie. Denique species ipsa non cognoscitur : ergo neque res in specie, ut supra dicebamus : igitur verbum neque species impressa est, neque distinctum aliquid ab actu intelligendi : est ergo actus ipse. Quod etiam ex secunda conclusione aperte colligitur : probavimus enim per actum cognoscendi non produci aliquid ab ipso distinctum, produci autem verbum : verbum ergo non est aliquid distinctum ab actu.

10. *Explicatur deinde eadem tertia assertio in potentiis sensitivis.* — Sic ergo probata conclusione in intellectu, ut explicetur in aliis potentiis, est advertendum, verbum efficere, seu dicere primo dictum esse de vocibus, tamen hinc transferri ad specialem locutionem, quæ intelligendo fit, est enim quædam locutio in mente, qua quis sibimet loquitur, unde verbum *dicere* usitatissime tribuitur locutioni spirituali, juxta illud Matthæi nono, et Lucæ primo : *Scribæ, et pharisæi dicebant intra se,* et Sapientiæ primo : *Dixerunt impii intra se cogitantes,* et in Psalmo decimotertio : *Dixit insipiens in corde suo,* etc., *dicere* ergo, et *loqui* proprie usurpatur de actibus intellectus, ex quo colligit Augustinus, decimo quinto de Trinitate, capite decimo, vocem *verbum* extensam esse ad significandum proprie conceptum mentis, ideo forte, quia locutio exterior ex interiori dimanat. At reliquæ potentiæ cognoscentes non proprie dicuntur, aut loquuntur, quia imperfecte cognoscunt, nihilque affirmant, aut negant, sed simpliciter apprehendunt, et ideo *verbi* vocabulum conceptibus earum proprie non tribuitur : eo ipso tamen quod potentiæ cognoscentes sunt, vindicant quamdam productionem similem productioni verbi mentalis, eliciunt quippe actus cognoscendi, per quos assimilantur rebus cognitis : hoc ergo est, quod proportionari diximus verbo mentis, ac commune est sensibus exterioribus cum interioribus, ut ex primis conclusionibus constare potest.

11. *Colliguntur ex dictis sex pronuntiata totam doctrinam de verbo complectentia.* — Ex quibus omnibus licet colligere, quid sentiendum sit de verbo mentis, quod valde controversum est apud theologos. Primo ergo dicendum vere dari. Secundo distingui modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero ut est qualitas producta nullo modo. Tertio non esse id, in quo fit cognitio, aut supplere vicem objecti, sed esse id, quo ipsum objectum cognoscitur tanquam conceptu formali rei cognitæ, siquidem ut res possit intelligi, necesse est, ut in intellectu vitaliter quodammodo formetur : illa ergo forma verbum est, atque ita colligitur ex S. Thoma, de Potentia, quæst. octava, articulo primo, contra Gentes, capite trigesimotertio, prima parte, quæst. 107, articulo primo, unde verbum conceptus objectivus mentis non est, sed formalis : objectivus vero est id, quod cognoscitur. Quarto hujusmodi verbum produci per actionem intelligendi, ut productio est. Unde tria hæc dicere mentaliter, producere verbum, et efficere actum intelligendi idem valent maxime in creaturis. Quinto verbum esse similitudinem objecti intentionalem, expressamque speciem illius, et hoc ipsum vindicare actum intelligendi. Ita divus Augustinus, nono de Trinitate, a septimo capite usque ad decimum, et decimo quinto libro, a decimo capite usque ad deci-

mumtertium. Sexto in omni intelligenti creato eo ipso, quod intelligit formari verbum sive in absentia, sive in præsentia objecti : atque hæc omnia pronuntiata sequuntur ex positis conclusionibus, pro quibus nullam aliam probationem afferre necesse erit.

12. *Prima difficultas contra supra dicta insurgens.* — Supersunt tamen difficultates adversus dicta. Prima, quia videtur verbum esse id, in quo res cognoscitur, atque habere vicem objecti : artifex enim format sibi idolum, in quo, et ex quo rei fabricandæ modum contemplatur : illud autem intelligendi actus esse non videtur, sed per actum potius formatum : ergo, et cætera. Et hoc videtur sensisse D. Thomas, quæst. 4, de Veritate, art. 2, ad 3, cum scripsit conceptionem intellectus non solum esse id quo, sed etiam in quo rem intelligimus: idem dicit de Potentia, quæstione nona, articulo quinto, illis verbis : *Hoc ergo est primo, et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta.* Et super Joannem, capite primo, inquit, verbum comparari ad intellectum, non solum ut id quo, sed ut in quo : idemque habet duobus opusculis de verbo.

13. *Secunda difficultas.* — Hinc vero oritur secunda difficultas, videntur enim intelligendi actus, atque verbum distingui realiter, nam imprimis habent se, ut actus, et objectum. Secundo, quia si verbum esset ipse actus intelligendi formaliter, Verbum divinum esset intellectio ipsa Patris : consequens est falsum : ergo. Sequela valeat a proportionali ratione. Minor vero patet : tum, quia Verbum est distincta persona a Patre, intellectio autem communis est tribus personis, utpote ad essentialia spectans : tum quia intellectio est formalis perfectio intelligentis, Verbum autem divinum non est formalis perfectio Patris, neque actus illius, imo ei oppositum relative : atque hoc est, quod Augustinus ait, Patrem non sapere sapientia a se gentia. Tertio arguitur, quia per actum cognoscendi et intelligendi producitur habitus realiter ab illo distinctus : ergo etiam poterit produci verbum : et ita videtur sentire divus Thomas supra, et præcipue prima parte, quæst. 27, art. 1, quæst. 34, art. 1, ad 2.

14. *Tertia.* — Tertia difficultas, quia *intelligere* et *dicere* idem esse non videntur, ut docuit divus Thomas, dicta quæstione trigesima quarta, articulo primo, ad tertium, quod ita ostenditur. Nam in divinis *intelligere* commune est tribus personis, *dicere* autem solius est Patris : ergo late distinguuntur. Ratio vero est, quoniam intelligere solam dicit habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla productio importatur, sed nuda rei apprehensio, *dicere* autem verbi productionem importat : quare, etc.

15. *Quarta.* — Quarta difficultas, si verbum esset actus intelligendi, cum illud similitudo objecti sit, actus quoque similitudo erit, quod falsum apparet, cum nulla actio similitudo sit principii, a quo fit, ut inductione constat.

16. *Quinta.* — Quinta difficultas est falsum, videri in omni intelligenti dari verbum, alias beati illud de DEO formarent, sicque dari posset creata DEI imago. Quia sola ratione ostendunt theologi, neque speciem intelligibilem DEI in beatis inveniri. Et confirmatur primo, quia si visio beatifica esset Dei similitudo, posset quis beari intuendo illam, cum in illa videret Deum clare repræsentatum, quod falsum est, cum nulla creatura queat objective beatificare. Et confirmatur secundo, quia si in præsentia objecti formaretur verbum, etiam exteriores sensus formarent simile quippiam. Consequens est contra communem theologorum, videturque colligi ex sancto Thoma, quodlibet quinto, articulo nono, ad secundum, ubi ait sensum externum non formare sibi aliquam formam rei sensibilis, eo quod ejus operatio perficiatur per solam immutationem externi sensibilis. *At imaginativa,* inquit, *forma sibi idolum simile rei sensibili,* idem fere docuit, prima parte, quæstione octogesima quinta, articulo secundo, ad tertium. Cajetanus et Ferrarius supra, et quarto contra, capite undecimo. Capreolus supra, quæst. 2, ad 4, Durandi, Torrensis, 1 part., quæst. 27, art. 1, disput. 3.

17. *Ad primam difficultatem, in num.* 12.— *De hac re diserte auctor, disp.* 23 *Metaphysicæ, sect.* 2. — Ad primam difficultatem respondetur, quod terminatio cognitionis ad objectum non est materialiter intelligenda eo modo, quo intelligitur terminatio lineæ ad punctum : sed est sumenda intentionali, seu spirituali modo : cognitionem ergo terminari ad rem, nihil est aliud, quam rem cognosci, quod fieri potest, etiamsi non existat, nedum absit : sic enim amor terminatur ad rem amatam, prout in se esse potest, quamvis actu non existat : scientia etiam rosæ ad ipsam rosam terminari dicitur objective, quamvis ipsa rosa non existat : quando etiam cognoscitur ens rationis, non terminatur cognitio ad aliquam imaginem ejus : actus igitur cognitionis ab intellectu cum specie productus est notitia rei : et hoc est terminari ad illam et non ad aliud. Ad

exemplum idoli, artificis ibidem adductum, dicendum, ipsum esse actum, quo res concipitur, et per quod artifex operatur, tanquam per conceptum proprium, neque oportet fingere idolum aliud ab artifice formatum, unde etiam experimur solum formari dum res cognoscitur, quod signum est solum consistere in formali conceptione. Late tamen loquendo res absens cognosci dicitur in idolo, quatenus est ratio attingendi rem ipsam, et ita est utcumque interpretandus D. Thomas, locis citatis. Certe in sua Summa id nunquam pronuntiavit, quin potius prima parte, quæstione octogesima quinta, articulo secundo, ad hoc institutum probat speciem intelligibilem non esse, quod intelligitur, sed rem repræsentatam per speciem primo intelligi, ac probationes illius rem conficiunt: idemque ostendunt de specie expressa, nam si in verbo res intelligeretur tanquam in supplente vicem objecti, ipsum diceretur intelligi, sicut imago dicitur adorari, quia in illa res adoratur. Occurrunt Cajetanus, et alii per intellectionem cognosci verbum, ut similitudo est, non ut qualitas: sed hoc improbari potest ex dictis, cap. 2, num. 27. Nam qualitas illa essentialiter est similitudo, et e contra similitudo illa est essentialiter qualitas: impossibile ergo est intelligi verbum, ut similitudinem, et non ut qualitatem. Unde quando per actum reflexum de verbo agimus, ipsum cognoscimus secundum utramque rationem, quemadmodum cum rem quamlibet concipimus in ea rationem entis, et talis entis indivise attigimus, per actum vero directum ad objectum, nullo modo cognoscitur ejus verbum: non ergo est id, in quo, sed id, quo objectum cognoscitur.

18. *Ad secundam difficultatem, in n.* 13.— *Videatur auctor, lib.* 1, *de Trin., cap.* 7, *a num.* 10.—*Ita auctor, disp.* 44 *Metaphysicæ, sect.* 8, *contra Buridanum.* — Ad secundam difficultatem negandum, distingui realiter actum intelligendi et verbum, ac proinde distingui tanquam actum et objectum. Quod vero de Verbo divino, et actu intelligendi Patris affertur, non est hujus loci explicare. Breviter dicendum in DEO dari intelligere absolute, seu essentiale, quod proinde commune est tribus personis: prout vero per primam Trinitatis subsistentiam terminatur, et quodammodo contrahitur, esse proprium Patris, sicque dici intelligere notionale, et verbi productivum. Hinc tamen intelligitur in hac materia argumenta a divinis ad humana, vel e contrario parum valere. Nam in humanis, actus ipse intelligendi producitur, ac adeo est verbum et terminus productionis, in Deo autem actus intelligendi non est productus, cum sit ipsa DEI essentia. Unde Filius et Spiritus sanctus etiam intelligunt, licet verbum non producant. Quia cum in Deo, maxime ad intra, nihil superfluum esse possit, impossibile fuit, intellectionem essentialem ab aliis subsistentiis, præterquam a prima, terminatam, verbi productivam evadere. Quod de habitibus adducitur ad rem non est, nam habitus non est terminus cognitionis, sed actionis cujusdam inde emanantis.

19. *Ad tertiam difficultatem, in num.* 14.— Ad tertiam difficultatem dicito *intelligere* et *dicere* quadam ratione distingui, et alia esse prorsus idem: *dicere* enim prout est idem, ac verbum producere, significat actionem intellectus, ut productio est, unde si *intelligere* sumatur pro intellectione, ut est productio, idem formaliter erunt *dicere* et *intelligere*: si vero *intelligere* sumatur prout significat ipsum actum, per quem intellectus denominatur cognoscens, sic plane intelligere distinguitur a dicere, sicut terminus a productione, et hæc est mens D. Thomæ illo loco, sicque procedunt rationes ejus: aliquando tamen *dicere* usurpatur pro materialiter concipere, et tunc etiam idem est, ac intelligere, attribuiturque etiam omnibus personis divinis, juxta illud, *dixit Deus et facta sunt,* Psalmo centesimo quadragesimo octavo.

20. *Scoti placitum in hac materia quousque recipiendum.—Consule auctorem, lib.* 1, *de Trinit., cap.* 7, *et lib.* 9, *cap,* 3, *a num.* 6. — Et hinc intelligitur quædam Scoti opinio in hac materia, dicentis verbum non produci per intelligere, quod improbatur a Thomistis: sed quidquid de mente Scoti sit, res ipsa vera est, ut ex dictis liquet: aliter tamen aberravit Scotus, in prima, distinctione secunda, quæstione ultima, et distinctione vigesima septima, quæst. secunda, ubi asserere videtur *dicere* et *intelligere* actus esse realiter distinctos, cum tamen solum distinguantur, tanquam productio et terminus: sicut enim in visu sola datur productio visionis, et ipsum videre, ita in intellectu nostro est *dicere,* hoc est, intellectionem producere et *intelligere.*

21. *Ad quartam difficultatem, in num.* 15.— *Concinit auctor in disp. Metaphysicæ, sect.* 4, *num.* 2, *et lib.* 2, *de Attribut., cap.* 11, *n.* 3.— Quarta difficultate pressus Capreolus in quarto, distinctione quadragesima quarta, quæst. quinta, ad primum, concedit actum cognoscendi non esse similitudinem rei cognitæ;

illum communiter sequuntur Thomistæ posteriores præter Dominicum Soto, qui oppositum affirmat ibibem quæst. secunda, articulo secundo, dicendum tamen cognitionem in fieri, seu cognitionis in facto esse productionem proprie non esse similitudinem, sed viam ad illam : at cognitionem in facto esse, per quam scilicet potentia formaliter cognoscit, similitudinem esse formalem objecti, non quidem univocam, sed intentionalem, ut capite secundo, conclusione quarta dictum est : quæ est sententia D. Augustini, decimo quarto de Trinitate, capite decimo septimo, ubi inquit : *Tunc erit perfecta similitudo Dei in mente, quando erit Dei perfecta cognitio.* Sed clarius Anselmus in Monologio, cap. 31, inquit, nulla ratione negari posse cognitionem esse similitudinem rei ex ejus impressione formatam. Argumentum vero in contrarium nihil probat, quia non actionem, sed terminum actionis dicimus esse similitudinem.

22. *Ad quintam difficultatem; in num.* 16. *Verbum formari a beatis quod sit Dei similitudo, late auctor, lib.* 2, *de Attr., cap.* 11.— *De hac specie impressa idem auctor copiose, disp.* 30 *Metaphysicæ, sect.* 11, *et lib.* 2, *de Attr., c.* 12 *et* 13. — *Cons. auctor de Inc., disp.* 27, *sect.* 3. —Ad quintam difficultatem negandum absurdum esse, Beatos formare expressam DEI similitudinem, imo id omnino fatendum, ut satis manifeste probatur in materia de visione Dei. Nec minus verum est, possibilem quoque esse impressam speciem, quidquid Thomistica schola reclamet, etsi de facto eam dari probabile non sit, prout utrumque suo etiam loco tractatur. Ad primam confirmationem ejusdem quintæ difficultatis negatur sequela, nam cognoscere Deum tanquam in similitudine est imperfecte videre, et ideo talis visio non beatificaret; nam beatitudo consistit in clara Dei visione : an vero possit visio illa beatifica perfecte, et quidditative cognosci, non viso Deo, quæstio est alibi tractanda. Ad secundam confirmationem concedo, sensus exteriores formare aliquid proportionale verbo, quod probatum est in superioribus, destructumque oppositum fundamentum : loca autem illa D. Thomæ obscura quidem sunt, cum insinuet operationem sensuum externorum perfici per solam immutationem sensibilis, imo quodlibet octavo, articulo septimo, addit sensus externos non cooperari ad sui formationem, explicandus tamen est non loqui de formatione sensus per actum secundum, sed per actum primum, seu speciem, in hoc enim est differentia, quod sensus exterior solum formetur ab objecto quoad speciem, at vero phantasia sæpe seipsam format, ex quibusdam speciebus sensibilibus alias eliciens, ut infra videbimus, quæ expositio colligitur ex eodem, in quodlibet 8, articulo tertio.

23. *Ad fundamentum negantis partis in num.* 1, *de discrimine actionis immanentis, et transeuntis.* — Supersunt solvenda ex Aristotele adducta in principio. Ad primum locum Aristotelis ex nono Metaphysicæ varie respondent auctores, assignando plures differentias inter actionem immanentem et transeuntem. Prima est, quod actio transiens producat aliquid ad extra, immanens ad intra : quæ differentia vera est, non tamen illic assignatur ab Aristotele, nam æque excludit operatum intra, atque extra, ait enim actionem propter se fieri, et non propter operatum. Secunda differentia, quod actio transiens ad suum terminum ordinetur, immanens vero non ordinetur ad suum. Hæc vero differentia falsa est. Nam fieri semper ordinatur ad factum esse, teste Philosopho primo Ethicor., capit. primo et nono Metaphysicæ, capite nono. Tertiam differentiam assignat Cajetanus quod actio transiens ex se sit productiva, immanens vero non item : licet aliqua hoc habeat propter absentiam objecti. Hæc etiam differentia falso fundamento nititur ac supra improbato, neque est ad mentem Aristotelis, qui loquitur de contemplatione DEI, quæ apud ipsum est cognitio abstractiva, cum in nostro intellectu non sit assecutus modum alium cognitionis de DEO, nec arbitratus visionem DEI claram esse nobis possibilem, et tamen per talem cognitionem dicat nihil produci.

24. Quarta ergo differentia, quod *ordinarie* per actionem transeuntem fiat quippiam manens transacta actione, ut per ædificationem domus, per calefactionem calor, et cætera, at vero licet per actionem immanentem fiat qualitas, non manet tamen, nisi quamdiu potentia actu operatur, unde habere videtur esse in fieri, quod proinde semper retinet nomen actionis, vulgoque ab ea non distinguitur. Hanc ergo differentiam videtur intendere illo loco Aristoteles : unde Perionius addit particulam, *quod relinquitur,* ut expositor magis, quam ut translator, cum in textu Græco non habeatur. Eamdem expositionem tribuit Alexandro Aphrodisio, nono Metaphysicæ, c. 9, viceturque consona Philosopho, nam licet potentia operetur propter terminum, attamen quando terminus non durat plus quam actio, tunc recte

dicitur potentiam esse propter operationem ipsam. Dixi paulo superius *ordinarie,* propter exceptionem quæ fieri solet de quibusdam actionibus transeuntibus, ut citharizandi, canendi, saltandi, quæ nihil permanens relinquunt, ob peculiarem sui imperfectionem, ut agendo de actione suo loco explicatur.

CAPUT VI.

QUID SINT APPREHENSIO ET JUDICIUM, ET QUOMODO IN POTENTIIS COGNOSCITIVIS REPERIANTUR.

1. *Prima pars tituli expeditur.* — Diximus de actu potentiæ cognoscitivæ, ac de principio terminoque illius : nunc dicendum de illius divisione, quæ in omnibus potentiis cognoscitivis locum habet. Prius igitur in hoc capite explicabimus quid apprehensio sit et judicium, deinde quomodo singulis potentiis conveniant. Circa apprehensionem igitur est advertendum in potentiis cognoscentibus primum omnium reperiri receptionem speciei intentionalis, quæ proprie objecti apprehensio non est, cum non sit cognitio : post receptionem sequitur actus quo res primo concipitur vitaliter, diciturque apprehensio eo quod potentia recipiat objectum quasi trahendo illud. Formatur autem apprehensio dupliciter. Primo per simplices conceptus non comparando unam rem alteri. Secundo faciendo comparationem inter res simpliciter conceptas. Prima dicitur simplex apprehensio : secunda compositio, seu composita apprehensio. Unde D. Thomas, prima parte, quæst. 58, art. 4, dixit compositionem fieri, quando plures conceptus formantur non simpliciter, sed cum ordine quodam inter se. Et Aristoteles 3, de Anima, text. 22, docet intellectum plures conceptus componere, et unum facere, scilicet compositione : hæc vero collatio unius ad aliud aut fit ab intellectu, comparando et componendo simplices conceptus, aut comparando unam compositionem alteri tanquam illi consonam, vel ex illa inferibilem, ac primo modo vocatur secunda intellectus operatio, secundo autem dicitur discursus, unde Aristoteles 3, de Anima, duas tantum operationes intellectus distinxit, simplicem scilicet, et complexam complectendo sub complexa duas compositiones nunc dictas : est ergo apprehensio in communi mentalis rei formatio, seu vitalis conceptio per potentiam cognoscitivam, quæ simplex, vel composita esse potest, ut explicatum est.

2. *Pro secunda parte tituli notatio duplicis judicii proprii et improprii.— De quo auctor, disp. 8, Metaphysicæ, sect. 4, n. 6, et sequentibus.*—Circa judicium est sciendum uno modo sumi latissime prout significat rei conceptionem etiam simplicem alio modo proprie, quando facta collatione unius ad aliud, potentia judicat esse, vel non esse. Distinctio est D. Augustini 11, de Civitate, cap. 27, et 8 lib., cap. 7, Gregorii Nisseni, lib. 4, de Homine, cap. 4, Nemesii, de Natura hominis, c. 4, Galeni, lib. 5, de Placitis, cap. 2, et lib. 7, cap. 16. Judicium primo modo non est actus distinctus ab apprehensione, diciturque apprehensio in quantum est quædam tractio rei cognitæ ad potentiam : judicium vero in quantum potentia cognoscendo judicat exercite rem esse talem, qualem cognoscit : sic oculus videndo album, idolum illius format, ac per ipsum in actu exercito judicat esse album, quod videt non actu distincto, sed eodem. Itaque judicium hoc priori modo in brutis etiam reperitur.

3. *Judicium proprie dictum quid esse putaverint. — Ferrarius et alii. — Refelluntur.* — De judicio autem secundo modo quid sit, et quomodo fiat, difficilius est exponere, multi censuerunt esse actum reflexum, per quem potentia conceptionem suam directam comparat ad rem conceptam, judicatque illi esse, vel non esse conformem. Cujus sententiæ videtur esse Ferrarius 1, contra, cap. 59, sed falsa est sententia, tum quia constat judicium dari in rusticis et indoctis hominibus, qui tamen fortasse nunquam ita reflectuntur, neque prorsus comparare norunt conceptus suos ad res conceptas : tum quia ante illam reflexionem potest esse judicium, siquidem eo ipso, quod potentia complexe cognoscit, verbi gratia, hominem esse, aut non esse animal, ante omnem reflexionem denominatur verum attingens, aut falli : judicium ergo illi reflexioni non astringitur.

4. *Notatio prima pro vera sententia. — Notatio secunda.—Concluditur jam vera sententia de quidditate judicii.*—Quare dicendum proprium judicium esse adhæsionem potentiæ ad rem cognitam per actum ab ipsa elicitum, quocirca res ante apprehensas versatur. Ad cujus intelligentiam notandum est primo tale judicium solum reperiri in divisione et compositione, quoniam non versatur circa rem nude, ac simplici modo, sed circa rem ita esse, vel non esse, quod absque compositione mentali non contingit. Notandum secundo intellectum aut comparare res simpliciter conceptas compo-

nendo tantum extrema, non ferendo sententiam de propositione a se composita, id est, neque assentiendo illi, neque dissentiendo: et hæc certe est mera apprehensio a judicio distincta : aut componere ipsa extrema ferendo sententiam, id est, adhærendo, vel non adhærendo tali compositioni ut veræ, vel ut falsæ : hæc igitur adhæsio judicium est, quia non materialis, et quantativa putanda est, sed vitalis et intentionalis : ideoque medio actu vitalis potentiæ cognoscitivæ fieri debet. Adhuc tamen difficile exponitur talis actus, cognitionem enim esse oportet, non apparet autem quid per illam cognosci possit, quod non jam sit per apprehensionem cognitum. Quare tertio notandum est, quoties intellectus comparat aliquod prædicatum subjecto, vel id præstare cognoscendo ei convenire, vel cognoscendo non convenire, vel neutrum cognoscendo: quando hoc tertio modo comparat, est mera apprehensio sine judicio : quando vero comparat primo, vel secundo, jam est compositio judicativa. Judicium ergo ille actus est, quo intellectus cognoscit unum convenire alteri, quapropter judicium non est actus realiter distinctus a compositione intellectus cognoscitiva connexionis extremorum. Unde judicare est componere cognoscendo connexionem, et quia in hac compositione cognoscitiva etiam includitur apprehensio, et formatio rei cognitæ : ideo quando isto modo fit compositio, in illa includitur apprehensio et judicium ratione tantum, non re distincta : quæ omnia ita probantur : nam judicium est actus intellectus : debet ergo per illum aliquid intelligi : at non nisi qualis connexio sit extremorum : ergo, etc. Probatur hæc minor, quia non apparet quid aliud cognoscatur, ipsa enim extrema jam erant cognita : ergo cognoscere connexionem illam ipsum est judicare. Præterea si postquam quis formavit propositionem, alium distinctum actum elicit, quo judicat ita esse, vel non esse actus, ille erit sane pronuntiare intellectualiter propositionem esse veram, vel falsam, non est autem necessarium, ut eo modo, id est, in actu signato, intellectus judicet talem propositionem esse veram, quia jam novam propositionem conficeret, de qua iterum esset judicandum, an vera esset, quod tamen experientia reprobat : ergo judicium nihil est aliud, quam cognoscere hoc ita esse, qui actus a compositione, vel divisione mentali non est distinctus.

5. *An judicii quidditas sit simplex necne. — Vera resolutio ostenditur.* — Et ex his solvitur aliud dubium, cujus resolutio exponit amplius dicta, nempe an hujusmodi judicium sit simplex actus intellectus, an compositus, multi enim putant apprehensionem esse compositionem, judicium vero esse simplicem actum cadentem supra propositionem jam apprehensam. Ex dictis tamen colligitur oppositum : nam actus superadditus compositioni jam factæ non satis intelligitur, nisi forte dicas intellectum, post compositam a se propositionem, unico actu simplici attingere ipsam connexionem extremorum, qui simplex sit judicium : sed hoc minime satisfacit, nam intellectus cognoscere nequit connexionem extremorum, nisi cognoscendo extrema eodem actu, sed extrema nequit cognoscere simplici actu : neque ipsam connexionem. Et confirmatur, quia non possumus apprehendere simplici actu propositionem, ut de negativis clarius elucet: ergo nec de illa judicare, neque videre conformitatem, vel difformitatem prædicati ad subjectum nisi actu complexo. Et hæc est sententia Aristotelis 1, Perih., cap. 1, dum ait veritatem in compositione consistere, consistit autem in judicio : ergo, etc. Idem habet 3, de Anima, textu 21 et 26, et 1. Posterior, text. 33, et 9 Metaphysicæ, text. 22, 2 etiam Rhetoric. ad Theodectem, cap. 21. Sententiam vocat enuntiationem, sententia autem, et judicium idem sunt, nisi quod judicium usurpetur in speculativis, sententia vero in practicis, et 3 Ethic. ad Nicomach., cap. 3, et libr. 6, cap. 9, ait : *Simul ac consultavimus, judicamus, et consultatio,* inquit, *est nondum factæ enuntiationis, opinatio vero jam enuntiatio est.* Vocat autem opinationem judicium probabile : ergo judicium est ipsa enuntiatio et compositio. Atque ita constat ex dictis quid sit, et quotuplex apprehensio et judicium.

6. *Pro ultima parte tituli varia pronuntiata.* — Circa ultimam tituli partem certum est intellectum formare posse utrumque actum apprehensionem scilicet, et judicium de rebus, ac satis ex dictis colligi potest. Quoad sensus vero sit primum pronuntiatum. In omnibus sensibus invenitur simplex apprehensio, et judicium primo modo, quod scilicet in actu cognitionis intrinsece imbibitur, ut numero secundo explicatum est. Hoc ex hactenus dictis ostensum relinquitur, atque in eo sensu dixit Aristoteles 2, Topicorum, cap. 2, judicare se habere ut genus ad sentire et intelligere, et 2 Posteriorum, cap. 18, sensum vocavit facultatem judicativam, et 2, de Anima,

cap. 6, sensum ait judicare. Secundum pronuntiatum. Nullus sensus exterior apprehendit, vel judicat componendo, vel dividendo. Ratio est, quoniam tales potentiæ imperfectissimæ sunt in genere cognoscentium : conferre autem unum alteri, ac de illa complexione judicium ferre, perfectissimæ potentiæ est : solum ergo sensus exteriores simpliciter cognoscunt præviam immutationem simplicem ab objectis suis causatam. Instabis ex Aristotele, libr. 2, text. 144 et 149, dicente sensum exteriorem discernere inter diversa sensibilia propria, ut visum inter album et nigrum, id autem fieri non videtur absque complexione dividente album a nigro, et Job 12, dicitur : *Auris enim verba dijudicat, et fauces comedentis saporem*, et cap. 34 : *Auris enim verba probat, et guttur escas dijudicat gustu*. Respondetur tamen sensus judicare eo modo, quem in primo pronuntiato attulimus, atque ita explicatur. Nam visus, verbi gratia, simplicem actum elicit, quo cognoscit nigrum, et simplicem alium quo cognoscit album, non tamen elicit tertium comparantem unum alteri, judicantemque hoc non esse illud, sed cognoscendo album et nigrum simplicibus actibus exercite judicat diversos esse colores, atque hoc etiam modo judicat sensus communis de differentiis diversorum sensibilium, ut infra dicetur.

7. *Tertium pronuntiatum.* — *Consulatur auctor, supr. lib.* 1, *c.* 5, *n.* 2, *et in Metaphysica, d.* 1, *sect.* 6, *a n.* 18, *et disput.* 23, *sect.* 10, *a n.* 12. — Tertium pronuntiatum. In brutis nullus sensus interior judicat componendo et dividendo, sed tantum simpliciter apprehendendo. Hoc etiam pronuntiatum certum est et commune. Ratio est, quia sensus brutorum sunt imperfecti, et materiales plurimum, neque possunt conferre unum alteri, alias possent discurrere, et ratiocinari aliquo modo. Quod si in brutis mira quædam opera et astutiam, ac solertiam observemus, de quibus late Plinius, lib. 9, cap. 4 et 41, et lib. 8, cap. 12 et 50. Aristoteles, lib. 8, de Historia animalium, id plane sola illa simplici cognitione ducta operantur. Dices, simplex illa cognitio æquipollet nostræ compositæ, eum per illam æque bene dirigantur bruta ad sua opera, atque homines ad sua : erit ergo perfectior instar angelicæ cognitionis. Respondetur simplicem cognitionem perfectiorem esse complexa, si cætera paria sint, quod in præsenti non cernitur, homo enim cognoscit distincte, et clare objectum hoc esse bonum, aut malum, et ipsam bonitatis, aut disconvenientiæ rationem componendo, Angelus vero idem assequitur distinctissime simplicissimo intuitu, et ideo perfectior est ejus cognitio : at vero brutum simplici quidem actu, confuse tamen cognoscit bonum aut disconveniens cognoscendo tantum materialem ejus rationem : talis ergo cognitio multo est imperfectior, quam cognitio per compositionem. Et declaratur ex D. Thoma 1, 2, quæst. 13, art. 2, ad 3. Nam bruta semper, et ubique servant eumdem modum operandi, nisi ab intrinseca aliqua causa, vel impedimento divertantur, quod signum est limitata quadam cognitione agi minimeque variabili per alias, atque alias extremorum compositiones et divisiones. Videri etiam potest Albertus 3, de Anima, tractatu 1, cap. 3, Philoponus ibid., fol. 72, col. 2, et Aristoteles, text. 157.

8. *Quartum pronuntiatum.* — *Probatur ex Aristotele.* — Quartum pronuntiatum. Nullus etiam sensus interior hominis potest apprehendere, vel judicare, sive componendo, sive dividendo, unde tale judicium excedit limites potentiæ sensitivæ in universum. In hoc pronuntiato non omnes consentiunt : nam S. Thomas 2, de Anima, lectione 13, et 1 part., quæst. 78, art. 4, videtur tribuere humanæ cogitativæ compositionem et divisionem, atque adeo discursum aliquem circa res particulares. Ita Cajetanus et Soto 2, Poster., cap. ultim , et fere reliqui auctores in prooemio Metaphysicæ, Nyphus, disputat. 7, Antonius Andræas, quæst. 5, Javellus, quæst. 6, et alii. Fundamenta hujus sententiæ in num. 10, ponemus : sed pronuntiatum sumitur ex Aristotele 3, de Anima, cap. 6, ubi in intellectu tantum distinguit simplicem apprehensionem et compositionem : ergo censet hanc divisionem non habere locum in sensu, neque unquam in eo illam assignat, et 1, Periherm., capite 2, ait veritatem esse in compositione, et 6 Metaphysicæ, text. ult., addit hujusmodi veritatem esse tantum in intellectu : ergo aperte sentit compositionem dari in intellectu tantummodo.

9. *Et ratione.* — *Evasio impugnatur dilemmate.* — *Impugnatur.* — Et ratione etiam probatur. Nam conferre unum ad alterum est formalis compositio, et propria operatio potentiæ spiritualis : ergo, etc. Dices participari posse a potentia materiali, ut conjuncta spirituali. Ego vero quo pacto id explicetur inquiro. Aut enim per illam conjunctionem quasi extrinsecam elevatur materialis potentia ad

componendum et discurrendum, et hoc falsum est, quoniam potentia nequit efficere actum quatenus vitalem propter conjunctionem ad aliam, si talem ex se non posset efficere, ut inductione patet : aut intrinsece perficitur, ut jam potens sit ad nobiliorem actum, quam omnes sensus brutorum, quia nimirum oritur ex anima sensitiva conjuncta gradui rationali, et sic responsio quidem probabilis est, tamen non satisfacit, quia illa potentia quantumvis perfecta semper manet intra latitudinem potentiam spiritualem : cujusmodi sunt compositio et discursus, quod probatur primo, quia si illi actus semel concedantur potentiæ materiali, jam possent concedi potentiæ brutorum, cum ex parte materialitatis non repugnet, et alias bruta etiam in gradu sensitivo perfectissima inveniantur. Adde, quod majora signa observentur in brutis hujus compositionis, quam in cogitativa nostra, quia in nobis potest facile tribui intellectui, in brutis vero nullo modo. Secundo arguitur : nam ad faciendam compositionem, præter conceptus rerum quæ per species repræsentantur, oportet concipere proprio conceptu conjunctionem prædicati cum subjecto, quæ per verbum *est* importatur : hoc autem non videtur dandum potentiæ materiali, cum illa collatio arguat magnam perfectionem. Tertio si sensus posset dividere et componere, eadem ratione posset discurrere, quod alii consequenter concedunt, et ita probatur. Nam qua ratione posset prædicatum subjecto, eadem posset unam propositionem alteri conferre, atque adeo percipere vim consequentiæ formalis, quod sane esset cognoscere, quod omnis consequentia similis formæ sit bona, valetque ex intrinseca compositione terminorum, id vero impossibile est potentiæ spiritualis, et ita cognoscere nihil sit minus, quam cognoscere rem universalem, imo ulterius si sensus posset componere, posset prædicatum conferre subjecto, et considerare ordinem inter illa, confingereque ibi relationes, quæ munia sunt propria intellectus : ergo, etc. Quarto si sensus posset prædicatum cum subjecto conferre, posset et media cum fine, cum non sit major ratio. Quod si concedas : ulterius sequitur sensum posse cognoscere rationem boni ac mali : ac discursum aliquem, et indifferentiam habere circa illa, consequenterque appetitum sensitivum ex se habere aliquam libertatem, ac posse peccatum, saltem veniale committere, seclusa voluntate, quod nonnulli, atque etiam Cajetanus perperam concedunt. Tandem ex illo principio similia alia absurda deducuntur, cum tamen illud nulla ratione efficaci constet : non est ergo, cur asseratur.

10. *Solvuntur argumenta adversariorum.— Auctor, disput.* 1 *Metaphysicæ, sect. ult., a num.* 21. —Sed arguunt primo contrarie opinantes. Nostri sensus conjuncti sunt intellectui : rationabile ergo est, ut majorem aliquam virtutem habeant quam sensus brutorum. Habent quidem majorem perfectionem intra latitudinem potentiæ materialis, non tamen superant in compositione, aut discursu, cum illa sint propria potentiæ spiritualis. Secundo arguunt. Reminiscentia est in parte sensitiva, ea autem non fit nisi discurrendo ab una re ad aliam, donec perveniatur ad eam, quam investigamus. De reminiscentia infra dicemus plura : pro nunc ponendum, fieri quidem in parte sensitiva cum juvamine intellectus, in illa tamen non misceri propriam compositionem, aut discursum partis sensitivæ. Tertio arguunt, quia notitia primorum principiorum causatur multorum singularium experimento, teste Aristotele *in principio Metaphysicæ, et in fine Posteriorum :* experimentum autem ad potentiam sensitivam pertinet, et tamen est vera compositio, cum dicat Aristoteles experimentum esse *nosse hanc herbam, curasse Socratem et Calliam.* Respondetur experimentum proprie loquendo immediate fieri in sensibus exterioribus, cum ipsa a rebus objectis immediate immutentur, et intuitive eas cognoscunt, quod est experiri, sicut tactus experitur ignem calefacere, non aliter, quam impressionem ab igne factam præsentialiter percipiendo : at vero cognoscere hujusmodi experimentalem effectum componendo et dividendo proprium est intellectivæ potentiæ, talisque cognitio dicitur proprie experimentalis, hoc est, alicujus effectus exterius sensibilis sæpius repetita cognitio, unde Aristoteles dixit ex multis memoriis causari experimentum, et experimentis artem, atque inductionem universalem : tale igitur experimentum actus est intellectus, ut ex multis patet. Primo, quia illud experimentum generat scientiam, et artem in intellectus autem non assentitur propositioni universali propter cognitionem singularium apud sensum : ergo propter propriam cognitionem. Secundo in experimentali propositione semper prædicatum est universale, ut hic, et ille ignis calefacit : ergo omnis ignis calefacit; non potest ergo esse operatio sensus, cum constet apud omnes sensum non cognoscere universale. Atque hoc argumentum con-

cludit, ex nulla experientia colligi, sensum formare propositionem, si quidem talis propositio constare deberet ex subjecto, et prædicato singularibus : at fere nunquam hujusmodi propositiones componimus, aut discursum formamus ex puris singularibus, ita ut nullus admisceatur terminus communis. Quarto arguunt : nam Aristoteles sæpe cogitativam phantasiam vocat rationem particularem, ut 6, Ethicor., capit. 11, et 3, de Anima, capite quinto, vocat eam intellectum passivum : ergo aliquam cognoscit in ea vim participatam ab intellectu. Respondetur sic illam potentiam nominari, tum propter dependentiam intellectus ab illa, tum etiam, quia immediate movet intellectum, tum denique, quia sæpe dirigitur ab intellectu, cui obedit.

CAPUT VII.

UTRUM EADEM POTENTIA COGNOSCITIVA POSSIT SIMUL PLURES ACTUS ELICERE.

1. *Potentia cognoscens inter passivas et activas censetur. — Cur communius passiva vocetur quam activa.* — De actibus potentiæ cognoscitivæ sufficienter disputatum est. Solum supererat disputanda quæstio, an in hujusmodi actibus possit veritas et falsitas reperiri : sed quæstionem hanc tangemus breviter, et commodius in cap. 10, remittendo tamen tractationem de veritate in Metaphysicam, et ideo de actibus nihil superest dicendum, sed de potentia ipsa, de qua disputari solet, an sit potentia activa, vel passiva, sed hæc quæstio soluta manet ex dictis cap. 2, 3 et 4. Nam ex 2, habetur cognoscentem potentiam esse receptivam specierum, atque ex hac parte esse passivam : ex tertio vero, et quarto habetur efficere actum, cum sit præcipua vis per quam anima operatur, et illi maxime conjuncta, commune autem est rebus omnibus operari per potentias suas intrinsecas. Habetur prætera ex dictis capitibus easdem potentias recipere actus, quos efficiunt, atque adeo esse modo aliquo potentias receptivas et passivas, passione late dicta, quatenus videlicet omnis receptio passio dici solet, ut notavit Aristoteles, lib. 2, de Anima, cap. 5, et Gregorius Nissenus, lib. 4, de Viribus animæ, cap. 8, et Damascenus 1, Fidei orthodoxæ, cap. 22, D. Thomas, 1, 2, quæst. 22, art. 1, Galenus, libello de Differentiis symptomatum, cap. 1, et lib. 2, methodi, cap. 1. Nemesius, de Natura hominis, c. 1 et 15. Invaluit autem denominatio hæc potentiæ passivæ in cognoscentibus facultatibus propter duo, unum est, quia ex natura sua carent speciebus, quas recipere prius debent, quam agant, unde prius sunt ad recipiendum, posterius ad agendum : in quo late distinguuntur a potentiis Angelorum, quæ ex natura sua habent complementum omnium specierum : ut notavit D. Thomas, 1 part., quæst. 54, art. 4. Alterum est, quia dictæ potentiæ duplicem habent rationem recipiendi, ab extrinseco quidem speciem, a se vero actum, agendi autem unam, et illam minime completam, sed complendam per species.

2. *Præsentis capitis pars negativa suadetur. — De hac quæstione late, lib, 2, de Angelis, cap.* 37. — Hoc ergo supposito de activitate istarum potentiarum solum superest disputare de virtute earum, an sit adeo limitata, et unum tantum actum possit elicere, videturque pars affirmans vera, primo ex Aristotele 2, Topicorum, c. 4, dicente : *Contingit plura scire, cogitare vero non nisi unum.* Secundo, quia virtus potentiæ est una tantum, et finita : dum ergo operatur, satis est si exeat in unum actum. Tertio, quia una potentia unita tantum specie intentionali actualiter informari valet, sic visus plures homines per unicam faciem videt, alias plures simul species solo numero differentes haberet : ergo unum tantum actum potest efficere. Quæstionem hanc tractat divus Thomas, 1 part., quæst. 85, art. 4, de intellectu nostro speciatim, de intellectu autem angelico, quæst. 58, art. 2, commodius tamen disputatur in communi, cum difficultas communis sit omnibus potentiis cognoscentibus.

3. *D. Thomæ resolutio.* — Ille igitur resolvit, plura quidem per modum plurium non posse simul cognosci, posse tamen per modum unius : cognoscere per modum plurium (ut explicat) est cognoscere per plures species, atque adeo cognoscere per modum unius est cognoscere per eamdem speciem : ex quo concluditur, potentiam una solum specie uti posse ad cognoscendum, simulque valere cognoscere quidquid per illam repræsentatur. Doctrina hæc expositione indiget, unde notandum primo virtutem animæ, et omnium potentiarum ejus finitam esse, ac limitatam, proindeque si pluribus applicetur, necessario fore in singulis minorem. Secundo notandum cognitionem posse esse perfectam duplici ratione, aut scilicet ex parte potentiæ, quia virtuti potentiæ adæquatur, explicante nimirum potentia in eo actu totam suam virtutem, aut ex parte objecti, quando videlicet cognoscitur objectum,

quantum ipsum cognoscibile est. Unde e contrario imperfecta cognitio, cum privationem dicat, duplici opposita ratione talis esse poterit, scilicet, vel quia non adæquatur virtuti potentiæ, vel quia non adæquatur objecto.

4. *Prima assertio.* — *Secunda assertio.* — Jam dico primo. Impossibile est unam potentiam habere simul duos actus perfectos ex parte potentiæ. Hæc conclusio est evidens ex dictis, et intenta ab Aristotele et D. Thoma, supra citatis. Dico secundo. Non repugnat unam potentiam cognoscentem elicere simul duos actus, sive objecta cognoscantur per modum unius, sive plurium. Probatur experientia: nam simul videmus lucem, albedinem et nigredinem, simul etiam audimus differentes sonos, differentiamque inter hæc omnia objecta, quod signum est cognosci actibus diversis, intellectus etiam sæpe considerat duas res, et convenientiam, vel differentiam inter illas: potest ergo una potentia plura cognoscere. Quod autem possit per modum plurium probatur: nam duos homines non intuemur per modum unius, quando nullo modo conferimus unum ad alium, ut sæpe contingit, eodemque modo potest intellectus eosdem considerare. Ratio vero est, quia attentio intellectus habet latitudinem, ac adeo potest totaliter, vel ex parte applicari: ergo potest unum aliquid cognoscere veluti dimidiata attentione, aliudque alia attentionis parte a priori discreta, cum objecta ipsa omnino etiam sunt disparata, ut ponimus. Et confirmatur, quia intellectus potest plura simul cognoscere constituendo differentiam inter illa, vel aliquo modo comparando: ergo etiam potest eadem absolute cognoscere, ac sine comparatione. Probatur consequentia, quia comparatio illa nihil videtur referre, imo videtur addere difficultatem operationi, nam qui comparat, et extrema cognoscit et comparationem facit. Quare hanc conclusionem amplectuntur etiam aliqui Thomistæ, ut Cajetanus, 1 part., supra, et Soto 1, Posteriorum, quamvis alii oppositum sentiant, ut Herveus, quodl. 7, q. 16, et in 2, d. 11, q. 2, Capreolus, in 2, d. 3, quæst. 2, conclusione 9, Ferrarius 1, contra, cap. 55, idem Albertus, in 1, distinct. 1, art. 3. Eorum tamen rationes non urgent, qualis illa, quod unus numero motus ad unicum tendit terminum, et ab unico principio unica actio procedit: dicimus enim, quod imo ab uno principio possunt esse plures actiones ad diversos terminos, vel objecta tendentes, ac maxime si prinsipium sit diversis affectum formis, ut hic contingit

5. *Tertia assertio.*—Unde sit tertia conclusio. Eadem potentia cognoscitiva potest simul operari per diversas species intentionales: patet ex dictis; nam album et nigrum per eamdem speciem repræsentari nequeunt, ut cap. 2, ostensum est, cum tamen simul a nobis concipi experiamur: intellectus etiam differentiam inter hominem et equum simul per diversas species illorum considerat, quod quia citati Thomistæ negare non possunt, præceptorem exponunt, non posse intellectum plura simul per diversas species intelligere, eo quod diversæ species dicantur illæ, quæ inter se nullum ordinem habent, cæterum si cum ordine accipiantur, tanquam unam censeri: cui sane expositioni repugnare videtur S. Thomas, 1 part., quæst. 12, art. 10, dicens, si partes ejusdem totius propriis, et diversis speciebus cognoscantur, non posse omnes simul intelligi, cum tamen in eo eventu cognoscantur cum ordine, quem inter se habent. Adde quod potentia cognoscitiva non solum possit cognoscere plura cum ordine, sed etiam sine ordine, ac per modum plurium: poterit ergo uti simul diversis speciebus ut diversæ sunt, non ordinando illas.

6. *Quarta assertio.* — Dico quarto. Contingere potest, ut potentia simul plura cognoscat perfecte ex parte objectorum, id est, cognoscendo illa quantum cognoscibilia sunt a tali potentia. Hæc conclusio potissime verificatur in Angelis, in quibus cognoscitiva virtus nobilissima est, et ideo quamvis in plura objecta (ut ita dicam) dividatur, sufficere potest unicuique ad illud perfecte intelligendum, itaque potest Angelus naturaliter seipsum, et Deum per sua naturalia, et præterea rem aliquam naturalem simul perfecte cognoscere: de qua re suo loco. Id quod etiam D. Thomas concedit, unde Thomistæ illi etiam explicant, quod non possit intellectus per plures species ejusdem ordinis ita operari, possit tamen per species diversorum ordinum: sed expositio accommodata non est, nam quod sint species ejusdem, vel alterius ordinis, impertinens est, imo per species ejusdem ordinis res erit facilior, cum magis conveniant in unum. De intellectu tamen humano propter limitatiorem virtutem raro, aut nunquam verificabitur conclusio, quia non adeo perfecte comprehendit rem, quin possit perfectius. Unde quando ad plura attendit, aliquid diminuit de perfecta cognitione uniuscujusque, sicque non adeo perfecte cognoscit, unumquodque. Idemque est de sensibus, ac majori ratione, ut etiam experientia

confirmat. Atque ita interpretandus est divus Thomas, vel saltem juxta primam conclusionem.

7. *Ad primum et secundum argumentum in num.* 2.—*Ad tertium.*—Unde jam patet solutio primi argumenti supra facta: quod vero in secundo sumitur, erit quidem verum, si intelligatur de actu adæquato potentiæ, non vero de inadæquatis. Ad tertium respondetur unam potentiam simul habere posse duas species, per illas vero simul operari perfecte non posse, imperfecte posse.

8. *Dubium circa idem tertium argumentum de quo etiam auctor, disp.* 5 *Metaphysicæ, sect.* 8, *a num.* 15.—Postulat tamen argumentum illud, quo pacto duæ species intentionales solo numero differentes possint esse in eodem subjecto. Respondet vero Cajetanus, 1 part., quæst. 76, articulo secundo, differentes numero in esse reali non posse esse simul: differentes autem numero in repræsentando si differant specie in esse reali, posse esse simul, quod tamen refutat Ferrarius 2, contra, c. 77, propterea quod species intentionales, quæ in repræsentando tantum differunt numero, non habent unde distinguantur species in essendo, quia neque ex parte subjecti, ut de se patet, neque ex parte objecti, quod tantum est numero diversum. Et confirmatur; tum quia sicut actio specificatur a termino, ita species a re repræsentata : sed actiones tendentes ad terminos numero diversos tantum differunt numero: ergo similiter; tum quia, ut supra diximus, esse repræsentativum est ipsum esse specierum: quare si in repræsentando solum habent differentiam numericam, solam etiam habebunt in essendo. Ferrarius ergo respondet, species repræsentantes res numero diversas diversæ speciei esse, quia rerum ipsarum conditiones diversas admodum repræsentant : sed hoc etiam improbabile est, nam in speciebus duarum, verbi gratia, albedinum in oculo existentibus tales conditiones non repræsentantur directe, sed modificant repræsentationem, præterquam quod conditiones eæ possunt sæpe non differre specie, sed numero tantum, veluti dictæ albedines in quantitatibus ejusdem figuræ: et æque intensæ inveniantur. Item actuales visiones duorum hominum specie non differunt : ergo neque eorum species. Respondeo igitur ad dubium nullum esse inconveniens duas species intentionales solo numero differentes esse in eodem subjecto secundum eamdem partem. Quæ est sententia communis D. Thomæ, prima parte, quæst. 76, articulo secundo, de Veritate, quæst. 8, a. 14, Sonzii 7, Metaphysicæ, quæst. nona, ad 2, Veneti et aliorum 2, de Anima, capite ultimo. Et ratio est, quia species hæ non individuantur a subjectis, sicut nec actus expressi, sed a differentiis intrinsecis in ordine ad objecta, ad quæ transcendaliter referuntur. Unde fieri potest ut in eodem subjecto plures reperiantur, quemadmodum et tres paternitates in eodem homine ad tres filios. Quamvis enim et species duarum albedinum, et relationes paternitatum solo numero differant, tamen intra latitudinem numericam non æque assimilant subjectum, cum ad diversa objecta et diversa munera præstanda ordinentur.

CAPUT VIII.

UTRUM SINT QUÆDAM SENSIBILIA PER SE, ALIA PER ACCIDENS QUÆDAM PROPRIA, ALIA COMMUNIA, ET IN QUO CONSISTAT EORUM RATIO.

Potentiæ sensitivæ ad eumdem gradum viventium pertinent, distinctum a gradu rerum habentium intellectum, et ideo majorem inter se dependentiam, et convenientiam habent, quam cum potentiis intellectivis, et ob hanc rationem antequam ad singulas potentias deveniamus, dicendum est de sensibus in communi, sic enim, et facilior et brevior erit doctrina, qua de re varia habentur pronuntiata apud Philosophum 2, de Anima, cap. 5 et 6.

1. *Quid sit sensibile proprium.* — In hac vero præsenti materia, sicut in præcedentibus ab objecto sensus initium sumimus, illud autem est sensibile in communi, cujus rationem investigamus. Notandum igitur sensibilium divisionem in titulo positam potissime tradi ab Aristotele respectu sensuum externorum, unde et in illis explicabitur, post modumque facile applicabitur ad sensus internos. Sensibile proprium illud dicitur, quod ab unico tantum sensu potest cognosci, in illoque propriam speciem imprimit. Unde sensibile proprium, per se, ac primo est sensibile, quia cum de ratione cognoscitivæ potentiæ sit, ut conjungatur suo objecto, plane quod per propriam actionem potest imprimere sui speciem, erit primum objectum, sive sensibile illius potentiæ. Est tamen notandum exclusivam illam, *sensibile proprium tantum cognoscitur ab uno sensu,* excludere alios sensus ejusdem ordinis et rationis, sic sensibile proprium visus est, quod a nullo alio exteriori sensu cognosci potest : nihil ergo prohibet, quod ab aliquo in

terno sensu cognosci possit. Item excludere, quod sentiatur per se ab alio sensu, non vero quod per accidens sentiatur.

2. *Quid sensibile per accidens.* — Jam sensibile per accidens dicitur, quod nullo modo sensum immutat, sed tantum cognoscitur per immutationem alterius objecti, cui conjungitur. Hoc modo substantia corporea est per accidens sensibilis, quia ipsa sui speciem in sensu non imprimit, conjungitur tamen sensibilibus, quæ illam imprimunt. Sciendum tamen primo, ut res per accidens sensibilis dicatur, non est satis quod adjungatur sensibili per se, sed requiritur præterea, ut ex vi sensationis rei per se sensibilis percipiatur ipsa consequenter, ut notavit D. Thomas, secundo de Anima, lectione 13, et in quarto, dist. 49, quæstione secunda, articulo 2. Unde quia albedo, verbi gratia, immutat sensum non separata, sed in subjecto, ideo subjectum per accidens sentitur, ex vi tamen sustentationis, quam præstat albedini, adeo ut non albedo præcise, sed album videri proprie dicatur. Sciendum secundo non oportere, ut sensibile per accidens distincte cognoscatur ab eo sensu, a quo per accidens sentiri dicitur, sed est satis, ut ex vi cognitionis sensus unius statim quippiam aliud cognoscatur ab eodem sentiente : sic dulcedo lactis dicitur per accidens sensibilis visu, non quia ab ipso clare percipiatur, sed quia ea visa statim cognoscit homo illi esse conjunctam dulcedinem : oportet tamen, ut hoc fiat ex vi sensationis, non vero ex discursu et indagine sentientis. Unde licet Deus ex sensibilibus effectibus cognosci possit, non tamen dicetur ad id per accidens sensibilis. Ultimo sciendum est, ac colligitur ex dictis inter sensibilia per accidens quædam esse quæ respectu nullius sensus sunt per se sensibilia, veluti substantiam : alia vero maxime, quæ respectu unius, ut patet de dulcedine lactis, et de odore pomi.

3. *Sensibile commune quodnam dicatur prima sententia Commentatoris, Apollinaris et aliorum.* — *Rejicitur tripliciter.* — Sensibile commune est tanquam medium inter propria, et per accidens, quod fere omnes auctores in sensibilibus per se numerant: in ratione vero ejus rei assignanda, et in explicando quomodo commune dicatur, non conveniunt. Commentator 2, de Anima, textu 65, putat sensibile per se dici respectu interioris sensus, qui communis appellari solet, in quem proprias species imprimit, cum tamen in externos nullam imprimat, atque hinc vocari sensibile commune. Commentatorem sequitur Apollinaris, quæst. 18, et perspectivi quidam, ut Alace, in 2, suæ perspectivæ, Vitelius, lib. 4, Optices, Cirvelus, lib. 1, cap. 6, concl. 3. Hæc vero sententia falsa est : nam sensus internus species percipit solum mediis exterioribus. Præterea evidens est sensibilia communia ab Aristotele enumerata cognosci exteriori sensu, ut magnitudinem, motum, et cætera. Denique in hac sententia jam sensibilia communia essent propria sensus interioris, respectu vero exteriorum essent sensibilia per accidens, quæ est Aristotelis ratio, textu 133, juxta expositionem Philoponi et Simplicii : probat enim Aristoteles sensibilium communium non dari proprium sensum, quia alias jam sensibilia communia ab aliis sensibus per accidens sentirentur, et ita Philoponus litteram illius loci texuit, quamvis D. Thomas aliter exponat.

4. *Secunda sententia Janduni et Ægidii etiam refellitur.* — Alii vero dicunt sensibilia communia imprimere suas species in sensibus externis, non in quantum sunt tales sensus, sed in quantum sensus absolute : ideoque dici sensibilia communia. Ita Jandunus 2, de Anima, quæst. 18, et insinuat Ægidius, text. 65, dub. 2, sed facile refelluntur : tum quia sensibile commune percipitur a visu, ut visus est, et non tantum ut sensus est : tum quia sensibile, et commune non dicitur propter abstractionem et prædicationem, sed propter communitatem realem, qua una res secundum propriam rationem cognosci potest a multis sensibus, sensus autem in communi comparatur ad sensibile in communi abstractius, seu in universali ad sensibile commune, de quo hic est sermo.

5. *Tertia sententia Alberti, Scoti et aliorum.* — *Argitur primo contra hanc sententiam communia sensibilia non imprimere propriam sui speciem.* — Alii tandem dicunt sensibilia communia immutare quidem sensus per proprias species, dici vero communia, quia eorum immutatio extenditur ad plures sensus. Ita Albertus 2, de Anima, tract. 3, cap. 5, Scotus, in 4, distin. 12, quæst. 3, Ægidius supra. Verius tamen est non imprimere. Quæ est D. Thomæ sententia, lectione 13 citata, et 1 parte, q. 17, art. 2, et quæst. 87, art. 3, ad secundum, Cajetani, Javelli et aliorum. Probatur primo : nam sensibile proprium et commune, verbi gratia, lux, et quantitas non conveniunt in eadem ratione sensibilis : ergo non potest utrumque immutare eumdem sensum per propriam sibi speciem. Antecedens ostenditur, nam ratio sensibilis ita convenit luci respectu visus, ut

non conveniat respectu tactus : ratio autem sensibilis convenit quantitati etiam respectu tactus : ergo diversæ sunt rationes. Consequentia quoque suadetur, quia unus sensus, et in universum, una potentia solum potest immutari ab una ratione objecti, a qua specificatur et cui coaptatur, alias quodlibet a quovis posset immutari. Dicetur fortasse sensum secundum propriam quidem rationem immutari a proprio objecto, attamen secundum rationem aliam, in qua cum alio sensu convenit immutari a sensibili communi, sed hoc improbatum jam est paulo superius; nam sensibile commune a visu, verbi gratia, ut visus est, percipitur. Accedit, quoniam nulla est ratio communis visui et tactui, in qua etiam non conveniant sensus alii exteriores : ergo sensibile commune respectu duorum sensuum, tale necessario erit respectu omnium, quod tamen falsum esse infra patebit.

6. *Arguitur secundo. — Tertio. — Quarto.* Probatur secundo. Nam si sensibile commune efficit propriam sui speciem, vel efficit illam ejusdem rationis in omnibus sensibus, vel diversæ : si primum, quo quæso modo diversi sensus actuari valent per species ejusdem rationis ? Nam substantia uniuscujusque sensus, et ejus temperamentum commensurantur suo proprio sensibili, et speciebus ab illo profluentibus : ergo diversi sensus non poterunt actuari per species ejusdem rationis. Secundum vero apparet impossibile : nam quomodo idem sensibile multiplicabit species diversarum rationum, cum sit idem, eodemque agens modo? Tertio sensibile commune, et proprium uno actu sentiuntur : ergo per unam speciem : illam autem imprimi a sensibili proprio, nemo inficiatur : ergo sensibile commune propriam non imprimit. Primum antecedens declaratur. Nam quando videmus hominem deambulantem non uno actu hominem videmus, et alio deambulationem, superflua quippe esset talis actuum multiplicatio. Consequentia vero facile ostenditur, quia cum species sit principium actionis, ad unum actum una sufficit. Denique confirmatur, quia absque illa specierum multiplicatione satis percipi possunt sensibilia communia : frustra ergo inducetur.

7. *Hæc tamen sensibilia species propriorum modificant.*—Hoc ergo superest explicandum, quo pacto sine propriis speciebus possint hæc sensibilia per se sentiri? Divus Thomas, ac cæteri communiter aiunt sentiri per species propriorum sensibilium modificatas aliter, atque aliter pro diversitate sensibilium, atque sensuum ipsorum. Pro cujus rei expositione est notandum primo, sensibilia communia quinque enumerari ab Aristotele, magnitudinem, figuram, quietem, motum et numerum, ad quem unitas revocatur, cum sit principium illius, ut dicitur, libro tertio de Anima, capite quinto. Distantia quoque sensibile commune est, ad magnitudinemque reducitur, quia distantia est magnitudo actu, vel potentia, intercepta inter ea, quæ distant, asperitas denique et lenitas, quæ capite quarto de Sensu et sensibili numerantur, ad figuram quoque sunt reducendæ.

8. *Non omnia ab omnibus sensibus nec modo uno attinguntur. — De visu. — De tactu. — De reliquis tribus.* —Secundo notandum non omnia hæc sensibilia ab omnibus sensibus, aut modo eodem percipi, visus quidem omnia percipit distincte, tactus item omnia, sed non ita perfecte. Ex reliquis sensibus alii clarius, alii obscurius et alii simpliciter non percipiunt : magnitudo igitur a quolibet sensu clarius percipitur per modificationem speciei proprii sensibilis. Ratio ex divo Thoma est, quia omne agens materiale extensionem aliquam, seu magnitudinem requirit ad agendum, ut alibi traditur, omnesque fatentur : ergo in quolibet sensibili proprio intervenit quantitas, ut suam speciem agat : ergo in qualibet tali actione, seu productione speciei propriæ devolvitur repræsentatio magnitudinis ipsius. Quia vero figura consequitur quantitatem, ideo species et maxime visibiles repræsentantes rem cum sua quantitate repræsentant etiam cum sua figura : hoc ergo modo repræsentantur priora duo sensibilia communia per modificationem speciei proprii sensibilis. Reliqua vero tria aliter cognoscuntur, nam a visu percipiuntur per cooptationem ad alia, quæ sentiuntur : sic numerus videtur, quia species plures imprimit repræsentantes res diversas, unitas vero, quia unum imprimit : motus videtur, quia res mota conspicitur proximior, vel distantior ab ipso visu, aut corpore alio : quod si visus majorem, minoremque distantiam non percipiat, nec motum percipiet. Sic qui existit in navi, ejus motum non videt, nisi distantiam videat, vel approximationem ad corpus fixum. Percipi deinde potest motus per continuam variationem specierum visualium, aut variationem modi immutandi earum : sicut e contrario quies cognoscitur, rem intuendo in eadem semper distantia manentem, eodemque modo visum immutantem : sunt namque in quiete duo, privativo et permanentia positiva, in eodem loco,

quarum hæc dicto modo sentitur, illa non sentitur. Jam tactus ad instar visus numerum percipit, quatenus scilicet a discretis sensibilibus afficitur : motum vero quatenus a diversis ejusdem rei tangibilis partibus successive immutatur, ut in motu totæ videre licet. Unde si tactus simul cum re moveatur, motum non percipit, veluti cum navi vehimur, quam licet tangamus, ipsum tamen motum, seu vectationem ex vi prædicti tactus non sentimus. Quies vero contraria ratione percipitur, quia scilicet res, quæ tangitur, eodem modo, eamdemque partem tactus immutat. Deinde tres alii sensus numerum cognoscunt instar visus et tactus, figuram tamen vix unquam sentiunt, motum autem difficile, nisi forte quatenus sonus, vel odor per diversas lineas applicantur : aut corpus sonans, atque odoriferum ex majori, minorive distantia sentiuntur : at gustus nihil ejusmodi discernit. Ex his ergo patet, quo modo sentiantur sensibilia communia, nullis eorum propriis speciebus admissis, sed eis tantum propriorum sensibilium species modificantibus.

9. *In quibus sensibile proprium et commune differant.—Concluditur tituli hujus capitis resolutio.* — Hinc octo differentiæ inter sensibilia communia et propria colliguntur. Primam jam exposuimus, quod sensibile proprium sensum immutet per species proprias : commune minime. Secunda est, quod sensus proportionetur sensibili proprio non communi. Tertia, quod proprium sensibile uno tantum externo sensu cognoscatur, commune autem multis. Quarta, quod sensus specificatur per ordinem ad proprium sensibile, non vero ad commune. Quinta, quod sensibile proprium per se primo sensibile est : at commune tale per se secundo. Declaratur: nam sensibile per se illud dicitur, quod immutationem aliquam propriam causat in sensu : causat autem primo id, quod sui speciem propriam imprimit : ergo id dicendum erit sensibile per se primo, sensibile autem commune, quia immutat modo aliquo, distinguitur quidem a sensibili per accidens, quod nullatenus immutat, quia tamen immutat solum modificando speciem alterius : ideo sensibilem per se secundo appellatur. Sexta differentia, quod sensibile commune egeat proprio, ut in eo compleatur in ratione sensibilis, nam cum per se solum non possit imprimere speciem, oportet ut conjunctum sit sensibili proprio, quod cum per se sit immutativum, communi non eget, nisi forte, ut conditione alias necessaria, sicut agens ad agendum postulat extensionem, approximationem, etc. Instabis sensibile commune interdum sentiri absque proprio, qui enim tangeret cœlum, perciperet sane quantitatem, cum tamen nullum ibi sensibile proprium tactus detur. Negandum vero fore, ut ibi sentiretur quantitas, aut discerneretur corpus aliquod, sed eo tantum pacto, quo visus tenebras videt, carendo scilicet visione : itaque tactus non perciperet positive aliquod tangibile, solusque sensus interior perciperet impedimentum extrinsecum dari propter quod manus non posset ultra moveri : attamen ex vi tactus non perciperet quale esset illud impedimentum. Septima differentia, quod sensibilia propria formaliter diversa sensus arguunt diversos, non sic autem sensibilia communia, ut ex quarta differentia liquet. Nam sensibile proprium constituit proprium objectum sensus, non sic autem sensibile commune, sed in proprio imbibitur tanquam modus illius. Octava, quam Aristoteles adduxit, quod sensus non erret circa sensibile proprium, erret tamen circa commune, quæ ut intelligenda sit, infra dicetur. Advertendum tamen in his differentiis sensibile commune convenire aliquo modo cum sensibili per accidens quo tamen differt, prout in quinta differentia exposuimus. Ex omnibus vero dictis constat optimam fuisse et sufficientem divisionem Aristotelis in titulo hujus capitis positam. Nam quod sentitur, vel sentitur propria vi, quia videlicet ex se habet virtutem ad immutandam potentiam, et hoc est sensibile proprium : vel sentitur, quia immutat modificando aliud, et hoc est sensibile commune, vel non sentitur per immutationem, sed cognoscitur propter accidentalem unionem cum sensibili per se, et hoc est per accidens sensibili : non apparet autem alius modus sensibilis : ergo est optima divisio, ac simul constat omnium membrorum ratio.

CAPUT IX.

UTRUM AD PRODUCTIONEM SPECIERUM SENSIBILIUM OPORTEAT PONERE SENSUM AGENTEM.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio difficultatis in hac quæstione est, quoniam species sensibiles habent quemdam modum materialitatis: videtur ergo non posse produci a materialibus objectis sensibilibus : ergo ad earum productionem videtur necessarium, specialem aliquam virtutem assignare. Quæstio hæc tractanda videretur de potentiis cognoscentibus absolute, at quia longe aliam decisionem, difficultatemque

habet in sensibus, quam in intellectu, hic particulariter tractanda fuit. Est igitur notandum, in sensu speciem considerari, et actum, ac respectu utriusque dari principium activum et passivum : quantum ergo ad actum sentiendi fuit opinio unum esse sensum, qui agat, et alium qui recipiat actionem, quod jam supra relatum et improbatum fuit. Quare misso actu difficultas restat circa species, quæ in ipso sensu recipiuntur, nimirum a quonam fiant.

2. *Secunda opinio.* — *Consule auctorem, disput.* 26 *Metaphysicæ*, *sect.* 1. — *Duæ aliæ opiniones improbabiles etiam.*—Quidam universim ponunt, nullam speciem sensibilem causari ab objecto, sed ab aliquo sensu agente, vel ab intelligentia aliqua propter rationem factam. Et confirmant, quia potentia animæ res est perfecta valde, objecta vero exteriora nimis materialia sunt et imperfecta : non possunt ergo agere in sensum, nam agens debet esse nobilius patiente, teste Aristotele 2, de Anima, cap. 2, Augustino, 8 lib. Genesis ad litteram, et lib. 11, cap. 17. Si dicas illud intelligi solum, quod ratio agentis, ut sic nobilior sit ratione patientis, ac nihilominus nobiliorem rem aliquando pati ab ignobiliori, si in aliquo superetur ab illa. Contra arguitur : quia saltem effectus non potest esse nobilior principio agendi, sed species intentionalis est nobilior, quam sensibilis qualitas, quia est immaterialior : ergo non fit ab illa : ergo ab aliquo sensu agente fieri oportet. Propter hæc Commentator, infra cap. 12, et text. 60, ut illi tribuunt Venetus hic, et Javellus, quæst. 51, art. 1, ad 1, voluit species sensibiles non produci ab objecto, sed ab intelligentia aliqua spirituali, quæ supplet vicem objecti, idem sequitur Nyphus, dict. text. 60, Zimara vero, theorem. 82, ad secundum, Gregorius conatur ostendere Commentatorem non hoc sensisse : juxta hanc tamen opinionem ad rationem objecti sensibilis per se non est necesse, quod immutet sensum effective efficiendo speciem, sed satis est formalis immutatio, id est, quod species repræsentans talem rem possit esse in sensu a quocumque producatur. Alii tribuunt hanc specierum sensibilium productionem cœlo in virtute intelligentiæ. Alii dicunt produci ab objecto, media tamen quadam virtute cœlesti. Attamen istæ omnes opiniones ad incognitas causas recurrunt sine necessitate, ut videbimus. Item repugnat experientiis, quas supra adduximus ad probandum, dari species.

3. *Cajetani opinio valde difficilis.* — *Hæc etiam opinio impugnatur.* — Quapropter Cajetanus 2, de Anima, capite decimo secundo, statuit res duplicem sortiri actionem, aliam ut participant naturam superiorum, immaterialiumque agentium, aliam vero secundum propriam naturam : objectum ergo sensibile ex propriis activum non esse specierum, maxime tamen ut participat naturam substantiarum separatarum quæ doctrina videtur desumpta ex S. Thoma, quæst. quinta, de Potent., articulo octavo, ubi ait, res materiales, in quantum assimilantur immaterialibus, illarumque naturas participant, habere actiones aliquas sine motu, in quibus proinde a motu cœli non pendent, cujusmodi actio, inquit, est specierum diffusio : est tamen opinio perdifficilis : quia non intelligitur quid, qualisve sit participatio hæc naturæ superioris. Aut enim est participatio alicujus entitatis et perfectionis, aut nullius : si nullius : nihil plane deserviet ad actionem, si alicujus : estne major, quam perfectio speciei productæ : an forte minor (æqualis enim non erit, cum productio sit æquivoca) : si minor esse ponatur, non sufficiet plane ad speciei productionem : si vero major sit, quæro rursus an talis perfectio sit intrinseca naturæ illorum objectorum, quæ species diffundunt, an vero sit superaddita tali naturæ. Si primum dicatur, cessat quæstio, inutilisque distinctio allata redditur : nam cum illa perfectio pertineat ad constitutionem naturæ ipsorum objectorum, ipsa per propriam naturam poterunt causare speciem. Secundum autem dicere fictitium esset, cum ostendi nequeat, quæ sit perfectio illa superaddita : quare, etc.

4. *Prima assertio quoad sensus externos.* — Sit ergo prima conclusio. In sensibus exterioribus species imprimuntur ab objectis : nec proinde necessarius in illis est sensus agens. Ita sumitur ex Aristotele, libro secundo, de Anima, text. 121, ubi ait sensum pati a sensibili, et ex Augustino 10, de Trinitat., capite secundo, dum scribit objectum ad extra movere sensum. Idem censet S. Thomas, prima parte, quæstione undecima, articulo quarto, et 1, contr. Gentes, capite sexagesimo quinto, et in quæst. de Anima, articulo quarto ad quintum, Albertus Magnus, Summa de homine, quæst. 102, et 2, de Anima, tractatu tertio, capite sexto, et expositores communiter citat., libro de Anima, capite decimo secundo. Experientiæ quoque adductæ hanc conclusionem probant. Ratio vero est, quia species intentionales non sunt perfectiores objectis suis, sed potius vestigia quædam ipsorum, tenuio-

risque entitatis. Sic albedo, verbi gratia, in sua quidem ratione perfecta entitas est : ejus vero species in eadem ratione non illi æquiparatur : calor etiam, qui et calorem, et species sensibiles agit, activus dicitur, non ab actione specierum, sed ab actione caloris : quod signum est calorem perfectiorem esse, quam ipsius speciem, cum denominatio a perfectiori desumatur. Neque obstat speciem minus crassam videri, quam objectum : talis enim subtilitas ad exilitatem potius entitatis, quam ad immaterialitatem, spiritualitatemve refertur, cum non minus materiæ adhærescat, ab ipsaque educatur, quam realitas sui objecti. Instabis. Quidquid agit ad productionem sui similis, aut propter conservandam suam naturam specificam, aut propter sui perfectionem operatur, sed objectum in productione speciei nec seipsum perficit, nec conservat naturam specificam : ergo illam non agit. Neganda tamen major, multa enim agunt tantum, ut se communicent, aliaque perficiant, sol enim, verbi gratia, illuminando neque seipsum perficit, neque conservat, sed alia perficit diffusione lucis : ita plane colores producunt species sui, ut se aliquo modo communicent, ac sensum perficiant, quia vero proprium est substantiarum separatarum, et rerum incorruptibilium hoc modo agere, fortasse divus Thomas sensibilia in diffusione specierum substantiis separatis comparavit, non vero quod ab illis participent aliquam virtutem, ut videtur existimasse Cajetanus, et de externis sensibus.

5. *Notatio pro discussione quoad sensus internos.* — Dicendum superest de sensu interno, in quo distingui solent tria specierum genera, sensatarum : ex sensatis compositarum : denique insensatarum. Species sensatas vocant in quibus eodem modo, in quo in externis sensibus objecta repræsentantur, qualis species parietis, quæ ex visu in imaginatione imprimitur : species compositæ dicuntur, quæ ex simplicibus sensatis coalescunt, veluti cum imaginatio fingit montem aureum, talis enim species nunquam præcessit in visu, sed montis, et auri seorsum : phantasia vero componit speciem montis auri. Ultimo species insensatæ dicuntur, quæ repræsentant rem sensibus quidem externis cognitam, attamen sub quadam alia ratione eis ignotam : sic dum ovis apprehendit lupum, ut inimicum, species repræsentans lupum sub ratione inimicitiæ dicitur insensata.

6. *De speciebus sensatis quorumdam opinio.* — *Prima difficultas contra hanc opinionem.* — *Secunda difficultas.* — *Tertia difficultas.* — Hac supposita distinctione magis fortasse communi, quam vera de speciebus sensatis, quas certum est dari, aiunt quidam, produci ab speciebus exterioribus, seu ab objecto intrinseco mediantibus illis. Quæ opinio non aliter probatur, quam quod hæc sit sufficiens, et facilis causa illarum specierum. Habet tamen hæc sententia difficultates, primam, quod species imaginativæ sit multo perfectior, quam exterioris sensus, ut patet, tum ex perfectione majori potentiæ, in qua recipitur, tum ex actus perfectione majori, ad quem ordinatur : non ergo potest effici ab imperfectiori tanquam a totali principio immediato. Secunda difficultas supponit sensum interiorem esse in cerebro : tunc ita urget. Si species oculis, verbi gratia, impressa ab objecto similem aliam producit in cerebrum distans : vel per media interjacentia inter pupillam et cerebrum, id præstat vel omnino immediate, eo quod sit satis interiorem sensum, atque exteriorem in eadem anima radicari, quamvis in disjunctis organis resideant. Non primum, tum quia talia media nec diaphana sunt, nec illustrata, ut oportet ad diffusionem speciei qualis in pupilla fuit impressa, tum quia in tactu id facile convincitur falsitatis, quoniam cum manus, verbi gratia, calefit, si species caloris transiret per partes intermedias usque ad cerebrum, omnes illæ calorem perciperent, cum omnes tactu polleant. Non secundum, quia illa duarum facultatum in eadem anima radicatio concludit solum per modum cujusdam sympathiæ, quatenus operantes una facultate anima inde excitatur ad operandum per aliam, cessat autem hæc ratio, si externus sensus recipiat tantum ab externo sensibili speciem, neque sensationem eliciat. Tertia difficultas, si species sensus exterioris causaret speciem interioris sensus, sequeretur quoties exterior sensus speciem recipit, easdem recipere interiorem : consequens est falsum : ergo, etc. Sequela patet : quia actio illa naturalis est, ideoque posito principio agendi et passo, statim sequitur. Probatur ergo minor : nam si sensus exterior recipiendo species illis non utatur, plane interior sensus non immutabitur, ut patet in eo qui patitur apoplexiam, vel deliquium animæ, sive extasim, licet enim in apertos oculos objectum externum sui speciem imprimat, nihil tamen vidisse se postea recordatur, quod signum est nullam revera, quamvis speciem haberet, elicuisse visionem. Ex quo aperte constat interiorem sensum speciem

non recipere, si exterior non cognoscat. Unde in libro de Memoria et reminiscentia, capite primo, Philosophus merito dixit, qui meminit, recordari se percepisse. Nec satis occurret, qui dixerit cognitionem, vel attentionem externi sensus requiri quidem, ut ejus species similem aliam in internum introducat, non tamen ut causam, sed ut conditionem : hoc enim merum videtur effugium, præterquam quod vitalis attentio requiri jure potest ut potentia per speciem operetur : ut autem speciem patiatur, nequaquam requiritur, ut in externis sensibus videre licet.

7. *Prima pars unde constet.—Secunda pars suadetur.* — Unde sit secunda conclusio. Species sensata interioris sensus non fit ab objecto extrinseco mediante specie, sed ab exteriori sensu, medio actu cognitionis. Hæc ut probabilis tantum ponitur, quia in re tam abdita nihil certo definire possumus. Prima ergo pars suadetur ex numero præcedenti : ad intelligendam vero partem secundam, oportet resumere ex capite quinto per actionem cognoscendi produci intrinsecum terminum, qualitatem scilicet repræsentativam rei in actu secundo : per hanc ergo qualitatem, quam sensus quoque exterior in seipso format, probabiliter creditur produci in sensu interiori speciem repræsentativam ejusdem objecti, idque propter coordinationem et unionem, quam istæ potentiæ habent in eadem anima, quod suadetur primo. Sensus interior non recipit species nisi exteriori sensu actu cognoscente, ac eo recipit meliores, quo ipse exterior melius, et exactius operatur: signum ergo est illas imprimi a sensu externo, mediante illa qualitate, seu actu secundo, siquidem talis est species interior, qualis est externa sensatio. Secundo non apparet commodior causa productiva specierum, de quibus loquimur: ergo illa credenda est, quam assignamus.

8. *Primum corollarium.— Secundum corollarium.*—Hinc colligitur primo interni sensus imagines ab imaginibus externi distingui specifice. Probatur ex dictis. Nam si ejusdem speciei essent, posset una alteram causare, cujus oppositum ostensum est. Præterea species exterior pendet in fieri, et esse ab objecto suo, non item interior. Denique ratio supra facta suadet probabiliter. Nam species debet proportionari potentiæ: ergo potentia altior sortiri debet species perfectiores. Secundo sequitur species illas interiores differre quoque specie ab externis sensationibus, idque a fortiori, cum actus vitalis, et species constituens potentiam in actu primo diversi sint generis. Rursum sensatio externa pendet in fieri et esse a sua potentia : illamque constituit in actu secundo : species vero interior nihil istorum vendicat: quare, etc.

9. *Objectio contra proxime dicta solvitur.— Instantia. — Responsio pro qua vide etiam, in disp.* 21 *Metaphysicæ, sect.* 1, *a num.* 3. — Sed dices. Si hæc vera essent, sequeretur speciem internam perfectiorem esse sensatione externa, quia actus est nobilioris potentiæ, atque adeo ab ea non posse produci. Negatur tamen sequela, nam comparatio apposite fieri debet, comparando scilicet actus primos utriusque potentiæ inter se, vel etiam inter se secundos: sicque perfectior erit, qui perfectioris fuerit potentiæ: comparando vero actum secundum potentiæ minus perfectæ, ad actum primum perfectioris, ille poterit esse perfectior ratione sui generis. Urgebis, perfectior est sensatio externa, quam interna species: hæc ergo jam dependebit ab illa in conservari. Quia quoties effectus est imperfecta participatio suæ causæ, ab ea pendet in conservari. Ad hoc respondimus 2, Physicorum, quæst. 5, de Causis, divisione 4, dependentiam in conservari sæpe provenire magis ex natura formæ et subjecti, quam ex causalitate. Ad hæc: species externa ideo quidem pendet ab objecto, quia prodit ut quædam imperfecta participatio illius: at sensatio exterior producit in sensu interiori speciem, tanquam perfectam sui similitudinem, quam interior sensus juxta naturalem suam dispositionem optime conservare potest.

10. *Tertia assertio.* — Sit tamen tertia conclusio. Probabile est species interiores resultare in interiori sensu ex propria illius efficientia. Hanc conclusionem probabimus, infra l. 4, c. 2, agentes de Speciebus intelligibilibus. Nunc vero declaratur ex supra dicta sympathia, seu consensione potentiarum cognoscentium propter radicationem in anima eadem. Nam eo ipso, quod anima per externum sensum cognoscit, ad præsentiam talis cognitionis absque ulla ejus activitate resultat ab interno sensu effective interna species, hac enim de causa ejusmodi simplices species sensus interior non semper efformat, quia videlicet non semper datur in exteriori prævia aliqua cognitio objecti. Hæc conclusio nullam præ se fert absurditatem, redditurque probabilis primo, quod nunquam satis rationi consonet putare externam sensationem efficere speciem interiorem, cum cognitio non sit productiva alterius qualitatis a se distinctæ realiter: gratis

ergo confictum videtur id externæ sensationi attribuere. Secundo, quia non redditur sufficiens ratio, quare species interior non pendeat in conservari a sensatione externa, si est imperfectior effectus. Tertio, quia similes aliæ consensiones reperiuntur in potentiis vitalibus ejusdem animæ, nam una operante alia operatur, et non aliter : ergo similiter in præsenti. Denique hic dicendi modus consonat cum statuendis infra de intellectu, ideoque placet magis, quamvis modus alius in secunda conclusione positus non sit improbabilis.

11. *De speciebus compositis ex sensatis.*— Ex his constat quid dicendum sit de speciebus compositis ex sensatis, quando scilicet internus sensus species simplices componit, dum, exempli gratia, montem auream imaginatur: de tali enim cognitione est difficultas, an fiat per duas species montis, scilicet, et auri, an per unicam tantum repræsentantem montem aureum. Divus Thomas, locis citandis, infra in c. 18, affirmare videtur hoc secundum, quod probabile fiet, si exponatur, non quidem de primo actu, quem certe simplices tantum species antecesserant, ac per modum unius ad ipsum eliciendum concurrerant, sed de reliquis in posterum ob relictam jam ex priori illo actu unicam speciem. Quod etiam fit credibile ab experientia. Qui enim nunquam cognovit montem aureum, ut illum fingat, prius concipit singulas partes cum quadam successione, quod signum est in ea compositione usum fuisse speciebus utriusque partis: at deinceps absque nova compositione et transcursu imaginatur facile montem aureum ob relictam scilicet in potentia speciem unicam illius repræsentatricem.

12. *De speciebus insensatis aliorum placitum.* — Denique circa species insensatas, ut in fine numeri quinti dicebamus, notandum dupliciter cognosci a sensu interiori, vel sub extrinseca illa ratione, quæ sensibus exterioribus objicitur, vel sub alia magis abdita ratione. Ex hac ergo duplici ratione, et cognitione duplex solet induci species in interiori sensu, sensata scilicet et insensata, quod enim ad repræsentandas has rationes duplex requiratur species patet, tum ex earum diversitate, tum quia stat repræsentari unam, altera non repræsentata : lupus enim habet speciem alterius lupi repræsentantem illum tantum sub ratione lupi, ovis vero repræsentantem præterea sub ratione inimici : sunt ergo species distinctæ. Porro si verum est species has insensatas dari, non possunt sane fieri ab objecto, ut constat ex dictis : unde necessario dicendum fieri a potentia interiori, media cognitione rei sensatæ, in qua fundatur illa superior ratio non sensata : itaque si ovis, verbi gratia, per speciem sensatam lupum cognoscat, ut sic, resultabit, propter naturarum contrarietatem, in eadem, vel alia potentia species repræsentans illum sub ratione inimici, quæ in alio lupo non resultabit, cum dictam contrarietatem non habeant.

13. *Verior sententia.* -- Mihi tamen probabilius videtur species insensatas non distingui a sensatis, sed per eamdem speciem, quæ ovi, verbi gratia, repræsentat lupum cognosci ab illa sub ratione inimici : primo, quia nulla est necessitas distinguendi, nam statim ac sentit ovis lupum, sentit esse inimicum, potest ergo per eamdem speciem utrumque judicare : quod vero in lupo alio possit unum judicium sine alio inveniri, non arguit diversitatem in speciebus, cum per eamdem valeat una potentia plura, quam altera cognoscere, et judicare propter diversam virtutem, aut diversum instinctum naturæ. Et confirmatur primo : nam avis nondum experta pluviam (ut pote forte verno tempore nata) ventum sentiens ad tutum locum se recipit : quis autem credat eam ex cognitione venti elicere speciem repræsentantem pluviam venturam : per eamdem ergo speciem, qua cognovit ventum, naturali instinctu judicat illum esse fugiendum, nec talis fugæ rationem quærit, aut pluviam cognoscit, quam nullam viderat : simile ergo erit in cognitionibus brutorum similibus. Secundo non solum superfluum, sed etiam impossibile videtur rationem inimicitiæ repræsentari a sensibili specie abstracto modo : quo enim pacto species sensibilis repræsentare valet lupum sub ratione inimici, nisi repræsentando sub hac figura, hoc colore, odore, etc. ; ergo impossibile est, quod species repræsentans sub ratione insensata, distincta sit ab specie repræsentante sub sensata : ratio ergo illa insensata non est repræsentabilis ab speciei materiali, ut abstracta a ratione sensata, sed ut modus quidam in illa fundatus, atque adeo non oportet dictas species distinguere.

14. *Quarta assertio.* — Ex quibus omnibus colligitur ultima conclusio, respectu sensuum internorum necessario esse ponendum aliquem sensum agentem intentionales species. Hæc patet ex dictis, quod vero Aristoteles hoc nunquam dixerit non urget, multa enim alia præterivit, alia exacte non tractavit : fatemur quidem S. Thomam, prima parte, quæstione

septuagesima nona, articulo tertio ad primum, hanc activitatem specierum videri denegare omnibus sensibus, sed fortasse, ut supra diximus, de sensibus loquitur quantum ad primam receptionem specierum, quæ fit ab objecto, ex qua originatur cujuscumque alterius speciei productio.

CAPUT X.

AN SENSUS IN COGNITIONE SUA FALLI POSSIT.

1. *Nomen judicii in simplicibus cognitionibus late usurpat auctor, ut patet supra* 6, *n.* 2, *et in Metaphysica, disp.* 8, *sect.* 4, *n.* 6, *sicut et nomen falsitatis, in disp.* 9, *sect.* 1, *n.* 14. —*Consulatur etiam auctor, disp.* 8 *Metaphysicæ.* — *Prima antiquorum opinio.* — *Secunda opinio.* — Quæstio de veritate et falsitate actus cognoscendi communis est omnipotentiæ cognoscitivæ, tamen quia metaphysica, non est exacte de sensibus tractanda : sed solum dicemus de eorum nonnulla cognitione, quoniam Aristoteles id etiam tetigit. Est ergo supponendum veritatem cognitionis consistere in conformitate judicii et rei, de qua fertur. Duplex vero est judicium, nempe complexum et simplex, et in utroque potest esse veritas suo modo, scilicet complexa et incomplexa, ut exposuimus late in primo perihermen. Hic ergo quæstio solum est de veritate, vel falsitate incomplexa, cum in sensibus, de quibus disputamus, cognitio complexa non reperiatur. Hoc posito fuit prima opinio Academicorum, nullum sensum habere posse judicium certum, contra quos disputat Cicero in quæstionibus Academicis, Tertullianus, lib. de Anima, cap. de quinque sensibus. Secunda fuit Epicureorum, nunquam decipi sensus in suo judicio, contra quos etiam arguit ibidem Cicero, et D. Augustinus 8, de Civit., cap. 7, Aristoteles vero 2, de Anima, cap. 7, ex parte tradit hanc opinionem, dum ait sensum circa proprium sensibile nunquam errare, et Albertus 2, de Anima, tract. 3, cap. 1, rationem affert, quia ex natura sua sensus inclinatur ad tale objectum, inclinatio autem naturæ semper est ad verum, et nunquam ad falsum, sicut intellectus non potest falli in assensu primorum principiorum, quia ad illa habet naturalem inclinationem. Et confirmatur, quia si sensus posset falli, nulla esset certitudo in scientiis maxime in philosophia, quæ a sensibus ducit originem, primo Posterior., cap. 18, et 1, Ethicorum, cap. 7.

2. *Prima conclusio.* — Difficultas potissima in præsenti est de sensibus externis, de quibus Aristoteles pronuntiavit circa sensibilia tum communia, tum etiam per accidens, falli posse, circa propria vero minime. Quæ sententia quoad sensibilia per accidens est manifesta, quia ab illis non immutatur sensus, unde facile hallucinari potest, ut etiam docet experientia. At quoad sensibilia communia, et propria est difficultas, nam sicut potest falli visus judicans rem esse tantæ quantitatis, cum sit majoris, ita potest falli judicans rem esse hujus coloris, cum sit alterius. Sit tamen prima conclusio. Circa sensibile proprium adæquatum non potest falli sensus, ut visus non potest falli judicans rem esse coloratam, neque auditus judicans hunc esse sonum. Rationem indicat divus Thomas, prima part., quæst. 85, art. 6, quod potentia ferri nequeat extra suum adæquatum objectum : ergo id, quod cognoscit, necessario debet contineri intra latitudinem ejus : non ergo circa illud falli potest. Solum est advertendum, quale nam sit adæquatum objectum, nam in visu colores etiam apparentes (ut vocant) ad ejus objectum spectant. Atque prædicto modo explicant multi differentiam constitutam a Philosopho inter sensibile proprium et commune, quod in ordine ad proprium adæquatum falli non possit sensus, possit tamen in ordine ad commune.

3. *Secunda conclusio.* — *Quorumdam placitum probabile.* — *Instantiam patitur.* — Sit tamen secunda conclusio. Circa sensibile commune absolute sumptum, non potest falli sensus, quare ex hac parte non videntur differre sensibile proprium et commune. Probatur, nam licet visus possit decipi judicando rem tantæ, vel tantæ magnitudinis, falli tamen non potest, judicando habere magnitudinem, nec similiter falli potest judicando habere figuram, licet falli possit, sitne illa triangulus, an quadrangulus : at vero in tribus aliis sensibilibus etiamsi in communi sumantur, potest falli sensus, eo quod sunt magis extrinseca, seu remota a propriis objectis. Respondent tamen, qui universaliter assignant dictam differentiam inter sensibile proprium et commune, potentiam ab intrinseco non posse falli circa adæquatum sensibile proprium, quia intrinsecum illi est, non posse ferri extra illud, circa sensibile autem commune posse falli, per se loquendo, licet per accidens circa aliquod non fallatur, propter intrinsecam connexionem, quam habet cum aliquo proprio, ut quantitas habet cum re visibile, quæ doctrina probabilis

est, quamvis cavillum etiam pati possit, quia potentia ex propria quoque ratione, ac per se extensionem in objecto postulat, atque adeo ab intrinseco habet, quod circa illud falli non possit.

4. *Tertia conclusio.* — Tertia conclusio. Tam circa sensibilia propria, quam circa communia in particulari sumpta, potest falli sensus. Utrumque constat experientia, sed ut intelligatur totius conclusionis ratio, recolendum, in sensatione intervenire productionem speciei, deinde sequi actum sentiendi : quoniam ergo species ipsa principium est cognitionis, ideo cognitio semper conformis prodit speciei, semper enim talis cognoscitur res, qualis repræsentatur per speciem, atque ad hanc solam conformitatem attendens citatus Albertus dixit sensum falli non posse : sed ad pauca respexit, est enim ultra recolendum, speciem non semper repræsentare objectum ut repræsentari deberet, ideoque per talem speciem non cognosci objectum prout est, eoque modo sensum falli, cum in eo judicio, quo res prout a parte rei habet, vel non habet, non autem prout relucet in specie, veritas, et falsitas consistit, ut notavit optime divus Thomas, decimo septimo, quæstione decimaseptima, articulo secundo ad primum, et quæstione octogesimaquinta. Cur autem species non repræsentet rem, ut repræsentari deberet, una causa est organi indispositio : sic infirmus judicat amaram, rem dulcem, quia lingua suffusa est amarore. Unde Aristoteles quinto, de Generatione animalium, capit. 2, scripsit judicium exquisitum differentiarum soni, atque odoris in sinceritate sensorii positum esse. Altera est medium indispositum, quæ est similis priori, organum enim quasi medium est quoddam intrinsecum. Tertia causa esse potest situs, et distantia objecti, sic colores in collo columbæ apparent, quia sic positam lux ferit eo modo, ut species illos colores repræsentantes diffundat, cum tamen ii colores in collo non existant.

5. *Quarta conclusio bipartita*—Quarta conclusio. Facilius decipitur sensus circa sensibilia communia, quam circa propria, quæ est differentia ab Aristotele intenta, quare si impedimenta tollantur, omniaque requisita adsint, circa nullum eorum decipietur. Probatur prima pars conclusionis. Nam visus facile decipitur circa quantitatem rei, difficile autem circa colorem : sic a longe rem albam cognoscit, decipitur autem circa illius quantitatem, vel distantiam, vel circa alia sensibilia communia multo facilius. Ratio vero est, quia sensibile proprium virtute sua immutat sensum, sensibile autem commune non sic : quare, etc., quam quidem differentiam (ut secundæ parti conclusionis satisfaciamus) explicat Aristoteles tertio, de Anima, text. 161, dicens circa sensibilia propria errorem non contingere, aut quam paucissimum, idemque sentit sanctus Thomas, prima part., loc. cit., et lect. decimatertia, libro de Anima, dum ait sensum falli per se circa sensibile commune, per accidens vero circa proprium. Ultima vero pars conclusionis patet ex dictis. Nam ablatis impedimentis ex parte potentiæ et medii, atque objecto debite applicato, non est unde possit irrepere deceptio : objectum enim naturaliter agit, ac proinde si non impediatur perfectam imprimit sui similitudinem : sensus deinde naturaliter conformatur in cognitione speciei, quam recipit : ergo, etc. Et confirmatur argumentis pro Alberto, in fine num. primi, quæ non aliud probant unde Alexander 1, de Anima, cap. 12, Themistius, libro secundo, capite vigesimoprimo, et Commentator, text. sexagesimoquinto, aiunt sensus non falli, si sensoria, situs et media recte habeant, et hæc de quæstione præsenti : nam de modo, quo contingit falli sensum interiorem, melius dicetur c. 31.

CAPUT XI.

UTRUM ALIQUIS SENSUS POSSIT COGNOSCERE PROPRIUM ACTUM.

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.—Notatio prima.* — *Notatio secunda.* — Hæc quæstio partim pertinet ad explicationem objecti sensibilis, partim ad explicationem actus potentiæ sensitivæ, et partim ad explicandam vim ipsius sensitivæ potentiæ, investigamus enim an possit tanta perfectio in tali potentia reperiri, ut possit super suum actum reflexionem facere, et videtur affirmandum ex Aristotele, de Anima, lib. 3, cap. 2, text. 138, ubi indicat, quod visus se videre videat, quia quodammodo est colore delibutus. Contra vero est, quia reflexio supra proprium actum ad virtutem spiritualem spectat. Notandum est, quod actus cognoscendi dupliciter potest cognosci, uno modo proprie tanquam objectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem. Alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per ipsummet. Nam quia visio, verbi gratia, est vitalis actio cognoscitiva, ideo per illam formaliter in actu exercito videmus

nos videre, non autem, quia reflexionem formalem faciamus, sed virtualem quasi dum actu videmus, experiendo nos videre. Circa priorem modum, notandum ulterius, non esse sensum quæstionis, an potentia sensitiva possit quidditative cognoscere actum suum, sed solum quantum ad an est, ut quemadmodum sentitur sensationis objectum, albedo scilicet, vel sonus, ita sentiri possit ipsa visio. Licet autem sermo sit præcipue de eadem potentia, tamen quæstio universim decidetur, an actus sensitivæ potentiæ possit proprie ab eadem, vel ab alia potentia sensitiva cognosci.

2. *Prima opinio Themistii, Averrois, etc. — Secunda opinio contraria D. Thomæ, Alberti, etc.* — Prima est opinio Themistii, citato loco de Anima, concl. 4, Averrois, textu 136, sensus etiam externos posse percipere proprias operationes : fuitque sententia Platonis *in Theeteto* quem sequuntur Venetus, Ægidius, Cajetanus et alii, infra libro 3, capit. 2. Alia opinio est nullum sensum externum posse propriam percipere operationem, posse tamen internum externas illas percipere. Ita divus Thomas, 1 part., quæst. 78, art. 4, ad secundum, quæst. 87, art. 3, ad tertium, 2, contra Gentes, cap. 65, Albertus 2, de Anima, tract. 4, cap. 7, Thienensis, textu 138. Atque Scotus in 4, dist. 45, quæst. 3, apertius ait sensationem exteriorem imprimere posse sui speciem sensui interiori : imo ipsum quoque sensum interiorem posse actum suum cognoscere et memorari. Aristoteles autem in hac re dubius videtur, nam libr. de Somno et vigilia, capit. 2, aperte confirmat secundam opinionem : at, citato libro 3, de Anima, cap. 2, primam indicat, nam quæstionem disputat de sensu exteriore, et utrimque arguit, deinde argumenta solvit partis negantis.

3. *Prima assertio.* — Sit vero in hac re prima conclusio. Nulla potentia sensitiva cognoscit primo modo, seu actu distincto suum actum. Ita divus Thomas supra, et 1 part., quæst. 14, art. 2, ad primum. Ferrarius 2, contra, capit. 66, Javellus, lib. 2, de Anima, quæst. 56, Capreolus, in 3, dist. 44, quæst. 1, art. 3, Jandunus 3, de Anima, quæst. 33, Apollinaris, quæst. 37, qui omnes de sensibus exterioribus tantum loquuntur : attamen conclusio universalior est et ejus ratio, quod reflecti super suum actum excedat limites potentiæ materialis. Unde Proclus, lib. de element. Theolog., dixit nullum extensum esse ad se conversivum. Hoc vero assumitur tanquam primum principium, cum tamen tale esse non appareat. Ratio ergo esse videtur, quod nulla potentia ferri possit extra suum objectum, actus autem sensus cujusvis non comprehenditur sub objecto illius, quod probatur. Quia objectum sensus limitatum est, ac determinatum, cum ipsa quoque potentia sit limitata etiam in ratione cognoscitivæ potentiæ : objectum autem sic limitatum non complectitur suæ potentiæ actum, qui altioris est ordinis, cum magis ad spiritualitatem accedat, quia ratione etiam supra diximus, capit. 2, num. 32, potentiam materialem non posse esse partem sui objecti. Et explicatur ratio inductione, nam visus visionem non videt, quia determinatur ad lucidum, quo sane visio est perfectior, idemque de imaginativa, ac cæteris dicendum : solum ergo potentiæ spirituali datum est, ut proprium actum alio actu cognoscat, quia objectum habet universalissimum, atque omnia comprehendens. Et confirmatur hæc ratio primo : quia nulla potentia sensitiva potest cognoscere seipsam : ergo nec suum actum. Consequentia valet a paritate rationis ex supra dictis. Secundo potentia sensitiva non est cognoscitiva sui organi, quia jam objectum intus existens prohiberet cognitionem objecti extranei, sed eadem vel major ratio est de actu, ut ab ipso organo, in quo est impediatur, ne terminari possit ad alia objecta : ergo, etc. Ex hac vero conclusione colliges, nullum sensum esse cognoscitivum suarum specierum, et de externis quidem id constat, de aliis autem probatur, tum quia species quantum ad modum, quo sunt in potentia, ejusdem sunt ordinis cum ipsa : tum quia non assignabitur modus, quo valeant cognosci, aut immutare queant ipsam potentiam.

4. *Secunda assertio.* — Secunda conclusio. Nullus sensus percipit actum alterius sensus per propriam talis actus speciem, ac tanquam partem sui adæquati objecti. Hanc conclusionem insinuat Philoponus, lib. 3, de Anima, cap. 2, et Simplicius ibi, dum dicunt operationes sensuum non percipi sensu exteriori, aut interiori, sed quadam vi animæ rationalis, quæ attentiva nuncupatur, addunt tamen, sensum ut instrumentum rationis posse percipere suammet operationem : consentit Nyphus *in Collectaneis*, et Nemesius, de Natura hominis, cap. 7. Hoc tamen additamentum falsum est, ut ex præcedenti conclusione constat : nam sensus etiam rationi conjunctus non transcendit suum objectum, primum vero dictum verum est, si per vim attentivam significent intellectivam, alia enim quæcumque fictitia erit, ac super-

flua : probatur ergo conclusio. Quoniam interni sensus non percipiunt illo modo sensationes externas, qui maxime viderentur eas percipere : ergo, etc. Probatur antecedens. Nam visio, verbi gratia, non imprimit propriam sui speciem sensui interno, ut ita valeat ab illo percipi, alias videndo album duæ imprimerentur in interiori sensu species albedinis scilicet et visionis, quod falsum esse inde constat, quia jam sensus interior duos actus simul eliceret juxta numerum specierum, quod est contra experientiam, ac debitum modum operandi sensus interioris; nunquam enim posset ad unum aliquid perfectam adhibere attentionem, sed necessario illam divideret, cum naturaliter operetur, nec sit major ratio se ad hoc, quam ad illud applicandi. Et confirmatur primo : nam si cognosceremus visionem per propriam speciem, possemus formare proprium et distinctum illius idolum, cujus oppositum certe experientia demonstrat : concludendum igitur hujusmodi sensationes actus esse, et entitates excedentes ambitum objectorum sensibilium. Et confirmatur secundo : quia sensus interior non potest cognoscere ipsam externam potentiam : ergo non potest percipere illius actum per propriam speciem, cum par sit ratio.

5. *Tertia assertio probatur.*—Sit tertia conclusio. Omnis sensus percipit aliquo modo actum suum non per reflexionem, sed imperfecto modo, et quasi in actu exercito, ut num. primo explicatum est. Probatur, nam omnis cognitio fit per vitalem attentionem et immutationem ipsius potentiæ : ergo dum potentia sentit objectum extrinsecum, a tali sensatione immutatur, et in actu exercito quodammodo experitur se sentire. Confirmatur. Nam eo ipso, quod videmus colorem, licet mente non reflectamur, postea experimentalem notitiam habemus, non solum quid color sit, sed etiam quid sit videre colorem : ergo signum est vidisse nos antea modo aliquo ipsam visionem, non enim aliunde talis notitia relinqui potuit, posito, quod nulla habita est formalis reflexio.

6. *Quarta assertio.*—Quarta conclusio. Sensus interior cognoscit operationem sensus externi, non quidem per propriam ipsius operationis speciem, sed per speciem externi sensibilis, quam veluti modificatam recipit ab ipsa operatione externi sensus. Probatur, nam sensationes externæ cognoscuntur ab interiori sensu, et non per proprias species earum, ut probatum est : ergo per species objectorum ipsarum : cumque hæ species non possint in interno sensu ejusdem omnino rationis esse cum speciebus, quæ de eisdem objectis dantur in externis sensibus (diversæ namque potentiæ diversas modo aliquo species exigunt), reliquum est, ut sint saltem modificatæ, talesque resultent ex sensatione externi sensibilis : cum alia via non supersit, qua internus sensus externas sensationes percipiat : sola ergo major probatur, nam memoramur nostrarum sensationum externarum, verbi gratia, vidisse, vel audivisse tale aliquid. Si dicas memorari nos per intellectivam memoriam : contra est, quod experiamur, eadem virtute memorari nos rei visæ, et visionis, memoria autem talis rei sensitiva est : ergo et visionis illius. Et confirmatur de brutis, quæ videre et tangere appetunt : ergo aliquo modo percipiunt actus istos, quod certe necessarium fuit, inquit Albertus, ad complementum naturæ sensitivæ, quia tales actus nocivi sunt, aut proficui parti sensitivæ, et ideo oportuit a bruto cognosci, ut possint nociva fugere et commoda prosequi. Dicta autem modificatio potest declarari, ut sicut sensus exterior percipit distantiam, quia species a diversa distantia aliter, et aliter illum immutant, ita species in sensu interiori fiunt tali, vel tali modo, quia ministrantur per hunc, vel alium externum sensum, per hanc vel illam ejus sensationem : nam species, verbi gratia, ministratæ per visum, proveniunt ad sensum internum, modo magis, ut ita dicam, spirituali, quam species quæ per auditum ministrantur. Item internæ illæ species repræsentant rem ipsam quasi jam intuitive perceptam, sicque modo aliquo repræsentatio earum modificatur a sensationibus exterioribus.

7. *Objectio prima contra proximam conclusionem. — Secunda objectio. — Tertia.* — Sed circa conclusionem hanc difficultas restat ex Aristotele, libr. de Insomniis, capit. ultim., ubi indicat imaginationem cognoscere actum suum, sic enim ait : *Cum summa potestas, eademque judicatrix sentiebat Coriscum, simulacrum non dicebat, imo per hoc ipsum simulacrum, et verum illum Coriscum animo complectebatur : quod* (utique simulacrum) *item sentiens hoc ipsum ait non esse Coriscum, sed illius simulacrum :* ubi aperte ait imaginativam cognoscere idolum a se formatum, quod certe a suo actu non distinguitur, ut infra videbimus : quod autem de virtute sensitiva ibi loquatur patet : nam subdit, *nisi sanguine impediatur, judicabit vere illum esse Coriscum.* Secundo arguitur ex Aristotele, libr. de Memoria et reminisc., docente memoriam, utique sensiti-

vam, fieri manente rei imagine in potentia, quæ postea percipitur, ut est imago. Ratione arguitur tertio. Nam intellectus cognoscit opera phantasiæ, sicut experimur: ergo et phantasia illa cognoscit, cum nihil cognoscat intellectus, quod non etiam phantasia cognoscat: atque hæc ratio valet etiam contra secundam conclusionem. Urget quoque locus Aristotelis, de Somno et vigilia, supra citatis in n. 2, asserentis sensum communem cognoscere sensationes externas.

8. *Ad primam objectionem. — Ad secundam objectionem.*—Ad primum locum respondetur, per summam potestatem indicatricem intelligi intellectum, nam dicta operatio illius tantum esse potest, quærit enim ibi Aristoteles principium cujusdam operatio in somniis fieri solitæ, nempe cum aliquid imaginamur, et postea reflexe judicamus id esse somnium, et non rem veram, illud namque judicium fit ab intellectu, qui etiam inter dormiendum non omnino impeditur a discurrendo: quod vero Aristoteles ibi de intellectu loquatur, patet primo ex illo, quod subdit exemplo, quando res visa apparet duplex, et intellectus apparentiæ causam pernoscens, judicat unam esse, sensumque corrigit. Patet secundo ex causa talis actus, quam idem subdit, illam nempe potentiam tunc etiam habere posse aliquem discursum, at discurrere intellectus est, non ullius sensus. Neque obstat, quod de sanguine adducatur, nam diversa corporis dispositio variat imaginationem, sicque potest judicium intellectus variare, maxime quando non est perfecte solutus, et ita ait idem Philosophus, si maxima sit copia sanguinis, futuram vehementem specie impressionem in imaginativa: sicque defecturam intellectui facultatem judicandi non ita esse. Neque etiam obstat, quod Aristoteles loquens de intellectiva potestate verbo sentiendi utatur, hoc enim extendi solet etiam ad intellectum. Ad secundum locum respondetur, Philosophum tractare ibi de modo, quo fit memoria, per imagines scilicet relictas a rebus, quibus dum potentia non utitur, non memoratur: quando vero utitur, memoratur, et hoc vocat Aristoteles cognoscere rei simulacrum, id est, per illud rem repræsentatam attingere, non quod idolum ipsum cognoscatur, siquidem impertinens est ad memoriam.

9. *Ad tertiam objectionem et ad alia in principio adducta. — Placitum Alberti, etc., quomodo verificandum.* — Ad rationem respondetur non oportere ut idipsum phantasia cognoscat quod intellectus intelligit, sed est satis, si quippiam cognoscat, quo intellectus deveniat in cognitionem alterius: veluti si phantasia versetur circa motum cœli, ut intellectus cognoscat intelligentiam motricem cœli. In proposito ergo satis est, quod phantasia operationes suas in actu exercito imperfecte cognoscat, ut intellectus possit illas magis proprie et perfectius cognoscere. Illud vero ex Aristotele, de Somno et vigilia, intelligendum juxta quartam conclusionem, eodemque modo oportet intelligere, divum Thomam in numero secundo, etiam allatum. Quando vero Aristoteles, citato loco de Anima dicere videtur visum cognoscere se videre, interpretandus est juxta tertiam conclusionem, et ita est intelligenda illa ejus ratio, in numero primo tacta, quod visus ideo sentire possit se videre, quia est aliquomodo colore delibutus, id est, quia habet speciem repræsentantem colorem potest exire in actum, quo videat, ac simul in actu exercito cognoscat se videre. Qui sensus confirmatur ex textu 138, ubi ait visum ita sentire se videre, sicut tenebras videt, tenebras autem non sentit proprio actu signato, sed ideo solum, quod in actum exercitum non exit: sic ergo e contrario, etc. Nonnulli opinati sunt sensum exteriorem per se quidem non sentire suam sensationem, sentire tamen ut conjunctus est sensui communi, et quasi unus cum illo. Ita insinuat Albertus, lib. 2, tractatu 4, cap. 8, in fine, et Ferrarius 2, contra, cap. 66, Cajetanus, 1 part., quæst. 75, articulo secundo. Distinctio tamen consistit in voce solum, in re autem admittunt sensum internum cognoscere actus exterioris sensus, quod etiam quo pacto verum sit, jam exposuimus.

CAPUT XII.

UTRUM ALIQUA POTENTIA SENSITIVA POSSIT COGNOSCERE IN ABSENTIA OBJECTI, ET QUO MODO.

1. *Arguitur primo pro parte negativa. — Secundo.—Tertio.—Arguitur pro parte affirmante.* — Videtur pars negativa vera. Primo, quia hæc est differentia inter intellectum et sensum, quod intellectus habere possit notitiam abstractivam, sensus vero non nisi intuitivam. Secundo si sensus posset cognoscere rem absentem, posset etiam cognoscere rem præteritam : hoc autem non potest, nam cognoscere præteritum, est cognoscere tempus, quod tamen solo intellectu concipitur, 4 Phys., text. 131. Item si sensus posset cognoscere rem non existentem. Consequens est falsum,

cum sensus non nisi, quod est sensibile, sentiat : quod autem non existit, sentiri non potest, sed ut plurimum intelligi, cum sentire sit experiri, quod rem actu existentem plane requirit. Contra est, quia in sensu est memoria, memoria autem est præteriti, ut præteriti, ut dicitur in lib. de Memoria et reminiscentia, cap. 1. Notandum pro resolutione potentiam eo ipso, quod est informata specie objecti, posse illud cognoscere sive præsens, sive absens, sive existens, sive non existens : namque ex supra dictis constat objectum, et rationem motivi et terminativi habere, movere autem speciem imprimendo, ideoque si species impressa sit potentiæ, præsentiam, vel existentiam objecti non requiri, ut moveat. Ad terminandum etiam non requiritur, quia terminatio hæc, ut diximus, materialis non est et quantitativa, sed intentionalis : satis ergo est, si potentia sit informata specie objecti : unde tota quæstio ad hoc reducitur, an sensus aliquis possit conservare species absentis, vel non existentis objecti : si enim possit, poterit etiam cognoscere : sin minus non poterit.

2. *Opinio simpliciter affirmans. — Fundamentum Aristotelis.* — Hoc posito est opinio affirmans omnem sensum posse conservare speciem in absentia objecti, quæ probatur ex Aristotele 3, de Anima, textu 138, ubi sic habet : *Quocirca sensibilibus ipsis semotis insunt in sensuum instrumentis sensus, imaginationesque,* hoc est, sensationes tam externæ, quam internæ. Et textu 156 : *Atque nobis* (*quod paulo ante dicebamus*) *clausis quidem oculis visa videntur, atque apparent :* ubi tacite indicat quotidianam experientiam, nam cum quis intentis oculis inspexit ad rem lucidam, si subito oculos claudat, videt adhuc aliqualem lucem, quod etiam aperte refert opusculo de Insomniis, circa medium, et Augustinus 11, de Trinitate, capite secundo. Nec vero potest hoc referri ad imaginationem : si enim id ex imaginatione proveniret, posset multo tempore durare : cum tamen non nisi brevissimo duret, nimirum quia species visibilis utpote tunc debilis facile evanescit.

3. *Prima assertio ejusque fundamentum.* — Nihilominus sit prima conclusio. Nullus sensus exterior potest naturaliter sentire, nisi præsenti objecto causante speciem. Fundamentum est, quod eorum sensuum species ex natura sua in fieri et conservari pendeant ab objectis suis. Id quod constare primo videtur experientia. Secundo ratione arguitur. Nam species hæ sunt imperfectæ quædam participationes objectorum : ergo pendent in fieri, et esse ab illis. Arguitur tertio destruendo experientiam ab adversariis adductam, nam si quis brevi tempore lucem intueatur moxque oculos claudat, nec per instans specie lucis intra oculum conservatur : ergo neque conservabitur, licet multo tempore intueatur. Probatur consequentia, quia species illa ejusdem semper rationis est, nec enim propter continuationem majorem visionis mutatur species, aut radicatur magis, seu intenditur, cum in instanti fiat, quam perfecta fieri potest, utpote sine impedimento, et ab agente naturali producta. Quarto vel ejusmodi species habent ex natura sua dependentiam ab objecto sensibili, vel non habent : si hoc dicatur, certe conservabuntur semper in absentia illius, si habent : ergo nec per instans poterunt conservari, quantumvis intendantur. Respondent ex natura quidem sua non pendere, diu tamen non manere ex defectu subjecti non satis illas conservantis. Sed responsio non satisfacit, quia subjectum non conservat species effective, materialiter autem affatim posset conservare sustentando : ergo cum contrarium non habeant, neutiquam deficient, nisi propter absentiam objecti, a quo in conservari dependent. Unde ad experientiam in numero præcedenti adductam ex Aristotele, et Augustino dicitur, provenire id ex vehementi imaginatione excitata ob diuturnam attentionem, et quoniam tanta imaginationis attentio durare multum nequit, ideo apparentia ipsa parum durat : enimvero si ex relictis in oculo speciebus id provenire posset, certe quotiescumque oculos clauderemus, rei visæ quæcumque illa esset, species adhuc in sensorio permanerent, quod experientiæ repugnat, cum sola vehementiora objecta, eaque magno sensuum conatu percepta soleant hujusmodi causare imaginationem. Quod autem Aristoteles, de Cognitione imaginationis loquatur, patet ex textu 138, ubi probat sensum suscipere species sine materia, ex eo quod illæ abeuntibus sensibilibus retineantur, utique interius : hinc enim optime concluditur fuisse prius alias interius : in textu autem 156, differentiam assignat inter sensum externum, atque imaginationem; quod cum res sensu illo exacte percipitur, non dicitur nobis videri, aut apparere : sic enim potius loqui nos, quando non exacte sentimus : *at cum percipitur,* inquit, *clausis oculis* (sensu nimirum interno) semper dicitur nobis apparere, aut videri.

4. *Observatio duplex pro assertione præcedenti.* — Sunt tamen in hac conclusione ad-

vertanda duo. Primum est, quod potentia sensibilis est intelligenda secundum proportionatam distantiam ad causandam speciem in sensu, sive directe et immediate, sive media reflexione causetur, non enim est opus sensibile coram sensu existere, unde, et videri potest a tergo, ut supra diximus. Secundum est non oportere objectum præsens, esse eo modo, quo cernitur, sed eo tantum, quo aptum sit speciem imprimere, quando enim collum columbæ varium apparet; non est necesse colores illos realiter præsentes esse oculis, sed est satis, si lux ita collum afficiat, ut aptum reddatur ad causandas species talium colorum, quo sane in eventu sensus exterior percipit quodammodo rem absentem, colorem scilicet, qui non est præsens, sed aliquid aliud potens causare speciem illius, quod nihil dictis repugnat.

5. *Secunda assertio.* — Secunda conclusio. Sensus externus virtute divina cognoscere potest rem absentem. Probatur: nam Deus conservare potest in oculo speciem rei absentis, eaque oculus uti posset juxta dicta in numero primo : ergo, etc. Antecedens patet, quia Deus potest supplere vicem causæ efficientis, species autem eo tantum modo pendet ab objecto. Quod apertius fiet, si ponas rem a te longissime dissitam divinitus imprimere sui speciem in speculum coram te existens, inde enim ad ipsos tuos oculos facile resultaret : remque ita distantem, sive absentem facile videres: quod ergo intelligitur medio speculo fieri posse, utique sine speculo etiam fiet, ac ipsa etiam re non existente: an vero talis visio intuitiva esset, an abstractiva, respondendum vere quidem esse abstractivam utpote rei absentis, videns tamen falso judicaret, ut præsentem, cum ita videret, ac si esset præsens. Urgebis, ergo jam tunc Deus deciperet. Negandum vero, sed permitteret tantum videntem falli, objectum namque veram sui speciem divinitus immitteret, videns autem seipsum falleret putando objectum sibi adesse.

6. *Tertia assertio.*—Tertia conclusio. Sensus aliquis interior potest naturaliter cognoscere rem absentem : patet experientia, nam est in nobis memoria rerum absentium, quæ non potest ad intellectivam partem tantum referri, cum illa sit nobis, brutisque communis, recordatur enim bestia loci suæ habitationis et viæ, per quam decurrerat, timet hominem, qui ipsam percusserat, ulciscitur de inimico, etc., de qua potentia memorandi infra dicemus, dicitque multa D. Augustinus 10, Confessionum, per varia capita.

7. *Quarta assertio contra Avicennam.*—Quarta conclusio. Ita sola potentia sensitiva cognoscit absens objectum, quæ conservat illius absentis species. Hæc conclusio contra Avicennam proponitur, qui officium conservandi species, ac per illas objecta absentia cognoscendi diversis potentiis tribuebat: sed immerito. Primo, quia ipsa potentia elicit actum secundum, quæ constituta est in actu primo. Secundo : nam si una est potentia, quæ cognoscit, et altera quæ conservat speciem, vel illa cognoscit per speciem hujus, vel per aliam : prius illud certe est impossibile, quia per talem speciem non actuatur, cumque species sit accidens, non potest migrare de subjecto suo in aliam potentiam. Posterius quoque dici non potest, quia ad cognoscendam rem absentem non datur nova speciei productio. Tertio, potentia conservans species potentia vitalis est, et perfectissima, atque adeo cognoscitiva: ergo : et cætera. Tandem illa distinctio potentiarum superflue fingitur : non ergo est admittenda. Hæc est sententia Aristotelis, de Memoria et reminiscentia, in principio, ubi D. Thomas, late lectionibus 1, 2 et 3, et prima parte, q. 78, art. 4, quæstione septuagesima nona, articulo sexto, ad 2, et 2, contra Gentes, cap. 74, et Comment. aliique communiter.

8. *Ad primum, in num.* 2. — *Ad secundum.* Ad primum argumentum in principio, negatur differentia illa, nam cognitio abstractiva communis esse potest sensui et intellectui. Ad secundum respondetur , sensum posse cognoscere præteritum in concreto, seu in actu exercito, considerando scilicet rem, quæ præteriit, non rationem formalem præteriti, sicut etiam percipit rem præsentem in actu exercito : considerare autem formaliter, et signate temporum differentias proprium esse intellectus. Ad tertium dicito sensum etiam posse cognoscere res non existentes, si species illarum habeat, neque ob defectum existentiæ a genere sensibilium rerum extrahi, ut notum est. Interest tamen inter sensum, atque intellectum, quod hic præscindere valet existentiam rei, puramque essentiam considerare, non item sensus, qui semper concipit rem cum ordine ad existentiam vel præsentem, vel præteritam, unde deceptio obrepit, concipiendo scilicet, ut existens, quod non existit, nisi intellectu corrigamur. Item cognoscet sensus interior rem præteritam , si loci et temporis, in quo extitit, recordetur : si vero apprehendat illam, ut existentem in loco alio, vel tempore, falletur. Similiter imaginatio fingens res impossibiles, si illas apprehendat, ut existentes, errabit, si

vero ut fictitias tantum, non errabit; quod tamen per se non valet, solusque intellectus errori medetur, unde imaginatio sibi relicta semper fallitur in compositione impossibilium, sicut in somniis fere semper contingit.

CAPUT XIII.

UTRUM RADIX, ET PRINCIPIUM SENTIENDI SIT IN CEREBRO, AN IN CORDE.

1. *Varia de objectis actibus ac potentiis tradi solita alio remittuntur.* — De objectis et actibus potentiarum sensitivarum hactenus dictum est, sequitur ut de potentiis ipsius dicamus. Quæ namque de actibus dici poterant, an scilicet compositio et divisio in sensibus reperiatur, an possint privationem cognoscere, an sensus debeat nudari ab omni natura sensibili, ut sensibilia objecta percipere queant, an singularia tantum cognoscere possint, an sensibile super sensum causet sensationem : hæc, inquam, omnia explicata sunt præter ultima duo, ex quibus postremum opportunius decidetur, cap. 27, a num. 5, penultimum vero de se liquet, ac lib. 4, capite tertio, similem dubitationem tractantes de intellectu, de illa dicemus sufficienter : de actibus ergo et objectis satis sint dicta : de potentia quoque ipsa sensitiva illud potissime disputari solet, an sit activa, vel passiva : ejus solutio data est in capite quarto, unde nihil dicendum superest de potentia sensitiva in communi, nisi quod propositum est. Observandum ergo : licet una sit, eademque anima sensitiva, quæ per diversos sensus diversas operationes sentiendi exercet, eos tamen sensus pendere omnes a quadam præcipua parte corporis subministrante vim sentiendi per spiritus, ut vocant animales, quemadmodum in sequentibus exponemus, cujus rei ratio præter experientiam est debitus naturæ ordo, nam quando in uno composito reperiuntur virtutes ejusdem generis, reduci omnes debent ad unum principium, a quo habeant originem, ut fit in virtute vegetativa et vitali, quæ radicatur in corde, ut libro secundo, capite decimo primo, numer. 7, tractatum est : est ergo una prima radix sentiendi, de qua inquirimus, in qua parte resideat.

2. *Aristotelis opinio in quæstione proposita. — Probatur primo. — Opinio Galeni, D. Thomæ et aliorum.* — Opinatur ergo Aristoteles in corde residere : ita habet 2, de Generatione animalium, capite 4, et libro 5, cap. 2, et l. 3, de Partibus, c. 3 et 4, de Juventute et senectute, c. 1 et 2, rationes illius ex parte adduximus, citato capite 11 libri superioris, ubi quæstionem similem de virtute vegetativa discussimus. Ac præterea arguitur primo. Nam cor prius, quam cerebrum generatur, ut etiam ibi diximus, et Galenus fatetur, libro de Fœtus formatione, tunc autem jam sensus datur in animali, cum jam palpitet : ergo in corde prima sentiendi radix existit. Secundo cor est principium membrorum ministrantium sensibus, sunt enim nervi duriusculi, conformes scilicet substantiæ cordis, quæ subdura, non vero cerebri, quæ mollior est, ut docet Aristoteles, tertio de Historia, capite quinto, ergo, etc. Tertio conveniens valde est, ut omnes vires animalis ad unum primum principium, ut diximus, reducantur : nam hoc optima dispositio, ac rei natura postulat : tale autem principium solum cor posse esse videtur. Est siquidem in aptissimo loco constitutum, et calorem subministrat et spiritus, quibus universæ operationes animantis perficiuntur. Quarto dolor et tristitia ipsum afficiunt : ibi ergo etiam sentiendi radix existit. Aristotelem sequitur Commentator 2, de Partib., capit. 7, et in Collectaneis, libro secundo, cap. 11, Avicenna, fen. 1 primi, doctrina 6, c. 1, Apollinaris 2, de Anima, q. 37, art. 3, Jandunus, de Somno et vigilia, quæst. 9. Est tamen notandum, eumdem Aristotelem, c. 1, de Sensu et sensibili, contractius asseruisse radicem, scilicet trium sensuum auditus, visus et olfactus, in cerebro esse, gustus autem, et tactus esse in corde, idemque habet 2, de Partib., c. 11, ubi videtur olfactum partim ad cor, partim ad cerebrum reducere, quod forte sic interpretandum, ut cor statuatur ab Aristotele principium commune influens in omnes sensus, in gustum quidem, et tactum immediate, in reliquos vero tres mediante cerebro, quod proinde eorum principium dicatur. Contrariam sententiam docuit Galenus 8, de Usu partium, cap. 3 et 4, et lib. 3 et 7, de Placitis, sequitur Albertus, lib. 2, de Anima, tract. 4, cap. 11, sanctus Thomas, de Veritate, q. 18, art. 8, opusculo 43, a. 4, et 3 p., q. 8, a. 1 et 6, et q. 66, a. 7, ad tertium, et in 3, dist. 13, q. 2, a. 1, ad 3, citatur etiam Avicenna 6, Naturalium, p. 4, c. 1.

3. *In quo conveniat utraque opinio. — In quo discrepet.* — Ad intelligentiam harum opinionum, notandum eas quidem convenire, quod cerebrum habeat dependentiam nonnullam a corde, et cor a cerebro vicissim, cor enim transmittit spiritus vitales, ac calidos ad cerebrum per arterias, teste etiam Galeno, l. 3, de Placitis,

in fine, cerebrum vero frigiditate sua moderatur calorem cordis, teste etiam Aristotele 2, de Partibus, c. 7. Differentia vero opinionum est, quod Aristoteles quidem putet nervos procedere a sensibus externis, et ad cor usque, per illosque deferri, sensibiles species, ibique terminar. cognitionem externam, eo quod sensus interior ibidem resideat : unde quinto, de Generatione animalium, cap. 2, scribit ad cor terminari omnes sensorios meatus, et 2, de Partibus, cap. 7, cerebrum nullam habere continuationem cum partibus, quæ vim sentiendi habent. At Galenus vult omnes vias, et vires sensitivas in cerebro terminari, ibique esse internos sensus, unde 1. de Placitis, in principio, et lib. 2, in fine, ait cerebrum non pendere a corde in operando.

4. *Vera assertio variis experimentis suadetur.*—His positis sit conclusio. Initium et radix sentiendi est in cerebro, et ab illo communicatur sensibus exterioribus. Probatur potissime experientia. Primo enim constat ex anatome nervos illos, qui viæ sunt per quas ministrantur spiritus animales, a cerebro oriri. Secundo constat læso cerebro privari animal sensu et motu, quia scilicet tunc læditur animalis facultas : ergo signum est eam in cerebro residere. Tertio cum infirmitas aliqua, seu vitium contingit in animali virtute, veluti si phantasia lædatur, medicamenta capiti apponuntur, non cordi, ut scite notavit Galenus 3, lib. de Locis patientibus, c. 4, quod indicio est talem virtutem in cerebro morari. Quarto ex vehementi attentione lassatur, et dolet caput, non cor : illic ergo residet principium virtutis sentiendi. Quinto sensus interior in cerebro residet, ut infra dicemus, ac patet experientia; cum experiamur idola rerum in capite formari : ergo etiam ibi est prima radix hujus virtutis. Sexto somnus est privatio operationis primi sensorii, somnus autem in capite causatur : cor enim a sua operatione propter somnum minime quiescit, ut etiam docet ipse Aristoteles, lib. de Respiratione, c. ultimo. Septimo cerebrum est in sublimi loco positum, nimirum, ut influere possit in omnes sensus : in illo ergo sublimis est virtus et prima radix totius corporis. Sed est notandum in cerebro præter substantiam, quæ medulla dicitur, esse membranas et nervos, ex substantia ipsa procedentes, virtutem vero potissime residere in substantia, reliqua deservire ad illius conservationem et nutritionem, teste Galeno 7, de Placitis, de quo legendus est Valles 2, Controversiarum, cap. 13.

5. *Cerebrum in sensus externos influere qui negent. — Vera sententia Galeni. Nemesii et Fernelii.*—Quærat jam aliquis quomodo cerebrum in omnes sensus influat : nonnulli enim crediderunt, cerebrum nihil communicare sensibus externis, sed potius hos imprimere cerebro species rerum, ibique perfici sensationes universas, visionem, auditionem, etc., ita videtur opinari Themistius 3, de Anima, et Portius, lib. de Dolore, cap. 13. Gregorius Nyssenus 1, libro de Viribus animæ, cap. 1, et Marsilius Ficinus, in principio Thetiti : hoc ipsum tribuit Platoni, idem tenet Manardus, lib. 6, epistola ult., sed oppositum sine dubio verum est, quod tradit Galenus 7, de Placitis, capit 15 et l. 1, de Causis symptomatum, c. 8. Nemesius, de Natura hominis, c. 8, Fernelius, lib. 6, Physiologiæ, c. 10. Et ratio est, quoniam unaquæque operatio in propria potentia, proprioque ejus organo perficitur, ut visio in oculo, etc. Nam organa externorum sensuum non sunt superflua, sed ad sensitivas facultates ordinata : ergo in illis sunt potentiæ sensitivæ : ergo in his perficiuntur sensationes. Quod etiam experientia ipsa docet. Videndus est Valles, l. 2, Controversiarum, cap. 26.

6. *Influxum cerebri in sensus, quo pacto explicent Valles et alii.* — Supposito ergo uniuscujusque sensus actionem propriam in proprio sensorio effici, dicendum superest quomodo hæc virtus a cerebro communicetur : quidam ergo aiunt non communicari per influentiam spirituum animalium. Primo, quoniam in fieri deberet instantanee, spiritus autem non possunt in instanti transmitti. Secundo, quia si communicatio esset per influxum, plane transmissis semel illis spiritibus, quamvis cerebrum repente læderetur apoplexia. aliave causa, non illico vis sentiendi corrumperetur, sed aliquantulum posset operari, dum scilicet spiritus illi non absumerentur : oppositum autem constat experientia : unde aiunt virtutem hanc communicari illustratione quadam, id est, media qualitate intentionali et spirituali instantanee diffusa, atque a cerebro, in fieri et conservari dependente, proindeque læso cerebro statim corrumpi virtutem sentiendi. Ita Valles, lib. 2, cap. 14, quod etiam tribuit Galeno 7, de Placitis.

7. *Impugnatur. — Verior explicatio.* — Hæc vero sententia non explicat, quod affirmat, quæ enim est illa qualitas spiritualis, aut quæ illustratio illa : nam si intelligat esse vere spiritualem, improbabile astruit, quia ea qua-

litas communicari nequit a materiali virtute, aut recipi in parte materiali : si vero intelligat esse intentionalem et subtilem (sic enim aliquando usurpatur vox spiritualis, ut prima part., q. 78, art. 3), quæro an sit species aliqua sensitiva, necne : primum dici non potest, quia cerebrum species non imprimit in sensus externos : si vero species sensitiva non est, cur intentionalis ponitur, atque vires conferens ad sentiendum. Præterea talis qualitas fieri debet a qualitate alia cerebri, in quo tamen invenitur tantum primarum qualitatum temperamentum, ac virtus sentiendi, ab his autem non potest fieri illa qualitas. Tandem illustratio illa obscurissima est, neque satis intelligitur, quidnam sit. Quapropter censeo virtutem, de qua loquimur, communicari a cerebro per spiritus animales, fovendo scilicet organa sensuum, illaque conservando in dispositione apta ad fonctiones suas, eosque spiritus pendere ab actuali influxu cerebri, ideoque obstructis viis ad cerebrum sensum illico amitti. Fortasse etiam communicatur hæc virtus per modum attentionis, sensus namque operari non potest, nisi anima attendat, ea autem attentio ex imaginativa pendet.

8. *Quidnam sint spiritus. — Unius tantum generis spiritus agnovit Aristoteles. — Galenus triplicis, verius tamen esse in duplici differentia.* — Sed quæres : quidnam sint ejusmodi spiritus, quotque eorum veritates, de quo satis disputant Fernelius 4, Physiologiæ, et Argenterius, de Somno et vigilia, a capite quinto. Dico breviter cum Galeno 6, de Usu partium, spiritus esse instar exhalationum calore cordis ex purissimo sanguine prodeuntium, darique in vehiculum quo deferri citissime possit calor naturalis, ac virtus principalium membrorum ad reliquas partes corporis : quam certe diffusionem caloris citissime fieri experimur. Porro spiritus ab Aristotele ponitur unius tantum modi, quia unum tantum principale membrum statuit, cujus sit veluti instrumentum spiritus ipse : id quod potest colligi, ex quinto de Generatione animalium, capite ultimo, et ex libro de Animalium motu, in fine. Alii vero sicut cum Galeno ponunt tria membra principalia, tria genera spirituum distinguunt, nempe vitales, animales et naturales : verum naturales spiritus superflue ponuntur, hepar enim per spiritus non influit, ut l. 2, c. 11, probavimus : duo ergo spirituum genera restant : vitalium, quia a corde fiunt in arteriis et animalium, qui fiunt a cerebro ex ipsis forte spiritibus vitalibus attemperatis : inter hos autem spiritus non numeravimus spiritum plantarum in semine generationi deservientem, quia nunc tantum agimus de spiritibus deservientibus ad proprias actiones animalis obeundas.

9. *Ad primum in n. 2. — Ad secundum. — Ad tertium. — Ad quartum.* — Ad primum Aristotelis argumentum quidam respondent, quo tempore cor prius formatur, quam cerebrum, non habere sensum : sed hoc stare non potest, cum jam tunc habeat animam sensitivam, ut supra diximus : ea vero anima absque tactu esse non potest ; quare respondendum, habere tunc imperfectum tactum, consimilemque illorum animalium, qui perfectam organisationem non vendicant : cum vero postea perfecta anima informatur, perfectiorem sortiri tactum, ideoque tunc influxum recipere a cerebro. Ad secundum : negandum antecedens : nervi enim ad cerebrum terminantur, ut experientia docet, et Galenus, lib. de Placitis, capite octavo, sunt quippe conformes substantiæ cerebri, utpote molles, etc. Ad tertium responsum est in lib. 2, iterumque respondetur operationes ejusdem ordinis ad unum principium reduci, non tamen operationes diversarum rationum, pertinentes scilicet ad diversas virtutes principales. Ad quartum dicito illos actus pertinere ad appetitum sensitivum, de cujus sede dicetur, lib. quinto, cap. 4.

10. *Somnus quomodo fiat, operationesque sensuum impediat.* — Ex dictis colliges breviter, quomodo per somnum cessent sensitivæ operationes : ascendunt scilicet vapores calidi, atque humidi ab stomacho ad cerebrum cujus frigiditate densantur, ad modum quo vapores in regione aeris, et sicut vapores hi sæpe impediunt illustrationem Solis, ita illi diffusioni spirituum animalium obstant, quæ fit a cerebro, unde dicta cessatio ab operationibus consequitur, quæ est somnus. Accedit etiam, quod vapores illi densatione jam graves descendant, ac per totum corpus spargantur, illudque proinde pigrum reddant ineptum ad operationes. Qua de re Aristoteles, de Somno et vigilia, c. 3, Titelmanus, lib. 20, suæ physicæ, a capite decimo nono usque ad 22. Sicut autem sternutatio contingit ad excutiendos vapores opprimentes cerebrum, ita pandiculatio ad depellendos, qui per totum corpus sparsi fuerant, eaque localis expulsio, atque exoneratio delectationem causat in tactu, qui in toto corpore residet. Et hæc de sensibus in communi præmisisse sufficiat.

CAPUT XIV.

QUIDNAM SIT LUMEN.

1. *Prima opinio antiquata. — Secunda opinio rejicitur. — Tertia opinio falsa.* — Dicendum sequitur de sensitivis potentiis in specialia ac primo de externis, de qua materia agit Aristoteles, libro secundo de Anima, a capite septimo, usque ad finem, estque tota philosophica, unde sanctus Thomas, 1 part., q. 78, art. 3, de numero tantum externorum sensuum et collectione ipsius ex objectis disputavit : nos vero totam doctrinam præsenti loco complectemur. Incipimus autem a principali sensu, nempe visu, cujus objectum vel lumen est, vel certe per lumen completur, et ideo ab explicatione luminis ordimur. In proposita ergo quæstione fuit antiqua sententia, lumen secundum se nihil esse præter ipsam coloris manifestationem, quæ sententia sua improbabilitate periit, sæpe enim contingit videre nos lumen, non viso colore, quod fieri non posset, si vera ac realis entitas non esset : præterea si lumen colorem manifestat, aliquid sane esse debet, quoniam id, quod nihil est si realem effectum habere nequit. Alii ergo putarunt lumen esse corpus. Ita sentire videtur Simplicius 2, de Cœlo, commento suo 29, quod etiam aperte falsum est primo. Quia lumen in eodem loco est cum corpore illuminato, sicque daretur naturaliter penetratio. Secundo, lumen per totum hæmisphærium diffunditur in instanti; corpus autem ad motum localem requirit tempus satis perceptibile, cum hemisphærii spatium sit satis magnum. Tertio quoniam tale corpus annihilari oporteret in absentia illuminantis, cum per ejus absentiam nihil positivum producatur, nisi ex Manichæorum errore tenebras aliquid positivum esse dixeris. Urgebis, quod, sect. 11, problemate 33, ait Aristoteles, vocem melius audiri nocte, quam die, eo quod aer densior sit interdiu, utpote refertus luce, ac radiis solaribus, quæ corpora esse dixeris. Hæc tamen verba assertive non proferuntur, sed more investigantis : postea enim veram decisionem problematis assignat Philosophus. Videatur divus Thomas, 1 part., quæstion. 67, art. secundo. Alia fuit sententia lucem esse formam substantialem Solis, quam videtur tenere Philoponus in opere de mundi æternitate contra Proclum, capit. 5 et 6, fallitur tamen : tum quia nulla substantia per se, sed per accidentia sentitur : tum quia nulla etiam substantia immediate producit accidens in subjecto extraneo, cum tamen sol immediate per suam lucem producit lumen in aere, quod accidens illius est, cum ei in substantia constituto, adsitque et absit absque nulla ejus corruptione : tum etiam, quia alioqui duæ essent formæ substantiales in eodem aëre luminoso, nec lux intendi in eo possit, nec remitti.

2. *Prima assertio bipartita.* — Ex quibus colligitur jam prima conclusio. Lumen est actus accidentalis ad prædicamentum qualitatis pertinens. Prior pars patet ex dictis, quod lumen nec forma substantialis sit, nec corpus aliquod : est ergo forma accidentalis. Posterior suadetur, tum quia in nullo alio prædicamento accidentium collocari potest : tum quia habet modum afficiendi subjectum ab accidentibus aliis distinctum : tum denique quia est forma intensibilis et remissibilis, ac per se primo sensibilis. Superest vero explicandum, cujusmodi qualitas sit. Pro quo notandum ex Avicenna 6, Naturalium, part. 3, cap. 2, et D. Thoma, in 2, dist. 13, art. 3, et libro secundo de Anima, lectione 14, lucem, et lumen aliqualiter distingui, lux enim dicitur qualitas lucens, prout est in fonte, seu corpore de se illuminante qualis lux Soli inhærens, lumen vero illa qualitas, quæ in medio recipitur : diciturque præterea tum radius in quantum per lineam directam, vel reflexam usque ad oculum tenditur : tum etiam splendor, præcipue quando hujusmodi lumen repercutitur ab aliquo corpore terso, ac perpolito. De luce igitur constat esse qualitatem illam quæ hæret torpori ex se lumen fundenti, in eoque proprium suum esse naturale retinere.

3. *De lumine opinio Scoti et aliorum. — Ejus fundamentum suadetur primo.—Secundo. — Tertio.— Quarto.— Quinto.— Opinio divi Thomæ verior ostenditur. — Utramque opinionem conciliat Cajetanus.* — At de lumine non est omnium eadem sententia, nam Scotus, in 2, dist. 13, vult lumen habere tantum esse intentionale, ac debile non solum, quia in fieri, et esse pendet a luce, sed quia etiam ejus est quasi intentionalis species, similitudove repræsentans. Idem placuit Ægidio, lib. 2, de Anima, text. 76, dubio secundo et tertio, Thienensi, tex. 71, Buridano, quæstione decima septima, Assiano in quæstionibus perspectivæ. Fundamentum asserunt, quod lumen habeat effectus omnes et proprietates speciei intentionalis, primo enim sicut per speciem coloris colorem videmus, ipsa autem species non videtur, ita per lumen lux Solis conspicitur, non

autem lumen. Secundo sensibile positum super sensum secundum reale esse, realem non causat sensationem, causat autem positum secundum esse intentionale, at lumen appositum oculis visionem causat, teste experientia, atque Aristotele, in libro de Sensu et sensibili, c. 2, habet ergo tantum intentionale esse. Tertio, ut species intentionalis durat tantum in præsentia causæ illam diffundentis, ita et lumen in præsentia tantum lucentis corporis. Quarto ut species intentionalis contrario vacat, ita et lumen. Quinto ut plures species intentionales ejusdem objecti in eodem sunt medio, ita et plura lumina, plura siquidem luminosa plures causant umbras. Divus Thomas nihilominus, supra articulo tertio, hanc sententiam improbat, existimatque lumen esse qualitatem veram, habentemque proprium esse reale, et non tantum repræsentativum alterius. Ejus fundamentum oppositum est, quod omnes vendicet proprietates, quas solet qualitas in suo esse reali consistens: primo enim lumen denominat subjectum lucens, quod minime præstat species intentionalis. Secundo physicos effectus causat, non item species intentionales, est siquidem calefaciendi, siccandique principium, etc. Tertio sensu cognoscitur externo, non item species. Quoniam vero rationes utriusque sententiæ videtur urgere Cajetanus, prima parte supra, quem multi sequuntur, utrisque succumbens ait lumen, quod qualitas sit nobilissima, eminenter habere tum reale esse, tum etiam intentionale.

4. *Secunda assertio communis.* — Sit vero secunda conclusio. Lumen habet verum esse naturale et reale. Ita communiter expositores, loco citato, ex libro secundo de Anima, Alexander, Simplicius, Themistius, Philoponus et Averroes, Albertus, tractatu tertio, capite decimo et undecimo, Avicenna supra relatus. Scholastici, in secunda, distinctione decima tertia, ubi divus Bonaventura, Richardus, Durandus, quæstione secunda. Hervæus quodlibeto tertio, quæstione 18, ac rationes divi Thomæ sunt optimæ. Arguoque ulterius, nam lumen a sole productum ejusdem rationis est, quando fit in corpore raro, ut in aere, ac quando in denso, ut in luna, aut speculo, solumque differt ex parte subjecti, sed in luna habet verum esse reale, lucet enim, ac sentitur, tanquam proprium visus sensibile et calefacit : ergo, etc.

5. *Tertia assertio tripartita. — Concluditur pro D. Thoma. — Cur lumen interdum intentionalis qualitas vocetur.* — Ad majorem tamen explicationem secundæ hujus conclusionis addo tertiam. Lumen in aere est qualitas per se visibilis tanquam objectum, atque adeo non per seipsam, sed per speciem sui videtur, neque per eam sol tanquam per speciem cernitur. Primam partem conclusionis tradunt divus Thomas, Ægidius, et alii, citato libro de Anima, textu 68. Et probatur experientia, visus enim non discernit objectum solum in quod terminatur, sed etiam medium quod nunc lucidius, quam antea distinguit : percipit ergo lumen in ipso medio. Item, si vacuum esset, visus nihil in medio conspiceret : aliquid ergo nunc in eo, quando lucidum apparet, contuemur, id est, lumen. Unde Aristoteles illo loco scribit diaphanum non per se, sed per lumen, visibile esse. Jam secunda pars conclusionis probatur primo. Nam lumen similitudo non est, species autem ab auctoribus oppositæ sententiæ ponitur similitudo. Secundo, medii illuminati figuram discernimus, ac diversas ejus partes magis, minusve illuminatas, quod signum est talis medii lumen non videri per particulam luminis pertingentis ad oculum, (illa enim prædicta omnia non repræsentat), sed videri per speciem sui, quam ad oculum tansmittit. Tertio, quando lumen aeris simul ac lunæ conspicimus, specie ejusdem rationis utimur, cum ipsa lumina visa ejusdem sint rationis : atqui lumen lunæ hærens videmus per speciem, ut mox ostendemus : ergo, et lumen aeris per speciem quoque intuemur. Quarto, si lumen per se ipsum videri posset, non esset cur oculus non videret lumen intra ipsum existens, cum tamen si objiciatur speculum, lumen intra oculum existens contueamur, cujus discriminis ratio alia non succurrit, quam speciei reflexio ab speculo : lumen ergo speciem diffundit, per quam videatur. Tandem post visum a nobis lumen, manet in imaginatione species, per quam deinceps abstractive cognoscitur, non manet autem ipsum lumen realiter : non ergo lumen incapax est repræsentari per intentionalem speciem ab ipso distinctam. Tertia pars conclusionis persuadetur fere iisdem argumentis : eadem enim ratio est de luce Solis, et de lumine in medio aere. Deinde arguo primo. Lumen, neque luminosum ipsum, neque figuram illius repræsentat, medium enim pariter illuminatur, cujuscumque figuræ sit luminosum : repræsentatur ergo per propriam speciem. Secundo, lumen non ordinatur ad cognitionem luminosi, sed est quædam communicatio sui luminis, sicut calor calorem efficit, unde lumen non fit so-

lum in medio ad inspiciendum idoneo, sed in re quavis apta ad illud secundum proprium esse naturale recipiendum. Tertio si lumen esset species per quam sol, verbi gratia, videtur, plane recepto lumine in oculo speciem Solis reciperemus, quod cum experientia pugnat : alias eo ipso, quod oculus lumine illustraretur, solem videret. Denique huic rei favet experientia, nam species, ac radii Solis ad speculum pertingentes, reflexique ad oculum causant Solis similitudinem, ideo certe, quia speciem aliquam distinctam a lumine producunt, nam lumen absque speculo emittebatur a Sole, qui tamen tunc minime repræsentabatur. Simile experimentum est de aqua, quam si feriant directe solis vel lunæ radii, illorum repræsentatio causatur. Ex quibus patet solam divi Thomæ sententiam recte asserere lumen esse propriam qualitatem naturalem, realemque et non intentionalem, cum speciei officium nunquam exerceat : solet tamen aliquando intentionalis vocari, quia inter corporeas accedit maxime ad spirituales, utpote perfectior, ac subtilior inter corporeas. Quo modo loquendi utitur interdum divus Thomas, ut in 4, dist. 1, quæst. 1, art. 4, de Potentia, quæst. 5, art. 1, ad 5, et quæst. 6, art. quarto. Unde et a quibusdam lumen medium dicitur inter corporalia et spiritualia, videatur Marsilius Ficinus ad dialogum de Convivio, capit. 4, et libro septimo, de Republica.

6. *Ad primum pro Scoto in num.* 3. — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — *Ad quartum.* — *Ad quintum.* — *Videatur disp.* 5 *Metaphysicæ, sect.* 3. — Ad primum ergo Scoti, neganda illa comparatio : secundum militat potius esse contra ipsum Scotum, nam si videtur lumen per seipsum, sane positum super sensum causabit sensationem. Respondetur tamen lumen existens intra oculum non videri, sed lumen exterius per ipsius speciem in oculo existentem. Ad tertium negatur etiam similitudo illa, nam talis proprietas communis est multis effectibus : similiterque ad quartum negatur, carere contrario, proprium esse speciei, cum multis aliis qualitatibus conveniat, et præcipue lumini, utpote qualitati superiorum corporum. Ad quintum multi perspectivi censent duo lumina esse simul in eodem subjecto, de qua re alibi latius : nunc tamen necessitas nulla est id asserendi, licet enim duo luminosa ponantur efficere lumen unum intensius, ut docent D. Thomas, 3 part., quæst. 9, art. 4, Durandus supra, Cajetanus, 1 part., q. 41, art. 6, Capreolus, in 2, dist. 7, quæst. 2, Ferrarius 4, contra, cap. 26, duæ tamen umbræ causabuntur, eo quod duæ medii partes sint impeditæ, quominus in eis possit fieri lumen æque intensum, in cæteris medii partibus, umbra autem nihil est aliud, quam luminis carentia : quod autem ab unico obstaculo duæ partes aeri impediantur, ratio clara est, quia duobus luminosis opponitur, ac respectu diversarum partium totalis medii.

7. *Luminis definitio ex Aristotele enodatur.* — Ex his colligitur, effectum formalem luminis esse reddere rem perspicuam et claram, quem Aristoteles sua definitione explicuit, dicens : *lumen esse actum perspicui*, etc. Ad ejus majorem intelligentiam notandum, corpus perspicuum, seu diaphanum dici aut in potentia, aut in actu : in potentia quidem, quatenus propter suam diaphaneitatem tanquam dispositionem redditur aptum, ut illuminetur : in actu vero quando jam illustratur, vel secundum se totum, quod transparens dicitur, vel tantum in superficie, quod solet dici diaphanum terminatum : effectus ergo formalis luminis est constituere actu corpus diaphanum.

8. *Subjectum luminis quod?* — Atque ex his intelligitur, quodnam sit subjectum luminis, omne enim corpus, quod a lumine manifestari potest et perspicuum redditur, potest esse subjectum luminis. Corpora quidem transparentia secundum se tota, id est, secundum profunditatem etiam lumini subjiciuntur : corpora vero opaca secundum superficiem tantum lumini subjiciuntur, quod etsi a nonnullis negetur, est tamen aperte sententia Aristotelis, de Sensu et sensibili, capite tertio, ac divi Thomæ ibi, lectione sexta, experientiaque constat, percipit enim visus rem albam et illuminatam, ac distinguit in ea lumen ab albedine : quamvis vero ob densitatem, seu opacitatem lumen interius non pervadat, attamen cum attingit superficiem cui hæret color, in eadem poterit subjectari. Item lumen aerem illustrat usque ad ultimam ejus superficiem, ut liquet experientia : ergo superficies de se est subjectum aptum, cui inhæreat lumen : ergo poterit etiam recipi in superficie corporis opaci, nam partes intra talem superficiem contentæ id non possunt impedire. Ex his ergo, et subjectum luminis et quidditas ejus patescit, quo autem modo visioni deserviat, capit. 16 dicetur.

9. *Lumen a luce qui distinguant specifice.* — *De quantitate vide disputat.* 12, *Metaphysicæ*,

sect. 14, *num.* 16.—*Judicium auctoris.* — Sed restat dubium, an lux, et lumen speciei distinguantur. Et affirmant non pauci, quod una sit qualitas elementaris, altera cœlestis. Ita Marsilius, secundo, de Generatione, quæst. 1, Ægidius 2, de Anima, text. 69, Albertus, Apollinaris et Thienensis indicat etiam D. Thomas in 4, dist. 44, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad tertium : fundamentum tamen hujus sententiæ debile est : multa enim dantur accidentia communia cœlis cum elementis, ut quantitas, figura, etc. Nec dubium, quin lumen, verbi gratia, a sole productum in aere, et luna ejusdem sint speciei, cum maxime similia, ac sine ulla ratione, distinctionis appareant : non dubium etiam quin lumina a sole atque igne causata ejusdem sint naturæ specificæ, imo sæpe etiam numericæ, cum unum ab altero intendatur. Aliud ergo fundamentum afferri potest pro distinctione apparentius, quod lux sit proprietas dimanans a forma Solis, aut ignis, lumen autem effectus quidam extrinsecus. Item quia si ejusdem speciei essent, posset intendi ad æqualitatem lumen aeris a Sole, quod plane falsum videtur : similis difficultas est de luce ignis et Solis, an inter se specie differant, non enim videntur posse convenire. Nihilominus probabile est hæc omnia ejusdem esse speciei, quod sensit Cajetanus et Venetus, secundo, de Anima, textu 68, Astudillus, secundo, de Generatione, divus Thomas 2, de Cœlo, lection. 14, et de Veritate, q. 9, art. 1. Favetque similitudo, quam inter has qualitates observamus. Quando ergo qualitas activa (ut proximo fundamento satisfaciamus) proprietas est, contingit communicari secundum eamdem speciem, licet non cum tanta perfectione, sic magnes communicat ferro virtutem trahendi ferrum aliud, ut alibi dictum est. Itaque licet nihil in hac re certum habeam, hoc tamen posterius videtur verosimilius.

CAPUT XV.

QUIDNAM SIT COLOR, ET QUOMODO IN SPECIES SUAS DISTINGUATUR.

1. *Circa primam partem tituli opinio quorumdam.* — Non solum lumen, sed colores etiam visu percipiuntur : post lumen igitur dicendum sequitur de colore, ac primo, quid sit. Secundo quas habeat species. Circa primum, est notandum, colorem et afficere subjectum, quod per entitatem suam præstat, et visibilem esse : nunc entitatem vestigamus, sequenti capite de visibilitate dicemus. Est autem certa sententia colorem ad prædicamentum qualitatis pertinere, quæ tamen qualitas sit, non satis constat. Nonnulli autumant colorem non esse peculiarem qualitatem in corpore colorato, sed esse lumen ipsum in corpore denso et solido receptum, nam sicut corpus diaphanum et rarum aptum est, ut illuminetur a luce, ita corpus opacum, ut ab ea coloretur, coloratur autem diverso modo, juxta diversas ipsius dispositiones, atque ita opinantes exponunt Aristotelem de Sensu et sensibili, capite tertio, cum scribit colorem esse extremitatem perspicui in terminato corpore, terminatum enim vocatur densum corpus, eo quod in ipso sistit, seu terminatur visio : perspicuitatem ergo existentem in extremitate opaci corporis vult Aristoteles esse colorem : talis vero perspicuitas non nisi lumen est ibi receptum : ergo, etc. Vel aliter perspicuum dicitur corpus transparens, ut aer, hujusmodi autem perspicuum usque ad corpus aliquod opacum protenditur, ibique terminatur, cum vacuum dari non possit : Aristoteles ergo extremitatem ipsam aeris perspicui, quæ ad corpus opacum terminatur, vult esse colorem, talis autem extremitas lumen est : ergo etc. Confirmatur hæc sententia, namque experimur colores fieri ex sola terminatione lucis in nube densa : ergo revera color non est aliud, quam lux terminata in denso corpore. Atque ita sensit Avicenna 6, Naturalium, 3 p., c. 1, citans Avempace et Alpharabium. Idem fere habet Alexander, lib. 1, Quæstionum naturalium, q. 1, cap. 2, cum dicat colorem essentialiter a luce non differre, sed lucem ipsam in opaco corpore colorem esse. Idem sequitur Thienensis, 1 de Anima, cap. de Visu, Themistius, Ægidius et Cajetanus, lib. 2, cap. 7, Javellus ib., quæst. 33, Soncinas 10, Metaphysicæ, quæst. 2.

2. *Contraria assertio bipartita.* — Dico tamen, colorem esse qualitatem permanentem in corpore colorato (etiamsi non illuminetur) resultantem in illo ex elementorum mixtione. Hæc est sententia D. Thomæ ubique, ac suadetur primo. Nam visus distinguit in objecto lucem a colore, cum enim videat duo corpora æqualiter esse illuminata, utpote in æquali situ, magnitudine, ac distantia a sole, discernit tamen alterum esse album, alterum nigrum. Secundo docet experientia lumen existens in corpore albo remitti, albedine manente immutata : non ergo albedo est lux ipsa : antecedens ita ostenditur, si quis videat rem albam a certa distantia remissa forte paululum

luce, minus discernet alborem : si tamen propius ad rem ipsam albam accedat, æque discernet, ac antea, quia quod de luce est imminutum, suppletum accessu fuit : tunc ergo visus percipit lumen esse minus, albedinem vero manere eamdem, atque adeo percipit lucem a colore distingui : imo et alborem in absentia, luminis perseverare. Tertio conducunt experientiæ aliæ, res namque eadem eumdem servat colorem, nisi ab intrinseco alteretur, diversæ vero diversos habent colores : intelligi autem vix potest tantam diversitatem mere accidentaliter ex parte subjecti provenire. Quarto incredibile est ex sola absentia Solis cessare in corporibus colorem, qui per solam illuminationem reproducatur. Quinto, si colores lux ipsa sunt, non inter se different essentialiter, cum quæ sunt eadem uni tertio, inter se quoque sint eadem. Sexto, lumen receptum in corpore opaco non causat semper colorem, ut patet in luna, quæ lucem aspectui objicit, non colorem. Tandem hæc sententia nullum habet firmum fundamentum, et multa ponit incredibilia.

3. *Posterior pars suadetur, et explicatur generatio colorum. — De coloribus nubium.* — Postrema conclusionis pars hinc a posteriori suadetur, color enim in corporibus mixtis invenitur, quod signum est resultare illum ex mixtione, quod ita potest explicari. Inter elementa, aer, et aqua diaphana tantum sunt, ignis actu lucidus, terra vero opaca, diaphaneitas, ut dictum est, ad illuminationem disponit, opacitas illam impedit : unde terra illuminari secundum se totam non potest, sed ut plurimum in superficie. Mixta ergo, quæ ex elementis quodammodo componuntur, et inter ea media sunt quo magis participant de natura aquæ, vel aeris, eo, sunt magis diaphana, ut patet in vitro et crystallo : mixta vero in quibus dominatur terra magis opaca sunt, non tamen adeo, ut terra, cum ex mixtione aliorum elementorum aliquod retineant vestigium diaphaneitatis : unde dici solent perspicua terminata, id est, in quibus perspicuitas terminata est, et ab opacitate impedita, ne interius illabatur, atque hinc est, quod lux elementi ignis in hujusmodi mixtis non resultet, propter eorum scilicet opacitatem, neque alias in eis ignis ipse sit formaliter. Verum sicut in mixtione non totaliter corrumpuntur elementa, sed modo aliquo in mixto manent, ita lux ignis suo modo remanet, in aliam scilicet qualitatem degenerando, quam dicimus colorem, quia enim mixtum habet diaphaneitatem nonnullam opacatam, incapax lucis est secundum se totum : evadit tamen capax ipsius coloris, utpote lucem quodammodo concernentis : hoc ergo modo dimanat color ex mixtione elementorum ratione lucis, et diaphaneitatis ad opacitatem terminatæ. Quod etiam potest explicari ex modo, quo colores etiam generantur in aere : tria enim in tali generationi concurrunt, lumen participatum a Sole, diaphaneitas aeris et opacitas nubis, ex quibus color ipse resultat hac sola differentia, quod quemadmodum illuminatio Solis brevi durat, ac mixtio est imperfecta, ita colores illi cito evanescunt, alii vero colores diuturniores sunt ob perfectam mixtionem ex qua resultat, ita fere explicat rem hanc Plato, in dialogo de Natura, ubi colores esse ait flammas a singulis corporibus dimanantes : flammas vocat, quia sicut lux ex igne, ita e mixto prodit color, quasi lux quædam opacitate mixti offuscata. Platoni concinit Aristoteles, libro de Coloribus, accedunt Albertus, Summa de homine, in quæstione de Substantia coloris, D. Thomas, secundo de Anima, lectione decima quarta, atque ita color essentialiter a luce distinguitur, licet quodammodo in illa fundetur quia ratione illius præsertim resultat, qua de causa Albertus, citato libro de Anima, tractatu tertio, capite septimo, dixit lucem esse coloris hypostasim, similiterque loquitur D. Thomas, in tertia distinct. 23, quæst. 2, art. 1, ad 1.

4. *Coloris definitio ex Aristotele discutitur. — Germana definitio.* — Hinc jam explicatur definitio coloris ex Aristotele in hunc modum. *Color est extremitas perspicui in corpore terminato.* Terminatum corpus vocat Philosophus, in quo diaphaneitas propter admixtam opacitatem ultra non pervadit, sed in externa superficie sistit, ac terminatur. Unde tale corpus, qua ex parte perspicuum est, sive diaphanum, id est, quoad externam superficiem, capax sit illuminationis : qua vero est opacum, terminatum dicitur, ac proinde intimæ illustrationis incapax. Ait ergo Aristoteles colorem esse eam qualitatem, quæ in extremitate perspicui, inquam, ut sic, quia videlicet color ipse ad perspicuitatem conducit. Adhuc tamen definitio obscura est, minimeque sufficiens, cum non describat veram coloris essentiam : præterquam quod non in superficie tantum, sed interius etiam color insit, ut patet in sanguine, lacte et similibus. Quapropter nonnulli exponunt extremitatem metaphorice sumi in definitione pro perfectione, seu consummatione : color ergo (inquiunt) definitur extre-

mitas, id est, perfectio seu qualitas quæ opacum quidem corpus, prout tamen perspicuum est, consummat et perficit. Verum metaphora illa a mente Aristotelis aliena est, et in universum vitiosa in definiendo, ut ille in Topicis monet. Dicendum ergo fortasse non intendisse definire exacte colorem, sed modo aliquo explicare, proprie vero definiri posse *qualitatem efficientem mixtum corpus quatenus perspicuitatem aliquam habet opacitate terminatam.* Et hæc de prima parte quæstionis.

5. *Pro secunda parte tituli de speciebus colorum, ac primo de extremis opinionis duæ adversæ.* — *Auctoris judicium.*—Circa secundam est advertendum inter colores duos esse extremos, albedinem et nigredinem, inter quas assignari solet discrimen, quod albedo proveniat ex abundantia luminis, exiguaque opacitate, nigredo vero e contra, quod ex effectibus ostendi potest : ut enim lux disgregat visum, sic et albedo : multum ergo de luce participat. Nigredo vero quia congregat, exiguam participat. Habet tamen difficultatem hæc doctrina, nam sæpe res densissima et opacissima alba est valde, ut patet in argento : e contra vero transparens, et rarior nigra est, ut patet in cornu nigro : non ergo hi colores proveniunt ex opacitate, aut lumine. Alii vero eos referunt ad primas qualitates calori tribuentes nigredinem, frigiditati albedinem, quod videtur experientiæ consonum. Sed neque hoc satisfacit, cum nullam convenientiam habeant hæ qualitates cum illis. Item ex calore potius dimanaret albedo, quia calor virtus est ignis, qui ubi excellens calor est, prædominatur : ergo et lumen, vel saltem albedo quæ de lumine magis participat, potius dimanaret. Dicendum vero utramque opinionem ex parte veram esse, nam cum dicti colores consurgunt ex mixtione elementorum : albedo quidem consurget ex majori participatione lucis ab igne, atque ex majori convenientia cum aqua, et aere quoad transparentiam et claritatem, unde res aqueæ, ut nix, argentum, et similes, albæ sunt, nigredo vero consurget ex prædominio terræ, opacitateque illius, atque ex defectu luminis. Quare quod res minus densa interdum nigra sit, ab exigua participatione ignis, ac luminis nascitur : calor autem nigredinem causat, cum admiscetur terrestri materiæ, eamque exsiccat, attamen adjunctus humiditati generat potius albedinem, ut in lacte, et in nobis speciatim calor flavam bilem adurit, et atram creat, quæ illam inficit, atque obfuscat, in nobis enim mutatio coloris non raro provenit ex abundantia humoris, sed in ea re nihil est certum.

6. *De mediis coloribus.* — Inter has porro extremas species plures sunt mediæ, quæ ad sex reducuntur, scilicet pallidum, rufum, flavum, rubeum, viride, ac lividum: quod si aliæ dari videantur, aut fortasse simplices non sunt, sed ex his mixtæ, aut ad eas reducuntur: sex vero numerati colores, licet medii dicantur, putandum non est extremis formaliter componi, sed potius qualitates esse simplices, sicut extremas, ut docet Aristoteles 3, de Sensu et sensibili, ac patet, quia non fiunt ex mixtione remissorum extremorum, sed resultant per se ex proprio elementorum mixtione, ut videre licet in nubibus, ubi diversi fiunt colores tam medii, quam extremi secundum diversas mixtiones lucidi et diaphani ad opacum terminati : dicuntur ergo medii propter similitudinem aliquam majorem, vel minorem ad alterum extremorum, nam requisita proportio inter lumen, et perspicuum terminatum ad generationem albedinis, ex nimia opacitate et magna luce constat, ad generationem vero nigredinis oppositum in extremis requiritur : at cæteros deinde colores exigitur proportio media : unde et medii appellantur : fatemur tamen aliquando etiam dari medium per participationem extremorum, veluti si albedo præexistens remittatur, misceaturque nigredo : tunc enim fuscus ille color simplex non erit, sed duo extremi in remissis gradibus.

7. *Colores alii veri, alii apparentes.* — *In nubibus veros colores dari sentit D. Thomas et alii.*—*Contra opinantur alii.* — Ultimo est advertendum inter colores quosdam esse veros, alios apparentes, ut Aristoteles notat, lib. de Coloribus, et de Sensu et sensibili, cap. 3, et 3 Meteor., cap. 4. *Veri* secundum rem dicuntur, qui subjectis insunt, *apparentes*, qui tantum in esse apparent, quales in columbarum collis : si enim ex diverso situ conspiciantur, diversi apparent, quod non contingeret, si vere inessent, utrosque autem discernendi regula difficilis est. Quis enim dicat, quales sint colores apparentes in nubibus : hinc enim tam veri videntur, quam qui inter nos sunt : præsertim quia reperitur ibi causa sufficiens ad causandum colorem. Unde hanc partem docuit divus Thomas 3, Meteor., c. 4, quem Colonienses, et alii secuti sunt. Aliunde vero apparentes esse suadet, quod cito transeant, et facili de causa mutentur : atque ita sentiunt Venetus 3, Meteor. et Soncinas 7, Metaphysicæ, quæst. 9,

art. 1. Similisque difficultas est de colore ex reflexione solaris radii a vitro colorato : verum enim colorem esse inde probari videtur, quod permanens, fixusque sit, atque undique idem semper conspiciatur : aliunde vero minime verus putabitur, quia illius causa nulla se offert : difficile ergo est veros colores ab apparentibus discernere.

8. *Decisio auctoris.*—Dici tamen potest, si color semper, eodemque modo permaneat, verum esse, at si brevi transeat, observandam esse causam illius, quæ si proportionata generationi coloris judicetur, verum quoque colorem judicandum esse, quantumlibet brevi evanescat, atque hujus generis esse colores iridis et nubium, probabilius videtur, cum ibi ea mixtio qualitatum, licet dissipatu facilis, concurrat, quæ in mixtionibus aliis magis permanentibus dari solet : si vero causa non appareat sufficiens ad producendum colorem, maxime si ex parte rei visæ non sit facta variatio, sed ideo tantum varii colores appareant, quia potentiæ applicatio, situsve fuit variatus, tunc plane deceptio quædam potentiæ est : sicque sentiendum de coloribus, qui in collo columbæ apparent, ac etiam de illo, qui per reflexionem lucis ex vitro colorato conspici putatur, ut supra etiam diximus, nam quemadmodum cum objectum album cernitur per medium rubrum apparet rubrum ob confusionem specierum ipsius objecti, atque medii, ita in præsenti casu id quod reflectitur, splendor quidam tantum est admixtus speciebus vitri colorati, quæ intensiores evadunt, atque vehementiores ex inflammatione, seu illustratione radiorum, quæ vitri species simul cum speciebus lucis reflectuntur usque ad visum, unde apparet splendor ille lucis coloratus. Qui plura de coloribus desiderat, legat Peresium 2, de Anima, cap. 7, quæst. 2, sed obscure satis loquitur, ut assolet.

CAPUT XVI.

SITNE UNUM OBJECTUM VISUS, ET QUID SIT ILLUD.

1. *Adæquatum potentiæ objectum quod?* — In quæstione hac certum est, visum habere aliquod objectum adæquatum, tale autem dicitur, extra quod ferri neque potentia, ita tamen ut nihil intra ejus ambitum sit, in quod ferri non possit : omnis autem potentia adæquatum objectum habet necessario, imo et unam rationem formalem objecti sibi adæquatam vendicat, a qua sumat speciem, et ad quam per se primo ordinetur : hoc ergo posito difficultas est in assignando visus objecto. Nam cum visus tum lumen, tum etiam colores percipiat, non constat, an horum aliquod, an vero aliquid illis commune sit objectum adæquatum visus, itemque an utrumque æqualiter videatur, necne?

2. *Prima assertio ex Aristotele.—Avicennæ evasio, quæ placet D. Thomæ et Cajetano.*— Ad hujus difficultatis decisionem prius explicandum est quo modo lumen requiratur ad videndum: dupliciter enim, ut supra notavimus, rem videri contingit, aut tanquam terminum visionis, sicut objectus paries videtur, aut tanquam viam, sicut videtur aer interjectus quasi in transitu, cum visus non sistat in re diaphana: certum ergo est eorum, qui in transitu videntur, flumen esse videndi rationem, ibi enim lumen primo et per se conspicitur. Difficultas ergo est de iis, quæ videntur ut termini, ubi rursus notandum, quod terminat visionem esse posse, aut lucidum tantum, ut ignis, vel stella, aut etiam coloratum, ut paries. Dico jam primo. Objectum lucidum videri potest ratione lucis tantum sibi inhærentis absque eo quod requirat lumen in medio. Probatur ex Aristotele, lib. 2, de Anima, cap. 7, textu 72, dicente, res quasdam videri in tenebris, quod etiam experientia monstrat, cum a longinquo lucernam conspicimus per densissimas noctis tenebras. Respondet tamen Avicenna, lib. 6, Naturalium, p. 3, cap. 3, hæc ipsa lucida illuminare medium, quantum necesse sit, ut videantur, differentiamque ab Aristotele adductam inter ea, quæ in tenebris, aut in luce videntur, interpretatur quod utraque quidem videantur per medium lucidum, quædam tamen aliunde lucidum supponere, ut species imprimant, ideoque dici videri in lucido, quædam vero illud efficere, quæ propterea in tenebris videri perhibentur. Quam doctrinam videntur amplecti D. Thomas, et Cajetanus in citato loco Aristotelis. Quod tamen non placet aliis asserentibus præfata lucida videri in tenebris, medio nullo collustrato, consonatque experientiæ, nam oculi felium in cubiculo prorsus obscuro conspiciuntur, qui tamen habere non videntur vim illustrandi totum cubiculum. Aristoteles quoque, de Sensu et sensibili, cap. 2, scribit, *corpora nonnulla levia, atque polita ad fulgendum in tenebris apposita esse, non tamen ad lumen præbendum.*

3. *Auctoris judicium. — Species lucidi aut colorati an pertingant, quo non accedit lux.* — De hac disceptatione censeo actionem rei lu-

cidæ duplicem esse, unam productivam luminis, alteram specierum visualium, quæ actiones non videntur subordinari, ita ut illuminativa præcedat natura, ac disponat medium ad specierum productionem, nam sicut ipsa illuminativa immediate fit circa subjectum omnino tenebrosum, ita et actio specierum productiva posset immediate fieri circa medium carens lumine, neque est ratio fingendi illuminationem medii prærequiri tanquam specierum dispositionem, et hoc est quod præcipue intendimus in conclusione. An vero prædictæ duæ actiones semper sese comitentur, ad rem non pertinet, estque utrinque probabile : cum enim utraque actio fiat sine contrario, procedatque a principio agente naturaliter, credi potest utramque semper fieri ad æqualem distantiam. Aliunde autem apparet posse ad majorem distantiam rem lucidam diffundere species, quam lumen, cum illa sit lumine imperfectior, ac proinde minorem requirens virtutem, ut diffundatur ad majorem distantiam : utraque ergo pars est probabilis, sed hæc ultima videtur probabilior, quam etiam confirmant adductæ experientiæ.

4. *Secunda assertio tripartita.* — Dico secundo. Color, ut videri possit, ac imprimere in visu speciem, per se exigit, ut sit illuminatus, ex parte autem medii requirit lumen ex consequenti magis, quam per se, ex parte tandem potentiæ simpliciter non est necessarium. Hæc conclusio jure tribuitur D. Thomæ : licet enim 1 p., quæst. 79, art. 3, ad secundum dubie loquatur, attamen, quæst. 67, art. 3, ad tertium, absolute scribit lucem colores actu visibiles efficere. Item in 1, dist. 45, a. 2, ad primum, et dist. 48, art. 2, ait in objecto visus colorem se habere ut materiale, et lucem ut formale. Idem repetit in 2, dist. 20, quæst. 2, art. 2, ad 2, et 1, contra Gentes, cap. 76, et 2, 2, q. 1, art. 3. Item docet Albertus, de Sensu et sensibili, tractatu 2, cap. 1 et 2, aliis locis citatis præcedenti capite, asserentes colorem esse qualitatem distinctam a lumine, manereque absente lumine : addit tamen, in ordine ad visum, colorem non esse in actu, sed in potentia tantum : fieri vero in actu a lumine, a quo vim accipit immutandi visum. Idem opinantur Avicenna, Themistius, Ægidius et Cajetanus supracitati, consonat Aristoteles, text. 18, tertii de Anima, dicens lumen facere colores actu, utique visibiles, quia antea erant in potentia. Sed exponunt adversarii, actu facere, quatenus absque lumine non possunt videri. Sed non satisfaciunt, nam rem actu facere, est proprium formæ, dispositio autem requisita ex parte passi nec facit, nec constituit in actu ipsum agens. Idem præterea colligitur ex definitione coloris, dum dicitur extremitas perspicui, etc., ubi colorem definit Aristoteles in ordine ad visum, atque pronuntiat esse illum tantum in extremitate perspicui, seu illuminati : color ergo per lumen constituitur in esse visibilis, quod etiam, ex toto illo capite tertio, de Sensu et sensibili, licet colligere. Tandem, lib. 2, de Anima, c. 7, scribit oportere omnia visibilia reduci ad unum, in quo conveniant, non possunt autem reduci, nisi ad lumen. Accedunt quoque experientiæ ad hoc confirmandum, nam objectum coloratum nunquam nisi illuminatum videtur, eoque perfectius, quo est illuminatius : signum ergo est, quod ex se requirat lumen, ut possit videri. Præterea compertum est res lucidas per se esse visibiles, neque indigere aliquo extrinseco, ut videantur, ut solem, cæteraque astra, ignem, et si quæ sunt alia per se lucentia, res autem coloratas omnes indigere illustratione : ergo lumen revera complet rationem visibilis etiam in ipsis coloribus. Quocirca arbitror sicut color est, veluti umbra, et participatio lucis, ita ex se habere inchoationem quamdam visibilitatis, atque ex se aptum esse, ut videatur, deesse tamen illi complementum virtutis, idque a lumine mutuari, atque adeo cum lumine sibi inherente complere unum perfectum visibile, in quo sane differt color ab aliis qualitatibus, quod nec per se solæ, nec cum luce possint videri : color autem ex se habeat ut possit videri, adjutus scilicet virtute lucis : ita ergo interpretandus venit Aristoteles, et quicumque aiunt colores per se esse visibiles.

5. *Secunda pars assertionis exponitur.* — Et hinc liquet secunda pars conclusionis, color enim non nisi per aerem illuminatur, et ideo eo ipso, quod illuminandum est objectum, consequenter medium erit illuminandum, quamvis id per se non postularetur. Itaque sicut res lucida ex se visibilis est, seu medium sit illuminatum, seu tenebrosum : ita color illuminatus ratione luminis jam sibi adhærentis evadit per se visibilis, productivusque suarum specierum per quodlibet medium : unde, quod hoc illuminatum sit accidentarium est, quamvis fortasse deserviat illuminatio medii, ut species efficaciores prodeant, adjuvando nimirum ipsius coloris activitatem. Atque ex his liquet probatio conclusionis. Nam color illuminatus, constitutus est tanquam quoddam lucidum : eodem ergo modo visibilis erit, ac res lucida :

quod enim ex se habeat lumen, vel ab alio, nihil refert : luna enim visibilis est per medium etiam non aliunde illuminatum, licet non a se, sed a sole luceat : quare sicut res lucida per se non requirit medium illuminatum, ita nec coloratum lumine perfusum illud requiritur. Et confirmatur experimento, nam res colorata, lumineque affecta sui speciem fundit per interjectum aerem, etiamsi totum non illustretur, cum videatur ab existente in obscuro recessu, ut experientia demonstrat : non ergo medii illustratio per se requiritur. Quod si contendas medium semper illuminari saltem remisse, hinc colligemus id per se non requiri ad visibilitatem objecti, alioquin diminuta in medio luce visio fieret imperfectior : siquidem stante subjecto imperfecte disposito, forma debilior illi imprimetur : nunc autem licet lumen minuatur in magna medii parte, dum non remittatur in objecto illuminato, æque perfecte ipsum conspicimus : ergo signum est illustrationem medii per se non requiri, ut color illustratus sit actu, seu in potentia proxima visibilis. Et hinc patet etiam ultima pars conclusionis. Nam si lumen ex parte organi posceretur, id esset maxime, quia in eo recipi deberent species, ac per illud pertingere ad potentiam quasi per medium, sed ex parte medii non requiritur, ut ostendimus : ergo neque ex parte organi, idemque probatur ex aliis argumentis jam positis.

6. *Primum corollarium ex assertionibus colligens resultationem capitis.* — *Consulatur auctor, tractatu Fide de, disp.* 3, *sect.* 2, *n.* 7. — Ex dictis colligitur decisio præsentis capitis, nimirum objectum adæquatum visus esse lumen, et quidquid ex vi luminis manifestatur, seu res illuminata, ut sic. Patet ex dictis, quia quidquid est visibile, fit actu tale et complete, mediante lumine : solet vero aliquando color dici objectum visus adæquatum, ut patet in D. Thoma sæpe 1, 2, quæstione octava, a. 2, quæst. 10, art. 2, et 1 parte, quæst. 19, art. 3, minus proprie tamen nomine coloris extenso ad lucem, quod præstat etiam Aristoteles, libro de Coloribus, et lib. 2, de Anima, textu 69, et de Sensu et sensibili, c. 3, dum ait lumen esse colorem perspicui. Alii astruunt visibile esse objectum adæquatum visus intelligentes per visibile rationem quamdam communem a calore et luce abstrahibilem, sed hoc modo idem fere per idem explicatur, quare ne circulus fiat, ad ea quæ, libro secundo, capite secundo, de specificatione potentiarum per objecta formalia diximus, recurrendum erit.

7. *Secundum corollarium divisionem visibilium continens.* — Secundo sequitur intelligentia divisionis, quam Aristoteles attulit visibilium in luce, in tenebris, in utrolibet, quæ sane fit secundum ea quæ visibilibus accidunt, per se enim requirunt esse actu illuminata, quod vero in hoc, vel illo medio cernantur, conditio est accidentalis quædam : namque ex se lucent, ideoque per tenebrosum medium videri possunt, alia ab extrinseco illuminantur, ut colores, unde per medium videntur, quod simul cum eis illustratur : quædam denique quia parum luminis habent, ut quercus putrida, nocticulæ, oculi felium, piscium squamæ, ac similia perpolita, quæ ideo in tenebris solum discernuntur, quia cum medium perfecte illuminatur, absorbentur a majori luce, ut etiam astra fulgente sole : unde quæ plenius lucent, ut ignis, noctu, ac interdiu possunt videri, quamvis etiam hæc duo membra respectu diversorum confundi possint, ut exemplis est facile videre : credunt tamen alii ea quæ solum in tenebris videntur, lucem non habere, sed qualitatem, lucem et colorem eminenter continentem, quæ interdiu apparet color, eo quod a divino lumine offuscetur. Ita citatus Themistius. Ea tamen eminentia minime intelligitur : quare dicendum hujusmodi res lucentes participare aliquid lucis secundum partes magis perspicuas, et aliquid coloris secundum magis opacas : noctuque videri secundum priores tantum, eo quod posteriores tunc perfecte non illuminantur, interdiu vero conspici secundum ipsas posteriores tantum, quia jam satis illuminantur, priores vero non conspici, quia a diurna luce absorbentur. Ita S. Thomas 3, de Anima, textu 72, ubi Commentator, Nyphus, Albertus et Thienensis, latiusque idem Albertus, Summa de homine, fol. 95.

8. *Tertium corollarium de interjecta distantia ad videndum.* — *Consule auctorem, disp.* 18, *sect.* 8, *n.* 19. — *De hac difficultate Conimbricenses, lib.* 2, *de Anima, c.* 7, *q. ult.* — Ultimo sequitur ex dictis : quale debeat esse medium ad videndum : requiritur enim nonnulla inter visibile, et visum distantia, ostendit siquidem experientia, visibile super visum positum non videri, distantia vero cum nunquam sit vacua, occupari debet a corpore solum diaphano : corpus namque opacum productioni specierum obstaret, si tamen distantia inanis esset, objectumque visibile sufficienter illuminatum, et visus etiam specie instructus, ac debite applicatus posset fieri

visio, quia nihil est quod ad videndi actum amplius requiratur, medium enim plenum ad speciei productionem, conservationemque in oculo solum requiritur. Circa hæc tamen difficultas restat de iis qui per medium densum et opacum inspicere dicuntur, quod minime credo, aut si verum est, causam ignoro, consulatur Veracruz, lib. 2, Ægidius, Theoremate 13, Albertus, lib. 22, de Animalibus, ubi de lynce agens ait fabulosum esse, quod visu pervadat solida et opaca corpora.

CAPUT XVII.

UTRUM VISIO FIAT EXTRAMITTENDO, AN INTUS RECIPIENDO.

1. *Sententia Platonis.* — Diximus de objecto visus : de speciebus autem illius nihil dicendum superest, præter ea quæ dicta sunt in præcedentibus, de actu vero specialis manet difficultas propter antiquam Platonis opinionem, visionem non fieri intra oculum per receptionem alicujus qualitatis, sed fieri potius per emissionem quorumdam spirituum. Ita docuit Plato in Timeo, sequiturque Aulus Gellius 5, lib. noctium Atticarum, Alcinous, lib. de decretis Platonis, Priscianus Lydus, lib. de Phantasia, Plotinus, lib. de Visione, et nonnulli ex perspectivis, id quod diversis modis explicatur : quidam ergo aiunt oculos emittere spiritum lucidum, ac per illum alterare medium, inde vero usque ad visibile pertingere quemdam splendorem, commiscerique speciebus visibilibus, atque ita perfici visionem absque ulla reflexione ad oculum : sed non ita Plato, ut adnotavit Galenus 7, de Placitis, in fine, non enim negat ille ab objecto devenire species usque ad visum, ut patet ex Theeteto, et ex 6, lib. de Legibus, easdemque admittit Galenus ipse Platonem secutus ibid., et lib. 10, de Usu partium, in fin., et lib. 1, Prognostico., c. 19. Aliter ergo explicatur Platonis sententia, visum imprimis emittere lucem usque ad objectum visibile, quo cum appulerit regredi simul cum specie usque ad oculum, ibique peragi visionem. Ita Galenus, Plutarchus, l. 4, de Placitis, cap. 13, Gregorius Nyssenus 4, de Virib. animæ, cap. 2, Nemesius, de Natura hominis, cap. 7, Macrobius 7, Saturnalium, cap. 14. Addunt alii lucem emissam ab oculo, spiritibusque delatam non pervenire ad visibile, sed ad certam usque distantiam spatii, ad quam etiam species visibiles occurrant, quæ spiritibus commixtæ revertantur ad oculum, ut ubi visio perficiatur. Alii denique explicant primum omnium recipi in oculo species intentionales, deinde vero egredi spiritus ab oculo per aerem usque ad certam distantiam in illisque esset facultatem formandi visionem, et ideo egressos ab oculo, cum sufficienter approximantur objecto, formare visionem in aere ipso : opinionem hanc ita explicatam sequitur Valles, lib. 2, cap. 28.

2. *Vera assertio.*—Sit tamen conclusio. Receptis in oculo speciebus ibidem formatur visio absque illius rei emissione. Hæc est sententia Aristotelis, quam late probat de Sensu et sensibili, cap. 2, sequunturque omnes Aristotelici : atque ita probatur, nam oculus recipit species ab objecto, et per hanc receptionem objectum conjungitur potentiæ visivæ, quæ proinde constituitur in actu primo ad videndum : ergo satis habet, unde in se formet visionem : omnia vero alia, quæ adduntur, figmenta sunt, ac superflua. Major et ab aliis conceditur, et supra est probata, ac confirmatur. Nam ad sensationes omnium aliorum sensuum nihil aliud requiritur, quam conjunctio cognoscentis potentiæ, cum cognoscibili, quæ in ipsa potentia fit mediis speciebus, in eademque formatur sensatio, neque in tali aliquo sensu inducitur necessario emissio alicujus rei : ergo neque in visu est confingenda.

3. *Probatur secundo per dilemma.—Prior pars dilemmatis multipliciter urgetur.* — Secundo arguitur, expugnando oppositam sententiam, nam vel id, quod emittitur, est substantia, vel accidens, si substantia (ut Plato, et alii videntur asserere, dum spiritus quosdam emitti aiunt aut talis substantia generatur in aere, quod evidenter falsum est, cum inter videndum aer non corrumpatur, aliquidve de novo generetur : aut ea ab oculis egreditur, sicque tempus nonnullum ponet usque ad objectum, cum tamen etiam, quæ nimium distant, ut astra tam cito conscipiantur, quam quæ sunt proxima, quod manifestum signum est nullum utrobique localis delationis moram consumi. Arguit etiam optime Aristoteles, quoniam ad videndum rem nimium distantem necessarium foret expendere magnam spirituum vitalium copiam, qui vel unico actu videndi consumerentur omnes. Præterea spiritus, cum sint corpuscula, dissipantur facile, nec possent recta ad multam distantiam pervenire, flante præsertim vento, potiusque interdum contingeret videri rem, ad quam non intenderet, si forte ventus ad illam pro-

duceret spiritus. Quod si dicas, spiritus pertingere solum ad distantiam, in qua conservari possint ab emittentibus oculis : ergo in tota reliqua distantia, quæ poterit esse multo major, fiet visio sine emissione : ergo etiam posset fieri absque ulla in reliqua parte. Habet præterea evasio hæc absurda, quæ patefient in tertio argumento, multaque ex illatis non potest effugere. Est quoque specialis difficultas in visione per vitrum, quod spiritus illi nequeunt penetrare, nec recurri potest ad poros : tum quia non sunt adeo subtiles, cum nec ignis ipse subtilior vitrum pervadat : tum etiam quia pori rectilinei non sunt, ut oporteret ad visionem.

4. *Urgetur altera dilemmatis pars.* — Si vero dicatur (quæ erat altera dilemmatis pars) non emitti substantiam, sed accidens : fingi certe nequit quidnam sit præter lumen aliquod, vel splendorem : quod refellitur, primo, quia alias in tenebris posset fieri visio oculis diffundentibus lumen suum, cum contra experientiam sit hæc luminis diffusio usque ad visibile : lumen quoque tale remissum valde ideoque sole plurimum lucente, ab oculo non posset emitti, cum præveniretur ab agente fortiori, atque adeo non posset fieri visio. Denique quorsum esset illa diffusio luminis, non certe ad illuminandum objectum, nam aliunde illuminatum esse oportet, alioquin non videbitur : non etiam ad illuminandum medium, vel potentiam, ut constat : fictitia ergo est accidentis emissio. Unde licet oculi aliquantulam vim habeant emittendi lumen, illa certe emissio per se non concurreret ad visionem, sed tantum per accidens.

5. *Probatur tertio principaliter per alterum dilemna urgeturque primum membrum tripliciter.* — Tertio principaliter arguitur : nam in opinione hac Platonica, vel visio fit extra oculum, vel intra, non extra. Primo, quia visio, cum sit actio immanens, fieri debet in ipso cognoscente. Secundo, quia si forte in extremo aere fieri ponatur, vel ab ipso effective fieret, media accidentali virtute recepta ex oculo, et sic aer ipse visionem eliceret, quod est absurdissimum, vel ab spiritu emisso fieret tanquam ab instrumento oculi illum emittendis, quod certe emissionem supponit jam expugnatam : præterquam quod non salvatur ratio vitalis actus, quem oportet fieri immediate a vita, quam spiritus non habet. Tertio, visionem extra potentem prope objectum fieri est impossibile, maxime cum res etiam distantissimæ videantur : fieri autem in medio intervallo sic impugnatur, quia jam ab eo loco res distans concipietur absque emissione usque ad ipsam : finge ergo ibi esse videndi potentiam, tunc exerceret plane intra se visionem circa illius rei emissionem, semel autem data rei distantis visione intra potentiam, fatendum necessario erit semper ita posse fieri, cum eadem sit semper ratio, reliquaque omnia superflua sint : maxime, quia distantia, ad quam oculus potest emittere spiritus, curta est : inde vero usque ad objectum satis magna. Unde si ex hac magna videre potest absque emissione, poterit simpliciter sine ulla.

6. *Secundum membrum dilemmatis etiam impugnatur.* — Quod si tandem dicatur visionem fieri in oculis, per regressum tandem spirituum ad illos, imprimis talis emissio, ac reflexio superflua erit : per illam quippe potentia non roboratur, sed exhauritur potius, objectumque tali non indiget emissione ad multiplicandas sui species, quia de se habile, ac sufficiens est ad id munus. Ulteriusque arguitur in hunc modum. Vel emissio a potentia usque ad objectum visibile pertingit, indeque regreditur, vel usque ad certam partem medii ubi occurrunt species, inde revertitur ad potentiam : hoc secundum merum est figmentum : tum quia nihil cogit reflexionem fieri, cum nec sit obstaculum alterius procedendi, neque actio libera sit, ut possit per se regredi : tum etiam, quia si substantia illa ab oculo emissa, cum primum ad species appellit eas revehit, sane oculo in ea distantia collocato, ad quam objectum diffundere valet species, non fiet visio extramittendo, quare cum objectum ad magnam usque distantiam illas diffundat, superflua erit emissio spirituum a potentia. Jam primum illud quod scilicet emissio, seu actio potentiæ pertingat usque ad objectum visibile, et inde regrediatur, falsum est, quia ad objectum nimium distans non potest talis actio pertingere, ac regredi tam vehementer, argumentaque supra facta hic etiam habent locum. Denique sententiam nostram multi perspectivi demonstrant, inter quos Vitelius, lib. 3, perpectivæ, proposit. 5 et 6.

7. *O jectio prima contra assertionem diluitur.* —Sed obstat huic conclusioni primo Aristoteles 3, Meteor., c. 4, ubi adducens experientiam de Antipheronte, cujus semper ante oculos idolum versabatur, causam reddit, quod visus ob imbecillitatem aerem propellere non posset, ubi aperte sentit emissionem fieri ex parte visus D. Thomas ib. occurrit, Aristotelem causam reddere ex scientia perspectivorum sui ævi. Alii aliter

respondent, dici fortasse posset, licet visio per extramissionem non fiat, oculos tamen emittere sui species, sicut res alias visibiles, et de hac specierum emissione locutum esse Aristotelem cum dixerit factam ibi fuisse reflexionem in aere tanquam in speculo, adeo enim imbecillo aspectu erat Antipheron, ut qualiscumque aeris densitas esset pro speculo, maxime si ex ipsius oculis humor aliquis difflueret, quo aer magis crassesceret. Adde, Antipherontem non oculis, sed forte læsa imaginatione, solitum sese velut sibi in aere adversum contueri, ac si visu conspexisset.

8. *Objectio secunda solvitur.* — Secundus locus Aristotelis habetur, lib. 5, de Generat. animal., cap. 1, oculos prominentes non posse tam procul cernere, quam qui in cavo sunt positi, quia horum motus, inquit, in vastum non dissipatur, sed recta meat, ubi videtur emissionem aliquam oculis tribuere. Respondetur Aristotelem loqui de immutatione a visibili in visum, quæ magis unitur, quando oculos in cavo positos alterat, quod Aristoteles plane explicavit dicens, si ab oculis veluti fistula quædam ad rem usque cernendam porrigeretur, nulla ex parte dissolvendum motum, qui a re visibili proficisceretur, et ad hoc institutum subdit, nihil referre, an visus cernere dicatur exitu, ut quidam sentiebant, quasi dicat talem sententiam non esse necessariam ad illius rei rationem reddendam: causam ergo esse, quod oculi in cavo immutentur a paucioribus objectis: prominentes vero immutantur a pluribus, sicque dissipari, debilitarique vim cernendi, qua etiam ratione ad videndam rem a longe palpebras claudimus, aut inspectoriam fistulam oculis applicamus, ut a sola re, quam videre intendimus, quantum fieri posset, oculi immutentur.

9. *Objectio tertia.* — *Confirmatur.* — *Objectionem hanc æque contra opponentem militare ostendit.* — Ratione præterea contra hanc conclusionem arguit Valles. Si visio perficeretur in oculo sine emissione spirituum, non posset oculus discernere magnitudinem, ac distantiam objecti, quod est contra experientiam. Declaratur major, quia distantia per propriam speciem non discernitur, nec vero per modificationem speciei proprii sensibilis, cum species non aliter objectum remotum, quam propinquum repræsentet: non ergo restat via distantiam cognoscendi, nisi per emissionem: idemque argumentum fit de magnitudine, non enim posset discerni magna vel parva, nisi per emissionem propinquior fieret visio uni corpori, quam alteri. Confirmatur. Nam oculi plura, vel multo tempore contuendo lassantur, idque non aliunde, nisi quia videndo ex se nonnihil emittunt. Argumentum positum petit quidem difficultatem optimam, non quæ ex nostra sententia oriatur specialiter, sed quæ communis sit, atque in Vallesii opinione multo major, nam si visio fit intra oculum, sive præcedat emissio aliqua, sive nulla, idem persistit argumentum. Si vero fit extra oculum, ut dictus auctor opinatur, vel ea fit in contactu rei visibilis, vel in medio: primum non concedit: nec vero potest, alias nunquam deciperetur oculus circa distantiam, et magnitudinem rei, si juxta rem semper format visionem: secundum ergo concedit, sicque restat eadem argumenti difficultas. Nam a distantia reliqua usque ad objectum, quo quæso pacto discernitur illius magnitudo, atque distantia? cumque ipse velit neutram discerni posse per modificationem speciei: nulla ipsi restat via ad difficultatem propositam solvendam. Præterea quo modo quæso posset visus discernere visibile distantius alio? Tandem de auditu esset eadem difficultas, cum etiam agnoscat distantiam, neque audiat extramittendo: atque idem de sensibus aliis urgeri posset.

10. *Duo certa præmittuntur ad solutionem tertiæ objectionis.* — Quocirca ad difficultatem dicendum primo, extensionem et magnitudinem rei non videri per speciei extensionem et magnitudinem, nam per speciem minimam videtur magnus mons, et sæpe species repræsentat rem majorem, quam sit, ut patet in sensum inspicillis. Secundo dicendum, magnitudinem et distantiam non videri per proprias species, ut in cap. 8, ostensum est, sed videri per modificationem specierum cujusque proprii sensibilis. Sed nunc reddenda causa, quare res appareat sæpe major, aut etiam minor quam sit. Communis responsio perspectivorum est species emitti ab objecto per modum pyramidis, cujus basis sit in objecto, finiaturque in pupilla per modum cuspidis, sive anguli, quo igitur angulus major est, vel minor, hoc est, obtusior, vel acutior, eo objectum majus apparet, aut minus, ita quoque respondent Albertus 2. de Anima, tract. 3, cap. 14, D. Thomas, lectione 15, text. 74. Responsio tamen difficultatem habet. Nam vel species describunt angulum in determinato puncto medii solum, et hoc dici non potest, alias ab illo solo puncto videri posset objectum, vel describuntur anguli in omnibus punctis ac partibus medii, essentque proinde infiniti, quod absurdum vi-

detur. Sed negandum esse absurdum describi in qualibet parte medii, a qua videri potest totum objectum, atque adeo infinitos in potentia, cum omnes sint veluti partes unius speciei repræsentantes singulæ totum objectum, ut capite tertio diximus.

11. *Urgentior instantia contra perspectivorum solutionem.* — Major ergo difficultas insurgit ex hac responsione : nam si data ex angulis causa vera est, plane variata aliquantulum distantia, variaretur et visio magnitudinis objecti, cum angulus in majorem, vel minorem variaretur, atque adeo objectum ipsum majus, vel minus appareret : consequens vero est contra experientiam : nam in qua distantia objectum est sufficienter approximatum, cernitur illius esse magnitudinis, quam vere habet non majoris, neque minoris. Præterea jam inde sequeretur, existente duplo majori distantia rem videndam, fore duplo minorem, cum angulus sit duplo minor, quod tamen est contra experientiam. Denique sequeretur res describentes æqualem angulum in pupilla judicandas semper æqualis magnitudinis, ac adeo rem exiguam propinquam oculo, magnam vero distantem judicandas æquales, si in ea proportione statuantur, ut ob inæqualem distantiam æquales angulos efficiant in eodem oculo.

12. *Altera tertiæ objectionis solutio ab aliis affertur.* — Præter hæc ergo alii positæ difficultatis causam nolunt assignare ex angulorum diversitate, sed specierum, nam usque ad certam distantiam (inquiunt) progreditur objecti species repræsentans illud cum eadem quantitate et magnitudine, quam in se habet, deinde ab illa distantia usque ad certum aliud punctum progrediendo species repræsentat objectum idem sub minori jam quantitate, et sic in alia, atque alia certa distantia tot species multiplicantur in medio, quot sunt medii ipsius partes, in quibus objectum majus apparet, aut minus.

13. *Proxima solutione rejecta verior affertur.*—Sed hæc multiplicatio specierum superflua est, nec secundum regulas philosophiæ inducitur : unde dicendum existimo, intra certam distantiam, in qua objectum est aptum producere perfectam sui similitudinem, repræsentari perfecte ejus magnitudinem, ac intra totam illam distantiam perfecte videri, extra illam vero imperfecte, eo quod similitudo sensim debilior evadat, atque ita objectum semper apparere minus, quam vere existat : hanc ergo imperfectionem speciei explicabant perspectivi per angulos. Atque hoc ipsum de distantiæ cognitione philosophandum. Ad quam etiam majoris, vel minoris distantiæ cognitionem plurimum conducit medii cognitio : apparet enim res tam distans, quam medium interjectum hujus, vel illius magnitudinis apparet, unde in conspiciendo de nocte luminoso facillime decipitur visus circa distantiam, eo quod nihil interjectum conspiciatur. Ad confirmationem respondetur oculum lassari videndo propter attentionem continuam et debilitatem corporis, sicut et imaginatio fatigatur, quod si forte oculi emittunt aliquando spiritus, non id præstant ut perficiatur visio, sed defluxus ille spirituum consequenter se habet ex applicatione animæ vehementi.

CAPUT XVIII.

QUIDNAM SIT ET QUALE ORGANUM VISIVÆ POTENTIÆ, ET POTENTIA IPSA.

1. *Consule Dandinum, lib. 4, de Partibus heterog., a c.* 38. — Supererat quæstio altera etiam de actu, sicut præcedens, an cujusque rei visæ duplex semper formetur visio ob duplicem pupillam, an una tantum, sed cognito prius organo, ac loco ubi visio formatur in fine commodius constabit. In quæstione ergo præsenti nihil potest certa ratione haberi, sed ex Aristotelis et medicorum fide, ac præcipue ab experimento anatomiæ supponenda sunt aliqua circa compositionem oculi, de qua re late Vesalius, de Compositione corporis humani, lib. 2, ubi ponit in oculo tunicas quinque, et tres humores et musculos septem, quibus in omnem partem movetur: porro musculi non deserviunt proxime visioni, cæci namque illos habent, movent siquidem oculos sicut videntes. Quare ad præsens institutum non spectant.

2. *Oculi figuræ circularis sunt.* — *Diversæ oculorum denominationes unde proveniant.* — Ad intelligendum ergo instrumentum proprium potentiæ visivæ, cogitanda est substantia oculi orbicularis instar ovi, in cujus centro est humor crystallinus appellatus, quod sit transparens, licet mollior, et hæc est ipsa pupilla, circumscribiturque pellicula, quasi tunica ad illius conservationem apta, quæ tum aranea vocatur ob similitudinem telarum aranei, tum etiam specularis tunica, quia idonea est ad videndum. Hic porro crystallinus humor ex parte immergitur humori alteri vitreo utpote molli et splendenti, sicut vitrea massa dum loquitur in fornace,circumdatque crystallinum relicta anterius quasi fenestra circulari

ad recipiendas species. Nonnulli tamen humorem hunc vitreum non distinguunt a crystallino, quod illius nunquam meminerit Aristoteles, sed major fides est habenda Galeno, qui 10, de Usu partium, capite primo, illum distinguit, datumque a natura ait in nutrimentum pupillæ, quæ apta non est nutriri sanguine, unde vitreum humorem ex interiori parte ambit tunica dicta reticularis, quia intexta est multis venis, et arteriis in modum retis, cujus munus, ait Galenus supra capite secundo, est parere, ministrareque alimentum dictis humoribus, qui quoniam molles sunt, neque venas habent, neque arterias. Post hanc vero tunicam sequitur alia, quæ uvea nuncupatur, quod similis sit uvæ folliculo, ambitque ex omni parte pupillam vitreumque humorem relicto solum quasi foramine per quod crystallinus humor apparet : cum enim uvea hæc tunica aliquo semper colore sub obscuro affecta sit, ut in crystalloide congregentur perfecte species, non potuit esse omnino transparens, proindeque non debuit undique pupillam tegere : atque a diversis talis tunicæ coloribus varii denominantur oculi nigri, cæsii, caprini, flavidi, etc., huic contigua est alia tunica, quæ cornea dicitur dura, et transparens ad modum laminæ corneæ cingens pupillam omni ex parte, dataque in propugnaculum. Præter hæc omnia est alius humor replens totam oculi cavitatem, qui albugineus dicitur a calore datus ad humectandum, fovendumque crystallinum, qui tandem cingitur tunica, quam ordinatam vocant, seu pericranium : est vero fortis et pinguis, aptaque ad tuendum memoratos humores omnes, et interiores tunicas, hæc desumpta sunt ex Galeno supra, apud quem plura alia videri possunt.

3. *Aristoteles non omnes oculorum partes perspectas habuit.* — Aristoteles porro non omnia hæc assecutus fuit, nam 1. de Historia, cap. 9, et 4 lib., cap. 8, meminit tunicæ uveæ et corneæ, in libro 5, de Generatione animalium, cap. 1, ad finem, indicans proximas esse pupillæ : aliarum vero nunquam meminit, quia multa de partium humani corporis fabrica et dissectione erant per id tempus ignota : quod vitium ætatis illius fuit, non hominis, ut ait Commentator, libro 4, de Partibus animalium, cap. ultimo, et lib. 2, Collectanearum, c. 19, videndus vero est Theophilus, lib. 4, de Fabrica corporis humani, vel alius lib. 14, cap. 7, Valverde, lib. 7, Simon Portius, libro de Coloribus oculorum, c. 3, Pissanus in perspectiva, propositione 31.

4. *Organum potentiæ visivæ est pupilla, seu humor crystallinus.* — His positis communis sententia philosophorum habet, proprium potentiæ visivæ organum esse pupillam, seu humorem crystallinum. Et hæc sit præsentis capitis conclusio, quam tradit Aristoteles, citatis locis : ait enim in priori : *Humor, quo videmus, pupilla est.* Idem late ostendit Galenus 8, de Usu partium, cap. 6, et patet tum ex substantia illius humoris, quæ est ad videndum aptissima, utpote diaphana, rara, mollis et tenera, atque adeo accommodata, ut illi imprimantur subtiles species : tum præterea, quia omnia, quæ in oculo deprehendimus, illi deserviunt : ab effectu etiam idem confirmatur, læsa enim pupilla visio impeditur, non impeditur autem, vel amittitur aspectus, quod alii humores lædantur, ut docet Galenus, lib. de Morborum differentiis, cap. 6, et de Symptomatum causis, cap. 2, Philoponus, et expositores alii 2, de Anima, cap. 2, hinc Pissanus supra propositione 36, scribit, si alii humores, vel tunicæ lædantur, salva pupilla, posse visum restitui, non vero si semel pupilla corrumpatur, unde a natura in intimo, quasi in tutissimo loco fuit reposita.

5. *Visionem non fieri in pupilla arguitur.*— Sed contra hanc conclusionem sunt argumenta. Primum : pupilla nigra esse conspicitur : ergo non potest esse organum visus, nam per Aristotelem intus existens prohibet extranei perceptionem. Secundum, pupilla aquea est, atque humor quidam : organum autem visus igneum esse oportet, cum sit purissimum, et maxime perspicuum. Tertium, si pupilla organum esset, cum duæ pupillæ sint potentiæ quoque visivæ essent duæ, atque etiam visiones, sicque res semper appareret duplex.

6. *Ad primum argumentum.—Pupilla oculi cum nigra non sit, cur talis appareat.* — Ad primum negandum, pupillam nigri esse coloris : nigricantem vero apparere, quia propter humoris copiam penetrari non potest visu, ut colligitur ex Philosopho 5, de Generatione animalium, cap. 1, tunica autem uvea, quamvis colorata, non impedit visionem, quia, ut diximus, non circumdat anterius pupillam, ac proinde species quominus ad pupillam usque perveniant, minime impedit. Unde spatium ipsum, quod ab uvea tunica anterius liberum relinquitur instar foraminis, angustius fit si oculos introrsum reprimatur, dilatatur vero, si emittatur, atque hoc non parum juvat, ut orbiculus interior niger appareat. Jam tunica interior, et cornea dici solet ab Aristotele alba

5, de Generatione animalium, cap. 1 et alibi, non quia colorem habeat, sic enim visioni obstaret, sed propter transparentiam: albugineus tandem humor nihil officit visioni, quia neque medium est, neque organum.

7. *Ad secundum argumentum. — Pupilla oculi aqueæ naturæ est, non igneæ.* — Propter secundum argumentum aliqui opinantur pupillam esse de natura ignea cum Platone, quod tenet Valles 2, Controversiarum, cap. 26, ac præterea confirmant, quia oculus aliquando scintillare videtur, veluti cum in tenebris oculus digito comprimitur, aut casu ad corpus aliud durum caput alliditur: Aristoteles tamen, de Sensu et sensibili, cap. 2, vult pupillam esse aqueæ naturæ, quod probat experientia, nam percusso oculo aqueus humor fluit, ac si forte eruatur apparet humor instar aquæ gelatæ, atque ideo natura juxta hunc humorem alium adhibuit albugineum, ut illum jugiter humectaret, quod hæc esset necessaria dispositio illius organi: est ergo potius naturæ aqueæ. Idem repetit 2, de Partibus, cap. 10, et 5, de Generatione animalium, cap. 1, videturque rationabilius, nam licet ignis sit magis lucidus, aerque magis diaphanus, attamen natura aquæ videtur aptior ad suscipiendas species, atque etiam ut organum fixum sit et consistat. Ad experientiam autem illam de scintillatione respondet Aristoteles, causam non esse, quod ignis in oculis existat, sed quia, quod in eis nigricat, politum est, atque tersum, ideo fulget quodammodo, ac dum comprimuntur exilire ab eis videtur fulgor ille: idemque experimur in corporibus aliis bene tersis et politis, fulgent enim, quamvis naturæ igneæ non sint, ut in fungis et capitibus quorumdam piscium videre licet. Fortasse etiam fulgor ille oculorum provenit ex emissione spirituum vitalium, qui ignei sunt et calidissimi, ideoque splendidi, apparet enim sæpe splendor ille, cum oculi vehementer conantur ad videndum: unde et facile etiam lassantur, ut pote spiritibus, qui exiliunt, destituti. Denique felium, oculi tunc maxime splendent, cum illi irascuntur, eo quod tunc spiritus calidissimos, ac fervidos emittant.

8. *Nervi duo visorii a cerebro ad pupillas proficiscuntur. — In eorum congressu visionem fieri qui putent.* — Circa tertium argumentum prænotandum, videndi vim dimanare a cerebro ad pupillas per nervos duos, qui optici, seu visorii appellantur: quorum unus a parte dextera cerebri oritur, alius a sinistra, paulatimque procedendo approximantur. Per hos ergo nervos purissima substantia, ac splendidus quidam spiritus communicatur a cerebro, organo visus, ut perficiat visionem. Ita Aristoteles 2, de Generatione animalium, cap. 4, Galenus supra, et 7, libro de Placitis. Hoc posito Avicenna 6, Naturalium, p. 3, cap. 8, Cyrvellus, libr. 1, Perspect., cap. 9, concl. 6, Vitellius, lib. 3. Theoremate 2, et Albertus 2, de Anima, tractatu 3, cap. 14, aiunt visionem fieri in confinio talium nervorum, ibique residere potissimum videndi organum, unde concludunt unius rei tantum fieri visionem unam.

9. *Refelluntur.* — Hanc vero sententiam esse falsam demonstrat Galenus 10, de Usu partium, cap. 12, quod constat ex anatome duos illos nervos, neque in mutuo occursu sistere, neque simul recta procedere, nec se intersecare, sed postquam sibi occurrerunt illum, qui a sinistra parte cerebri procedebat, divertere ad sinistrum oculum, qui a dextera divertere ad dexterum: quo fit, ut spiritus visorii procedant per eos nervos ad pupillam usque, ibique forment visionem: quare conjunctio illa nervorum opticorum non est propter unicam visionem formandam, sed ob alias causas, quas Galenus prosequitur 10, de Usu partium, c. 14, quarum præcipua illa videtur, ut spiritus a cerebro manantes possint in alterum oculum commeare, si alter fuerit impeditus, cui etiam experientia suffragatur, nam si alter oculus claudatur, alter videt acutius, ut etiam notavit Aristoteles, sectione 31, Problematum, q. 4, de qua re late Vesalius, lib. 4, c. 4, et Valverdius, lib. 7, c. 3.

10. *Ad tertium argumentum, in n. 5.* — Ad argumentum igitur concedimus potentiam visivam aggregari ex duabus, vel potius duas esse potentias, ut duas manus, consequenterque duas visiones formari, objectum vero non apparere duplex quod oculi sint in æquali situ, et ordine positi, ac simul, eodemque modo immutentur ab objecto. Ita Aristoteles 2, de Partibus, cap. 9, et Galenus, supra. Unde si contingat inæqualitas aliqua in oculis, veluti si pupilla una sit altior altera, objectum jam apparet duplex, quia nimirum oculi diverso modo immutantur, ideoque diverso modo vident objectum, de quo Galenus, supra latissime, et Aristoteles, sect. 21, Problematum, q. 11 et 18. Ex dictis vero omnibus constat, quid sit potentia visiva. Est scilicet qualitas in pupilla oculi residens, percipiensque lucida omnia per proprias species eorum, neque aliquid aliud de hac potentia dicendum superest.

CAPUT XIX.

QUID SONUS SIT ET QUO MODO, ET IN QUO SUBJECTO FIAT.

1. *De prima definitionis particula.— De secunda particula.* — Diximus de potentia visiva hactenus, dicendum sequitur de auditu, et quoniam evidenti experientia constat illius objectum esse sonum, ideo primum omnium natura soni investiganda est, ac omissis argumentis sit conclusio: Sonus est qualitas sensibilis proveniens ex violenta percussione, vel divisione in corpore apto ad illam recipiendam. Quod qualitas sit, patet tum ex definitione patibilis qualitatis: nam sonus passionem causat in sensu: tum quia est accidens, et non alterius prædicamenti: si quis vero dicat esse motum, facile convincetur falsitatis, quoniam ratio motus salvatur integra absque sono, ut patet in motu cœli: accidentarius ergo est motui sonus, quatenus ex illo resultat aliquando. Reliquæ particulæ definitionis, præter ultimam, explicant soni differentiam: pro qua notandum, si sonus definiretur, ut sensibilis est, facile declarari potuisse in hunc modum. Est qualitas immutativa auditus per propriam speciem, tamen quia sensibilitatis ratio in natura soni fundatur, ideo talem naturam præcipue perquirentes pluribus verbis circumscribimus: quod ergo causetur sonus ex violenta percussione, aut divisione et non alias, probatur experientia: nam si cuncta quiescerent, nullus causaretur sonus: si item corpus lente moveatur in aere, ita ut aer ipse sine violentia diffundatur, non causabit sonum: signum ergo est esse necessariam violentam motionem, quod Aristoteles expressit, dicens: *Quapropter si cito, vehementerque percutiatur, sonat: opus enim est quod percutientis motus diffusionem præveniat aeris.* Hinc colligitur corpus causativum soni durum esse oportere, quia mollia non commovent aerem vehementer, unde aut nullum, aut minimum sonum efficiunt.

2. *Objectio contra proxime dicta diluitur.*— Dices. Aer mollissimum corpus est, atque rarissimum, cum tamen vehementem causet sonum. Occurrendum aerem etsi mollem et durum, esse tamen solidum, seu minime porosum, ideoque aptiorem ad causandum sonum, quam corpora duriora crebris alias cava poris, ad quos aer compressus recipitur sine violentia, sine qua aut nullus, aut minimus resultat sonus. Advertit etiam Aristoteles non quælibet dura corpora æque sonum efficere, sed præcipue lævigata et tersa, quæ enim aspera sunt, partim prominentes, partim lacunosas habent partes: unde minus sonant, sicut et porosa, a lævigatis autem ob æquabilem superficiem aer percussus facile resilit, sonusque proinde facilius causatur, juvat etiam figura concava supposita superficiei lævitate, quoniam detentus ibi aer sæpius ad latera repercutitur, proindeque diuturniorem, ac majorem efficit sonum. Constat ergo sonum fieri ex ictu, et percussione vehementi, majoremque cæteris paribus, quo magis dictæ conditiones levitatis, figuræ, etc., intercedent.

3. Petes, quo pacto motus, res adeo imperfecta, causare valeat qualitatem perfectiorem. Interrogatio hæc illos urgebit, qui motum per se causare sonum asserunt: ego vero arbitror esse tantum conditionem requisitam, simile quippiam cernitur in projectis, ubi ex vehemente contactu qualitas impulsiva resultat, cum tamen is virtutem productivam non habeat, sed ipse projiciens, requirens nihilominus ipsum contactum tanquam approximationem. Simile item videre est in calore, qui ex vehementi corporum motu resultat, hic enim conditio sola est, quam requirunt corpora ut vim suam calefactivam exerant: sic in præsenti virtus productiva soni est qualitas aliqua existens in re sonativa, motio autem et percussio est conditio necessaria: hinc vero colligitur sonum esse qualitatem successivam, ut pote incipientem ad inceptionem motus, ac pullulantem cum resistentia subjecti percussi, vel divisi, quæ successio in voce constat aperte, ideo namque potest breviori, et longiori tempore edi. Quare in sono, sicut in rebus aliis successivis, distinguendæ sunt partes, quæ in successione consistunt a continuativis earum: incipit ergo sonus per ultimum non esse, et per primum non esse desinit, totoque tempore intermedio, quo continue durat, distinguendus est sonus, qui in temporis partibus dividuis invenitur, et qui invenitur in instantibus, non qui sit completus sonus, sed compleat, terminetve partem præcedentem, et inchoet subsequentem, uniatque utramque.

4. *Instantia removetur.*—Objicies. Contactus sonum efficiens incipit in instanti: ergo et sonus. Antecedens patet, cum contactus incipiat in primo non esse motus corporum se contingentium. Sed neganda consequentia, quoniam sonus non in eo instanti est, in quo incipit contactus, sed immediate post incipit: sicut et

motus aeris qui ex tali contactu causatur, sicut etiam in projectis, et universim in his, qui resiliunt per fortem contactum, impetus non in eodem instanti incipit, in quo contactus, sed immediate post tale instans.

5. *De ultima particula definitionis. — Ægidius rejicitur.*—In tertia particula definitionis non explicatur determinatum subjectum soni, quia illud sub opinione est, definitiones autem debent esse receptæ communiter, unde ad explicationem illius particulæ quædam sunt notanda et alia dubitanda. Primum notandum ex Aristotele 2, de Anima, c. 8, sonum semper esse *alicujus ad aliquid et in aliquo*, quia enim ad sonum requiritur motio, ideo necessarium est corpus movens, seu percutiens, et aliud percussum, et hoc sibi volunt verba, *alicujus ad aliquid*, requiritur etiam subjectum motus, in quo sonus recipiatur, atque id est, *in aliquo*. Secundo est advertendum sonum aliquando causari ex collisione duorum corporum solidorum, aliquando vero ex divisione unius, aliquando ex percussione aeris, ut in voce et aliquando ex vehementi ejus divisione, quos modos recenset Albertus, Summa de homine, p. 2, in q., quid per se sonat, unde colligimus tria quæ Aristoteles numeravit, percutiens, percussum et medium, aliquando esse reipsa distincta, veluti cum duo solida corpora in aere percussa causant sonum, quemadmodum in cymbalis videre licet : aliquando vero tria hæc non distingui, sed tantum duo, ut quando ex motione aeris sonus causatur, tunc enim id, ad quod et id, in quo sonus efficitur, ratione tantum distingui possunt, et ideo in 2, de Anima, textu 78, dixit Aristoteles uno tantum existente non fieri sonum, posse vero fieri existentibus duobus. Quare quod ulterius in textu 79, scripsit fieri ex collisione duorum solidorum in aere, non tria exigit tanquam necessaria, ut Simplicius advertit, falsusque est Ægidius necessaria credens in perfecto sono : vox enim datur ex sola percussione aeris ad asperam materiam, ut infra videbimus, quæ tamen perfectissimus est sonus. Item ut in textu 87, ait Aristoteles, et lyra et tibia sonum habent vocis similem, atque adeo perfectum, cum tamen ex sola percussione aeris resultet.

6. *Quæstiuncula pro eadem tertia particula enodanda. — Prima sententia D. Thomæ, Alberti, etc.* — His suppositis est primum dubium, quando motus causatur ex collisione, vel divisione alterius corporis in aere, an in ipso hæreat sonus, vel in corporibus divisis, aut inter se collisis : ac simile dubium est quando sonus fit ex percussione aeris, vel ejus divisione, an sonus sit in ipso aere, vel in corpore dividente, vel percutiente : Communis sententia est sonum tantum esse subjective in medio. Ita Albertus, Philoponus, Commentator, sanctus Thomas, Ægidius, et uterque Cajetanus, textu 76 et 77, et alii communiter, favetque Aristoteles, toto cap. 8, insinuans sonum tantum esse in aere. Atque in principio illius ait, ea corpora habere sonum in potentia, inter quæ et auditum sonus effici potest, ubi ea quæ dicit esse sonativa in potentia, non obscure explicat esse talia effective et non materialiter : favet etiam experientia : nam impossibile videtur, sonum esse in fidibus, vel in fistulis musici instrumenti, vox etiam subjective non est in arteria, sed in aere. Et ratio a priori pro hac parte esse potest, quia sonus generari videtur agitatione unius corporis, divisione, rarefactione, condensatione, mutuaque successione partium in eodem loco, atque ita ex natura sua videtur postulare sonus subjectum facile agitabile, hujusmodi autem est aer, non corpus sonans quare, etc.

7. *Secunda sententia opposita, ejusque primum argumentum. — Secundum argumentum. —Tertium argumentum.* — Oppositam nihilominus sententiam tenent alii, quos refert in 2, de Anima, Apollinaris, quæst. 21, probaturque primo, diversa corpora se percutientia diversum efficiunt sonum, quamvis utraque in aere parem subeant motionem, veluti si duæ inter se tabulæ lapideæ, ac duo item ligneæ æquali etiam vehementia collidantur : ergo illa corpora non sunt nudæ causæ efficientes, sed etiam subjectivæ, si namque aer solum esset subjectum, diversus sonus non esset, cum subjectum sit idem, et motio eadem, ut supponitur. Secundo si sonus tantum esset in aere, major ictus aeris majorem sonum et minor minorem semper causaret. Consequens est contra experientiam, quia in altero cymbalo minor ictus interdum causat majorem sonum, quam major ictus in altero. Si dicas id contingere ex diversitate rei sonoræ, inquiram quid sit rem esse magis, aut minus sonoram, an esse magis, meliusve susceptivam soni. At hoc modo intentum concluditur. An forte esse magis factivam soni : at contra hoc procedit argumentum, quod sonus fiat mediante ictu, atque adeo hoc non existente majore, major sonus fieri non possit. Idem argumentum urgetur in divisione papyri, vel panni scissione, causatur enim sonus omnino diversus, cum tamen sit eadem aeris motio.

Tertio arguitur. Ex violenta divisione aeris causatur sonus ob illius tantum violentam discontinuationem, atqui talis sonus in aere tantum subjectatur : ergo etiam quando violenter pannus, aut papyrus scinditur, discontinuatio partium in ipsismet sonum introducet, par enim videtur ratio. Dicetur fortasse sonum non causari ob divisionem. sed ob velocem ingressum aeris inter partes diversas : quippe ne vacuum detur impetu vehementi accurrit, colliditque proinde partes alias, atque ita causat sonum. Sed obstare videtur tum experientia docens sonum causari ex divisione ante aeris ingressum : tum quia jam similis fieret sonus in omni successione æque veloci : tum denique, quia si sonus ille fieret ex motu aeris, minimus foret, quia motus ille est minimi spatii, cum minima sit panni, aut papyri crassitudo, cum tamen in aliis motibus aeris majoribus, tantus sonus non soleat resultare : stat igitur argumentum, nempe sonum fieri ex violenta separatione partium, in eisque subjectari, atque adeo fore etiam causandum in vacuo sonum ex simili aliqua corporis divisione, cum partes illius subjectum esse possent resultantis soni.

8. *Primum pronuntiatum.—Secundum pronuntiatum.*—In hac disceptatione mihi certum est, sonum præcipue in corpore medio, qualis est aer, inhærere, cum ipse præcipue agitetur et moveatur. Id primo patet in cymbali percussione : licet enim æs illud uniformiter, et constanter perseveret, non sic tamen sonus, sed potius quasi per diversos ictus a nobis percipitur : quia scilicet aer intra cavum aeris hinc inde ad latera allisus, variis ictibus varios reddit sonos : cum ergo varietas soni varietati moti aeris respondeat : credendum est hunc illius subjectum esse potissimum. Patet secundo, quoniam ratione solius figuræ capientis aerem fit major sonus, cæteris paribus : magis enim æs idem sonat, si concavum sit, quam si expansum : eademque ratio est de voce, echo, atque sono instrumentorum musicorum, ob cavitates enim aerem detinentes sonus redditur major : in aere igitur residet saltem præcipue. An vero aliquid soni subjectetur etiam in corpore sonante, res obscura est : consentiendum tamen videtur communi opinioni, quæ experientiis adductis aliquando suadetur.

9. *Notatio pro solvendis argumentis in num. 7.—Ad primum argumentum.—Ad secundum. —Ad tertium.* — Argumenta vero in contrarium facta solvi possunt advertendo ad efficiendum sonum, ejusque diversitates non concurrere solum aerem medium, sed etiam inclusum in poris corporum se percutientium : in illo enim sonus etiam recipitur. Item ex violenta corporis unius divisione in aere incluso causatur sonus. Diversus denique modus percutiendi, seu comprimendi aerem inter corpora ipsa percussa, aut etiam dividendi, diversitatem soni causat. Ad primum igitur argumentum negatur, aerem internum et externum eodem modo agitari, quando diversi resultant soni. Ad secundum licet ictus sit æqualis, potest sonus esse major, propter diversam figuram, vel dispositionem rei sonantis, ex qua provenit aerem percuti, reflectique diversimode. Ad tertium dic scissionem non nisi propter aerem circumstantem, vel propter inclusum in re, quæ scinditur causare sonum, neque in re adeo lubrica et obscura quærenda est major evidentia.

10. *Quæstiuncula secunda.—Quid in ea sentiant Commentator et alii.*—Sed nunc restat secundum dubium, an sonus tantum possit fieri in aere, an etiam in aqua : et in alio corpore tanquam medio. Quidam id aeri tantum deferunt, ut Commentator 2, de Anima, textu 76, Albertus, tract. 3 et 18, Philoponus, columm. 1, Javellus, quæst. 73, et alii, insinuatque Aristoteles, textu 79, dicens sonum fieri per repercussionem ad aerem : et textu 81, aerem esse qui facit audire, et 82, sonativum dicitur, quod est motivum aeris, et textu 88, omne, quod sonat, in aere sonare, et 4, de Historia, c. 9, ait animalia tam aquatilia, quam terrestria, quæ vocem, vel spiritum faciunt percusso, verberatoque aere id præstare, ac sigillatim per universa volatilia, et aquatilia discurrens ostendere conatur sonum fieri ex attritione spiritus, sive aeris. Item section. 11 Problematum, quæst. 6, dicit sonum continue fieri, quia aer aerem propellit, et quæst. 29, strepitum esse aeris affectionem, additque oscitantes non recte audire : quia per aures egrediens aer colliditur : et sonus fit, qui exterioris soni auditionem impedit, et quæst. 49, strepitum esse spiritum quemdam, id est, attritionem spiritus. Experientia quoque suadetur hæc opinio : nam pisces licet sub aqua magno excurrant impetu, non causant sonum, maxime vero si in aquæ superficie aerem attingant. Denique ratio a priori esse potest, quod ad sonum requiratur vehemens contactus corporum sonantium, ac facilis divisio medii, quæ apte concurrunt in aere, utpote subtilissimo : aqua vero quia gravis est et corpulenta, tam facile

dividi nequit, aut impelli, unde percussio vehemens non fit, priusque excluditur aqua, quam sonus generetur.

11. *Contraria sententia Avicennæ et aliorum.* —Est tamen alia opinio, asserens sonum causari etiam in aqua. Ita Avicenna 6, Natural., 2 p., cap. 6, Theophrastius, Simplicius, Themistius 2, de Anima, c. 26, S. Thomas, text. 79 et 83, Cajetanus et Ægidius, ib. colligiturque ex Philosopho, text. 79, scribente audiri sonum in aere et aqua, favet experientia, lapides enim sub aqua, aut demissus in puteo lebes, cum terram attingit, sonum efficit. Item ranæ sub aquis sonant 4, de Hist., c. 9, demissa scilicet inferiori mandibula, aquaque modice rupta in faucibus, ut ibidem philosophatur Aristoteles. Naves etiam et remigia sub aquis sonum causant, quem pisces percipientes fugiunt, 4, de Hist., c. 8. Ratio a priori erit fortasse, quoniam aqua omnes conditiones vendicat, quas aer, ut subjectum esse dicatur, namque, et aqua mollis est, ac divisu facilis, impetuosa, comprimique potest violenter : est ergo sufficiens subjectum soni, licet minus idoneum, quam aer.

12. *Primum pronuntiatum in hac quæstiuncula. — Secundum pronuntiatum. — Tertium pronuntiatum.* — In hac re dicendum videtur primo, præter aerem, ignem quoque subjectum soni esse, cujus tamen videntur auctores obliti, omnes enim, aut aerem tantum, aut aquam etiam subjectum soni statuunt. Probatur tamen experientia, si quis enim violenter dividat flammam, vel si intra illam corpora solida sese percutiant, non minor causabitur sonus, quam in aere. Ratio deinde rem confirmat. Etenim ignis rarior est aere, et facilis ad dividendum : ac reliquas vendicat conditiones propter quas aer subjectum ponitur soni. Secundo dicendum aquam quoque esse subjectum soni, experientiæ quippe numero præcedenti adductæ urgent, neque evasiones solitæ satisfaciunt corpora intra aquam collisa sonare, quod aquam moveant usque ad aerem : refragatur enim experientia percipimus enim sonum non superno, sed infimo in loco. Neque item satisfacit causari sonum ob inclusum aerem in poris corporum sub aquis se collidentium : tum quia aer ille exiguus est, sonus autem solet esse grandis : tum etiam quia aer in poris tunc nec commovetur, nec extra illos resilit, ictusque principaliter in aqua recipitur; quocirca verius est sonum quoque in aqua recipi. Unde colligo tertio sonum non tantum in tribus dictis elementis fieri, sed etiam in mixtis eamdem dispositionem habentibus, ut in liquoribus aquæ similibus in modo substantiæ, quales in sublimatoriis destillari solent, dummodo multæ non sint pinguedinis, ut oleum. Nubes quoque apta videntur soni subjecta, quia aeri sunt consimiles.

13. *Ad motiva in num.* 10.—Ad experimenta pro opinione priore respondetur natantia sub aquis non causare sonum, quia sine violentia dividunt, densitas enim aquæ celerem divisionem non permittit, solida tamen corpora, si sub aquis collidantur vehementius, causabunt sonum. Jam ad rationem negetur densitatem aquæ tantam esse, ut omnino sonum impediat. Ad Aristotelem denique respondetur specialiter meminisse aeris, quod sit aptius subjectum et usitatum, magisque ut sic dicam, familiare, præcipue ad perfectos sonos.

CAPUT XX.

DE DIVERSITATE SONI, ET SPECIALITER DE VOCE ET ECHO.

1. *Variæ soni divisiones proponuntur. — De vocis instrumentis a natura datis. — Quo pacto vox formatur.* — Solet dividi sonus in sonum perfectum, id est, vocem, et in imperfectum, qui scilicet a rebus inanimis causatur, spiritusque dici solet. Rursum dividitur in sonum directum et reflexum, sive echo. Tertio in acutum et gravem : denique in naturalem et artificialem, quæ omnia membra explicanda sunt, ut perfecta soni notitia habeatur. De voce Aristoteles 2, de Anima, in fine, cap. 8, nonnulla. Et primo notandum vocem esse propriam animalium, quæ pulmonem habent, ac respirant, quare primum principium vocis est anima, instrumenta vero, quibus formatur, ad quinque reduci possunt. Primum est pulmo aerem intra se continens : secundum aspera arteria, quæ ima sui parte pulmonem attingit, et usque ad linguam extenditur. Tertium larynx, quæ a parte anteriori colli se prodit instar nucis, estque in summitate asperæ arteriæ, sunt in ea tres cartilagines veluti vasa quædam intertexta musculis, ut facile possint dilatari et comprimi. Hæc scribit Galenus, libro de Vocis instrumento, cap. 4 et 7, de Usu partium, cap. 4, Vesalius, lib. 2, cap. 21. Quartum instrumentum est particula quædam, seu lingula quasi opericulum laryngis, atque asperæ arteriæ, ne illuc subintrent cibus, potusve, aut quæcumque in stomachum inferenda sunt; elevatur autem ac deprimitur suis mus-

culis ad formandam vocem. Quinto concurrit palatum quasi quoddam vocis refractorium, ut ait Galenus 7, de Usu partium, cap. 5, deserviens ad augendam vocem. Ex his omnibus numeratis aggregatur integrum instrumentum formandæ vocis fistulæ simile, ut idem Galenus, cap. 13, scite prosequitur, nam oblonga arteria est, quasi fistula, pulmo respondet buccis aerem mittentibus, laryngis lingula correspondet foramini superioris partis fistulæ, cui os canentis admovetur, ac sicut immisso aere, foraminibusque modo clausis, modo apertis, variatur sonus, ita laryngis rimula dilatata, vel compressa per suos musculos, varia emittitur vox : sic igitur descripto instrumento, vox formatur. Aer musculis thoracis et pulmonis vehementer compressus spiratur, qui in larynge et lingula, angusta plane via, amplius comprimitur ad aerem ibidem contentum : nam que ad formandam vocem oportet, ut aer externus in larynge retineatur, internusque impellatur, ut ex eorum collisione majori, vel minori, major, vel minor vox efformetur : collisio autem major, vel minor existit, prout larynx, lingulaque comprimitur, aut dilatatur : atque ita ex diversa affectione ejusmodi instrumentorum orietur diversitas in vocibus. Ita Aristoteles 5, de Generat. animal., cap. 7, Albertus Magnus, Summa de homine, tract. de voce, quæst. 4.

2. *Colligitur jam vocis definitio.*— His dictis de instrumento vocis, ejus definitio, quam ex Aristotele collegit Philoponus, sic habet : *Vox est sonus ab anima eductus, per vocalem partem, cum imaginatione aliquid significandi :* in qua definitione omnes particulæ explicatæ relinquuntur præter ultimam. Pro qua notandum, vocem emittere commune esse homini cum brutis, quæ pulmone, arteriaque donantur, 4, de Hist., cap. 9, quales non sunt pisces et animalia exanguia, unde vocem non emittunt, sed sonos quosdam efficiunt non vocali arteria, sed instrumentis aliis, ut branchiis, quamvis Plinius, lib. 9, cap. 18, balænas et delphinos asserat carere branchiis, fistulisque spirare, quæ ad pulmonem pertingant : animalia ergo, quæ per propria instrumenta vocem emittunt, id semper efficiunt cum imaginatione significandi mentem, vel certe affectum aliquem internum, ipsum saltem emittendi vocem delectationis gratia, quam inde capiunt, ut hominibus, ac etiam avibus canoris accidit, unde ad vocem necessaria non est significatio ad placitum, sed quævis naturalis significatio sufficit. Excluditur autem tussis a vocis definitione per dictam particulam, ut Philoponus notat, fol. 63, col. 2, eo quod non ordinatur ad significandum : quod si fortasse imponatur, inde participabit officium vocis analogice, vox autem proprie ordinatur, formaturque voluntarie : tussis autem quædam est inordinata, coactaque aeris emissio. Atque ita patet vocis definitio et natura.

3. *Discrimen unum vocis a locutione.—Discrimen alterius. — Concluditur prima divisio, initio capitis.*—Est tamen ulterius notanda differentia vocis a locutione, quod vox communis sit irrationalibus, locutio homini propria, 4, de Historia, cap. 9, nimirum locutio super vocem addit articulationem, distinctionemque suis terminis, quibus diversæ syllabæ et dictinctiones componi possint : unde per instrumenta vocis hactenus exposita ad locutionem specialiter concurrunt lingua et labia : vocales namque litteræ, teste Aristotele supra, ipsaque experientia, gutture, et voce solum proferuntur : consonantes vero linguæ, ac labiorum ministerium poscunt : ex his ergo locutio perficitur unde alia differentia vocis, et locutionis est, quod ad vocem sit satis, si imaginationem significet, ad locutionem vero requiritur, ut expressiva sit rationalis conceptus : brutis enim, quæ sensum jucundi et molesti solum vendicant, satis fuit vox ad eas affectiones explicandas : homini vero necessaria fuit locutio, ut posset interiores conceptus declarare, 1 Politicorum, cap. 2, et sect. 11, Problematum, quæst. 1. Quapropter locutiones psittacorum et similium, imo et hominum dormientium non vendicant perfectam rationem locutionis, quamvis materialiter sumptæ, sint locutioni similes, ut sunt etiam soni instrumentorum musicæ, cum enim hi nec vocales sint, nec locutiones, distinctionem tamen quamdam habent, melodiamque, seu consonantiam. Ex quibus patet jam prima divisio, initio capitis, nam vox est sonus ille, quem explicavimus, alii vero omnes soni, quibus ea definitio non quadrat sub membro altero comprehenduntur, retinueruntque nomen generis tanquam imperfectiores.

4. *Pro secunda divisione, quidnam sit echo. — Videatur Lorinus, Sap. 17, vers. 18. — Opinio prima improbatur.—Secunda opinio verior.— Cur posteriora verba in echo audiantur.* —Circa secundam divisionem est notandum ex Aristotele supra echo dici quamdam soni reflexionem quæ fuit etiam sententia Platonis in phædone, ubi echo sonum esse dixit, quia a concavis et solidis corporibus reflectitur in-

star amoris, qui in amantem revertitur atque in hoc conveniunt universi interpretes : dubitant vero de modo reflexionis quo pacto fiat : volunt ergo quidam echo fieri parte aeris percussi perveniente usque ad corpus solidum; eademque reflectente instar pilæ. Ita Avicenna 6, Naturalium : hic tamen modus est impossibilis, quia in aere non est una numero pars, quæ moveatur, ac deferat, referatque sonum, sed alia aliam propellit, satisque proinde est, si pars corpori solido proxima ad illud allidatur, sonumque efficiat. Alii reflectionem hanc fieri dicunt percusso aere, atque in circulum moto, ita ut pars una moveat, aliam imprimendo ei similem sonum, sicque deferri sonum, donec finiatur impulsus, vel obstaculum offendatur, unde reflectantur illæ velut undæ aeris, servata eadem forma soni, explicantque apposito exemplo circulorum aquæ, cum lapis in puteum injicitur, expanduntur enim circuli usque ad circumdantes parietes, unde revertuntur ad medium ordine retrogrado. Ita Philoponus, fol. 60, col. 3, et Avicenna 6, Naturalium, part. 2, cap. 6, Albertus, tract. 3, c. 19, sanctus Thomas, Commentator, Ægidius et alii apud Aristotelem, ad text. 78 et 80, libri 2, de Anima. Quæ sententia vera apparet, dummodo necessarium non requirat in echo reflecti realem sonum : nam sæpe est satis reflecti species intentionales : ut enim in speculo videt quis faciem per solas species intentionales reflectentes ad oculos, ita in echo suam quisque audit vocem, quia solæ ejus species reflectuntur ad aures : hoc enim sufficere patet, tum ex similitudine adducta : tum etiam, quia sæpe fit echo ad magnam distantiam, ad quam sicut nec realis aeris motus pervenire potest (nedum inde reverti) ita nec realis deferri sonus. Et hinc intelligitur, cur in echo audiantur ultima verba tantum, quia scilicet reflexio fit ordine retrogrado, et quoniam sonus successivus est facile moritur, atque adeo quando ultima verba perficiuntur, primorum verborum sonus saltem secundum articulationem vocis evanuerat : hac ergo de causa non fit integra reflexio, et ita patet secunda divisio.

5. *De tertia divisione.—De quarta.*—Tertia divisio clarissima est et data, quasi per metaphoram extangibilibus desumpta, ut Philoponus et Themistius advertunt, dicitur enim ferrum acutum, quod brevi tempore alte penetrat, obtusum quod vix longo penetrando quasi obtunditur : sic sonus acutus dicitur, qui brevi pervadit, gravis vero, qui obtundit auditum. Quarta etiam divisio nulla fere expositione indiget : solum est notandum, omnem sonum quoad substantiam, esse qualitatem naturalis ordinis : in compositione tamen, et proportione sonorum, artem multum habere locum, quæ differentia accidit sono, ut sonus est, verumtamen secundum formam illam artis ad prædicamentum quantitatis reduci potest, habereque essentialem differentiam illius generis. Porro de divisionibus notandum, videri omnes accidentales respectu soni, cum accidat illi hoc vel illo instrumento fieri propter hunc finem, vel alium.

CAPUT XXI.

QUOMODO, ET PER QUOD MEDIUM SONUS IMMUTET AUDITUM.

1. *Pro posteriori parte tituli resolutio aerem, et ignem esse media idonea diffusioni soni. — Item et aquam.* — In hoc capite agendum jam de sono prout est audibilis, de quo duo sunt explicanda. Primum quo modo sonus, qui in longinqua fit, perveniat ad auditum. Secundum, quo medio pervenire possit : atque a secundo incipiendo, ut faciliori. In quovis objecto exterius sensibili postulatur spatium inter ipsum et potentiam, expeditum corpore quolibet impediente actionem, unde in præsenti aer, qui rarissimus est, expeditissimum habetur medium, idemque censeo de igne : aquam vero nonnulli : inter quos est Albertus, Summa de homine, tract. de Auditu, quæst. penult., censent ineptam esse ad hoc munus, nec posse per illam sonum pervenire ad auditum : sed oppositum mihi certum est, ac sentit Aristoteles 2, lib. de Anim., text. 79, dicens : *Auditur quidem sonus in aere et aqua,* et 4. de Hist., c. 8, fatetur pisces sub aqua audire, quod etiam experientia constat, nam strepitu in littore terrentur, ac fugiunt. Neque potest id attribui visioni, quia si astantes sileant, non fugiunt : et e contra sub turbida etiam aqua, atque adeo ad videndum inepta, fugiunt propter strepitum. Certe Plinius, l. 1, c. 7, refert, fuisse in piscinis Cæsaris pisces adeo perfectum habentes auditum, ut vocati venirent : nos etiam sonum sub aquis editum extra illas audimus : ridiculum autem est putare in iis eventis sonum deferri per aerem, cum aquis etiam quiescentibus nullaque in eis motione facta, quæ aeri locum præbeat, species soni per illas diffunduntur : sunt ergo aptum medium. Accedit tandem ratio, tum quia habent aquæ sufficientem raritatem, tum quia

probavimus esse subjectum soni : ergo a fortiori medium illius erunt.

2. *Contra proxime dicta unus Aristotelis locus.—Illius interpretatio.—Alter textus.*— Sed obstare videntur huic veritati duo Aristotelis textus. Primus est 76, ubi differentiam ponit inter auditum et olfactum, quod medium auditus sit aer, olfactus vero tum aer, tum aqua : Commentator ibidem, aliique respondent loqui Aristotelem de medio recipiente objectum secundum esse reale, quæ expositio nobis probari non potest, qui ostendimus sonum recipi in aqua realiter: rursus non consonat litteræ, loquitur siquidem Aristoteles de immutatione medii, quæ deservit sensationi : hæc autem est intentionalis. Adde quod odor realiter in aqua, aut in aere non recipitur, sed in exhalatione odorifera, ut infra dicemus. Aliter ergo respondet Cajetanus ibi cum Simplicio aerem poni a Philosopho medium auditus tanquam omnium aptissimum. Atque hoc modo nulla esset differentia, solus enim aer est medium aptissimum odoratus, maxime respectu animantium, qui respirando olfaciunt, ut textu octavo dicitur. Præterea medium visus non ponitur aer, sed perspicuum in communi, licet aer tantum sit aptissimus inter perspicua. Locus sane difficilis est, atque cum de mente Aristotelis alias constet, nec commodior occurrat expositio, dicendum, ideo aerem simpliciter poni medium auditus, quia simpliciter necessarius est, ac sine quo auditio non fieret, illo saltem qui intra aures existit. Unde sub aquis tamdiu quis audiet, quamdiu in aures non irrepent : ad olfaciendum vero neque aer necessarius omnino est, neque aqua impedit omnino : intercedit ergo differentia aliqua. Addi etiam potest per aquam difficile sonum percipi, medium autem dici, per quod fit commode sensatio, fieri vero odorationem per aerem et aquam satis commode, præsertim ab aquatilibus. Secundo in text. 82, ait Aristoteles sonativum esse motivum aeris, indicans plane solum aerem capacem esse recipiendi soni. Respondetur Aristotelem non dicere aerem esse adæquatum soni subjectum, vel medium, sed principale, magisque usitatum, quia nullum est commune nomen significans subjectum adæquatum, itaque potest sonus audiri per aerem ignem et aquam, et consequenter per alia etiam corpora mixta, quæ ejusdem raritatis erunt.

3. *Discutitur, an cætera corpora quamvis densissima sint soni medium. — Judicium auctoris.* — An vero per terram, et densissima alia corpora possimus audire, difficultatem habet, nam experientia id probare videtur : nam intra cubiculum densissimis, ac crassissimis parietibus undique septum, audietur externus sonus, maxime si vel leviter pulsetur paries. Oppositum nihilominus habet communis sententia : ad experientiamque adductam respondent quidam, corporibus nunquam deesse poros aerem continentes, qui species recipiat : sed hæc solutio difficilis creditu est, quid enim vetat dari corpus sine poris, ut purum terræ elementum? Cajetanus ergo, quem moderni quidam sequuntur, non negat possibile corpus absque poris, raro tamen, aut nunquam apud nos tale medium inveniri, ac si inveniatur nequaquam per illud fieri posse auditionem, seu specierum soni diffusionem, quæ quidem solutio satisfaceret utcumque experientiæ, si afferretur ratio ad suadendum impossibile esse sonum audiri, nisi aer extrinsecus cum intrinseco continuetur : sola vero affertur Philosophi auctoritas asserentis, aquam et aerem soni medium esse, qua etiam, si efficax ad rem esset, ignis excluderetur, quod tamen esse falsum jam ostendimus. Aristoteles ergo media usitata, et communia proposuit, rariora alia non exclusit. Itaque cum ratio in contrarium non producatur, experientiaque faveat parti asserenti sonum audiri posse per densum corpus, ea sane videtur admittenda. Adde quod soni immutatio per actionem realem fit : sicut ergo calor ob hanc rationem alterare solet medium densum magis, vel minus, juxta capacitatem medii, ita et sonus idipsum poterit. Probabiliter quidem ista dicuntur, sed quia urgentes etiam rationes hic desiderantur, assentiendum opinioni communiori, pro qua ratio probabilissima se offert. Nam sonus successivus est, ac citissime transit, unde medium requirit citissime penetrabile, cujusmodi non est densum corpus, ut patet etiam ex adducto exemplo, calor enim, qui summe est activus, tarde parietem pervadit. Restabat dubium aliud, an per vacuum possit sonus immutare auditum, cui simile resolvimus in cap. 16, n. 8.

4. *Pro priore tituli parte variæ opiniones de medio soni.* — Cognito medio, investigare superest, quomodo per illud sonus perveniat ad auditum, causando ne in medio pleno aliquid, atque in auditu ipso, an non? Conveniunt quidem omnes in organo potentiæ auditivæ produci species soni, sicut in oculo species coloris; de medio autem non ita, quidam putant non diffundi sonum per medium intentionaliter,

sed realiter, usque ad intrinsecum aerem auditus. Ita opinari videtur Albertus, Summa de homine, quæst. de Auditu, referens Avicennam 6, Naturalium, favet Aristoteles, secundo, de Anima, text. 81, dum ait sonativum esse, quod facit audire, eo quod moveat continue aerem usque ad auditum, et, textu 82, addit tunc internum aerem moveri atque agitari, quo non obscure indicat realem transmutationem. Alii volunt realem sonum per aerem diffundi, non vero per aquam, eo quod inepta sit ad illum recipiendum, et nihilominus posse auditum immutari per illam utique intentionaliter. Alii aiunt sonum per aerem tantum intentionaliter diffundi, quia credunt solum esse subjective in corpore sonante, quod tamen jam supra exclusum est.

5. *Assertio probatur.* — *Satisfit Aristoteli in num. præcedenti.* — Unde dico primo, sonum multiplicari posse etiam intentionaliter per aerem et aquam : probatur experientia. Primo, nam contingit adeo longe rem sonantem audiri, ut incredibile sit realem sonum ad aures usque pervenire, cum non nisi violenti, et sensibili aeris motione excitetur, quam tamen nullam in similibus eventis percipimus : sola ergo tunc fit intentionalis diffusio specierum, saltem propius aures. Secundo si sonus realiter pervenit usque ad aures, vel idem numero pervenit, qui prima aeris percussione fuit genitus, vel ille, qui per successivam partium aeris agitationem generatur prope auditum. Primum impossibile videtur : cum idem sonus audiatur in locis distantibus, non posset autem una numero pars aeris ad tot loca, tamque abjuncta deferri. Alterum quoque falsum est, nam si ille tantum sonus qui in aere fit juxta aures imprimeret speciem in auditum, profecto sonus ille audiretur : consequens vero est contra experientiam, omnes quippe eumdem sonum, eumdemque ubi sit locum percipiunt. Tertio sonus est per se primo, et proprie sensibilis : igitur ex se immutat auditum, etiamsi longe distet dummodo obstacula non interjaceant, ut patet etiam in coloribus : ergo potest sonus species suas per aerem multiplicare. Neque vero hoc negasset Aristoteles : nam quod ait sonativum movere aerem usque ad auditum, non conficit de ratione illius esse, quod illuc realiter pertingat, sed tantum esse oportere immutativum auditus modo aliquo.

6. *Secunda assertio.* — Sed nunc exponendum superest quando incipiat sonus sui species multiplicare per aerem : dico ergo secundo sonum, simul ac esse incipit, multiplicare species intentionales per medium. Est contra non paucos asserentes, dum sonus realiter per medium producitur (producitur autem ubicumque realis medii motio impetuose causatur) non diffundi intentionales illius species, sed harum diffusionem inde inchoari, ubi desinit realis diffusio. Ita opinantur Albertus, secundo de Anima, tractatu 3, cap. 18 et 19, Venetus, textu 78, Thienensis, text. 79 et 82, Ægidius, textu 64, indicantque Cajetanus, sanctus Thomas et Alexandrinus. Nostram vero conclusionem docuit S. Thomas, 1 p., quæst. 77, art. 1, et quæst. 78, art. 3, in 2, dist. 24, art. 2, quæst. 1. Suadentque argumenta facta pro priori assertione. Audimus enim sonum in parte, quia incipit, verbi gratia, in cymbalo, aut ore animantis : is ergo sonus imprimit species suas in auribus, sonus enim causatus in ultima parte aeris potuit quidem sui speciem producere, non tamen alterius, cum ostensum sit cap. 2, speciem repræsentativam objecti totius, et singularum partium esse distinctas, saltem partialiter, et in præsenti ostenditur, tum quia ipse sonus distinctus est : ergo et species : tum quia sonus a principio est objectum per se sensibile : ergo a principio multiplicat species, cum sit agens naturale : patetque a simili in colore. Confirmatur. Nam primus sonus aliis etiam non multiplicatis audibilis esset, aliorum vero multiplicatio est illi per accidens : est ergo per se diffusivus specierum : ergo a principio eas diffundit.

7. *Prima objectio.* — *Vera solutio.* — Sed contra hanc doctrinam objicies primo : sonus est qualitas successiva : ergo species non producit. Patet consequentia, quia vel produceret per sui partes præteritas, vel per futuras, quorum neutrum stare potest, cum neutræ partes existant; vel produceret per continuativa indivisibilia, et hoc etiam falsum videtur, quia jam illæ tantum partes audirentur. Quidam concedunt produci species per indivisibilia illa, audirique sonum secundum illorum aliquod tantummodo, sed hoc contra experientiam est, percipimus enim integram vocem, quæ successive fit, et sonum continue durantem : ergo totius integri soni producitur species. Dicendum ergo, totum sonum producere species tum per partes dividuas, tum per individuas suo modo. Itaque sicut sonus successive fit, ita intelligendum successive immutare potentiam : et hac ratione nihil obstare quominus res successiva agat per partes suas : nam

sicut habent verum esse reale, sed in tempore : ita et in tempore, sui producunt species.

8. *Secunda objectio.* — Secundo contra secundam conclusionem oppones. Si sonus multiplicaret species intentionales a principio, in instanti audiretur, cum ea multiplicatio absque resistentia contrarii fiat, ac patet in visibilibus speciebus. Nonnulli, ut videre est apud Venetum 2, de Anima, text. 83, huic objectioni cedunt : attamen videntur contra experientiam sentire : auditur enim sonus transacto tempore non minimo, ut quando in sylva ligna cæduntur, longe prius audit sonum qui cædit, quam qui late distat : fulgur etiam multo ante ferit oculos, quam tonitruum audiatur, cum tamen tonitruum prius erumpat : cujus rei ratio nulla est alia, quam quia species audibiles multiplicantur successive.

9. *Pro vera responsione notatio triplex.* — Quare pro responsione notandum, cum sonus incipiat per ultimum non esse, illius actionem, quæ simul cum illo naturali necessitate incipit, eodem modo incipere debere : alioquin si per primum sui esse inchoaretur, vel ante, vel post sonum inciperet. Secundo est observandum magnitudinem rei sensibilis plurimum conducere ad multiplicandas longius species, sicut etiam in aliis agentibus multitudo formæ eorum sphæram activitatis auget : atque experientia etiam constat, majus luminosum ex loco remotiore immutare visum efficacius, quam minus. Tertio est notandum distinguere oportere in sono quantitatem (ut ita dicam) ex parte ipsius ab ea, quæ provenit ex parte subjecti, non enim sunt eædem, sic sonus, qui fit in una, et eadem parte aeris, potest esse major, vel minor per modum intensionis, pro ratione majoris, vel minoris ictus, vel causæ alterius, et hanc voco quantitatem ex parte soni. Est etiam sonus major per modum extensionis, quo per partes plures aeris diffunditur, et utraque magnitudo conducit ad sphæram activitatis augendam, ut ex dictis liquet.

10. *Vera responsio.* — Dico ergo, considerari posse certam sphæram, intra quam sonus intensivæ solum magnitudinis multiplicet species, etiamsi sit minimæ extensionis : intra talem ergo sphæram totam, quæ curta est, multiplicat sonus simulac incipit sui species, possetque simul ab eo audiri, qui intra sphæram illam existeret. Ac certe docere videtur experientia, intra parvam distantiam, simulac oculus videt contactum corporum sonantium, percipi ab auribus sonum, sicque intra eamdem sphæram tam cito audiri sonum distantem, quam propinquum : at vero in spatio amplo species soni non poterunt propagari longius, donec sonus ipse plurimum etiam multiplicetur extensive : et quia talis multiplicatio successive fit, species quoque ad tantam distantiam non nisi transacto aliquo tempore perveniunt, atque ita salvæ sunt dictæ experientiæ, intelligiturque Aristoteles, de Sensu et sensibili, capit. 7, ubi ait sonum prius immutare medium, quam auditum.

11. *Difficultas una ex dicta responsione.* — *Difficultas altera.* — Ex hac vero solutione insurgunt difficultates duæ. Prima est sequi ex dictis actionem audiendi posse incipere per ultimum non esse, atque adeo successive fieri, quod videtur contra rationem actus cognoscitivi et immanentis. Secunda est, datam solutionem habere locum non posse : nam cum sonus successivus sit, dum pars posterior fit, præcedens jam non existit : nunquam ergo crescet sonus extensive. Et confirmatur : nam si prior pars soni non prius auditur, plane transacto tempore aliquo audiri non poterit, quia cum successiva sit, minime perseverat.

12. *Ad primam difficultatem.* — *Ad secundam.* — Ad primam difficultatem concedo sequelam, nam actus proportionantur objectis, et præsertim in externis sensibus, qui ab objectis suis maxime dependent. Itaque sicut objectum auditus successive fit, successive etiam cognoscitur, ac cum ipso successive multiplicato, continue multiplicantur species. Ad secundam respondetur sonum non esse qualitatem adeo successivam, quin in eadem parte durare possit aliquo tempore, sed successivam dici, quia successive fit, et durat solum, quo tempore durat successiva factio illius, nam si consideremus sonum secundum magnitudinem intensionis, in eadem parte successive acquirit totam perfectionem, non tamen ibi permanet, sed statim incipit corrumpi, brevique tempore ex toto deficit : attamen quo tempore durat multiplicari potest extensive, ac fieri sufficiens ad multiplicandas longius species. Ad confirmationem quidam dicunt, species soni conservari aliquantulum post desitionem soni, sed hoc impossibile est, quoniam species illæ pendent in conservari a sono, et si aliquanto tempore manerent, sono jam corrupto, semper possent conservari, quod est contra experientiam : dicendum est ergo, species soni tamdiu durare, quamdiu sonus ipse, atque intra id tempus quo durant, audiri posse, et non ultra : simile quippiam resolvimus superius cap. 12, n. 3.

CAPUT XXII.

QUODNAM SIT ORGANUM, ET QUÆ POTENTIA AUDIENDI.

1. *Assertio communis organum auditus aereum esse.* — *Notatio prima.* — De actione audiendi nihil dicendum occurrit præterea, quæ in communi dicta sunt : superest ergo agendum de ipsius organo, de quo plerique philosophorum conveniunt debere esse aliquid aereum cum subjectum soni aptius sit aer, organumque debeat esse quantum fieri potest objecto potentiæ accommodatum : atque ita post Aristotelem, de Sensu et sensibili, cap. 2, et omnes philosophi et medici senserunt, quod tamen non ita intelligendum, ut organum auditus sit purus aer : organum quippe sensus pars est animantis, cum nutriri debeat, ac sentire : puro autem elemento hæc repugnant, cum animatum non sit : dicitur ergo auditus organum aereum a prædominantibus aeris qualitatibus, quod colligi potest ex Aristotele 2, de Anima, text. 111. Oppones tamen ex eodem philosopho 2, de Partibus, cap. 1, ubi astruere videtur solius tactus organum esse mixtum : in aliis vero esse quid simplex : verumtamen locus de perfecta mixtione intelligitur, quod nimirum tangendi organum esse oporteat attemperatum absque prædominio alicujus elementi, quantum possit fieri, in aliis vero sensibus posset elementum aliquod prædominari, ac de illius datura dici. Qua de causa superius asseruimus organum visus esse aqueum, ita et nunc dicimus organum auditus esse aereum.

2. *Notatio secunda.* — Ad hoc tamen explicandum notetur secundo, aures exterius apparentes non esse auditus instrumentum, sed datas a natura, ut aer sono commotus in earum anfractibus refrangatur, sensoriumque auditus minime lædat, ac melius immutet, quo sine auris effecta est dura et cartilaginea, 1, de Historia, cap. 11, intra aures vero nervus residet descendens a cerebro, terminatus ad earum cavitatem, per quem spiritus animales auditui communicantur a cerebro, illa autem cavitas plena est parte quadam animata spirituosa et aerea, quæ ob id vitalis aer nuncupatur a Themistio, capite octavo, et a Simplicio, textu 82, hæc autem pars tegitur, et cavitas ipsa auris clauditur quadam membranula, quæ tympanum dicitur, extra quam reliqua aurium cavitas, aeris cum externo continuati plena est. Ex his vero omnibus sola pars spirituosa sub membrana contenta organum auditus ponitur ob rationem allatam : membrana autem deservit ad tutamentum, ne sensorium ab extrinsecis commotionibus immediate impeditum læderetur facile. In quo auditio ita perficitur : sonus, vel ejus species pervenit usque ad aerem in extrinseca cavitate auris contentum, membranamque attingit, per quam in sensorio ipso species inducitur, ac tandem potentia ibi existens, talique specie informata auditionem elicit.

3. *Notatio tertia.* — Sed advertendum est tertio in scissionibus et divisionibus anatomicis apparere manifeste dictum nervum et membranam, de quo Vesalius, libro 1, de Fabrica, cap. 8, Valverde, lib. 1, cap. 3, qui diligenter de his scribunt, et cuncta auris ossicula enumerant, negant tamen, partem aeream, quam posuimus sensorium, hucusque per anatomem fuisse deprehensam, quod ideo forte contingit, quia dissoluto a corpore animo pars illa facile dissipatur: licet ergo experimento non sit cognita, neganda non erit, cum ratio convincat, organum auditus debere esse aereum : cætera enim quæ in auribus reperiuntur terrestria sunt : ponendum est ergo aliquid aereum, quod sensorium sit audiendi, unde falsus est Albertus, in Summa de homine, tract. de Auditu, quæst. 1, qui cum Avicenna dixit sensorium auditus esse nervum, quibus videtur assentire Galenus 1, de Causis symptomatum, cap. 3, attamen 7, de placitis aperte consentit Aristoteli hac in parte.

4. *Notatio quarta.* — Quarto est notandum ipsum Aristotelem, text. 83, docere prædictum sensorium debere esse omnino immobile, ut possit percipere omnes differentias sonorum, at in text. 82, aerem auribus insitum moveri exteriori aere moto, et text. 84, additur moveri semper proprio motu : non ergo sibi constat Aristoteles. Quidam intelligunt non de parte aerea, quæ est sensorium, sed de vero aere in extrinseca cavitate aurium existente, huncque dici immobilem, quia nunquam extra talem locum fertur, moveri tamen intra illum. Ita Themistius, cap. 28, Philoponus, fol. 61, col. 3, Averroes, Ægidius et alii : sed obstat quod aer ille si organum non est, erit saltem medium audiendi : si ergo continue moveretur, impediret proculdubio auditum. Adde fingi facile non posse, a quo semper moveatur. Rectius ergo S. Thomas et Simplicius aerem auris de se esse immobilem, ab extrinseco tamen moveri ob pravam aliquam dispositionem au-

ditus, quæ expositio consonat verbis Aristotelis, qui cum dixisset aerem illum moveri subdit, *verum ipse sonus alienus est, et non proprius,* sicque vult cum motum signum esse depravati auditus. Quocirca motus intra aurem digito obturatam, non ideo sentimus, quod interior aer continue moveatur, ut alii crediderunt, sed quod externus aer vehementius intruditur, quem interior pellere nititur, et sic sonus resultat, qui a nobis percipitur.

5. *Notatio quinta.—Concluditur pars tituli hujus capitis.* — Ultimo advertendum est ex Aristotele, lib. 4, de Historia animalium, capite octavo, in quibusdam animantibus imperfectis auditum constitui in medio corpore, neque in eis prominere aures, sed tantum quemdam anfractum dari, cujus foramen extrinsecus visitur. In quibusdam præterea imperfectioribus adhuc non apparere determinatum locum auditus, ut etiam dicitur 2, de Partibus, c. 12. Hæ tamen differentiæ in iis sunt: quæ ad melius esse spectant, ad majoremque perfectionem et custodiam hujus potentiæ: at substantia illa, quam diximus esse organum, necessario debet reperiri saltem proportionaliter in omnibus, quæ vere audiunt. Ex his ergo omnibus notatis constat quod sit organum auditus et quæ audiendi facultas : est nimirum qualitas in dicto organo residens apta ad percipiendum sonum per propriam speciem ab ipso impressam.

CAPUT XXIII.

QUIDNAM SIT ODOR, ET QUID SAPOR, AC DE SPECIEBUS EORUM.

1. *De natura odoris opiniones.* — Dicendum sequitur de olfactu, cujus objectum est odor, et ideo ejus natura prius explicanda est, quia vero odor et sapor magnam inter se convenientiam habent, simul de utroque agendum. Fuit ergo sententia Heraclyti apud Aristotelem, de Sensu et sensibili, c. 5, dicentis odorem esse vaporem, seu exhalationem: Avicenna 6, Naturalium, part. 2, c. de Odore, vult esse humidum spiritum, et Conciliator, different. 155, exprimit spiritum esse medium quid inter fumum et vaporem, quod tamen Aristoteles improbat illo loco.

2. *Prima assertio.* — Prima conclusio. Odor est qualitas tertiæ speciei. Probatur, quoniam est accidens per se primo sensibile, omnia vero ita sensibilia in illa specie collocantur, cum neque aliud prædicamentum detur, neque alia species illius prædicamenti in qua ponantur: esse vero odorem accidens patet, quia adest, et abest, etc., quod etiam sit qualitas, notum videtur : quia non habet modum afficiendi substantiam diversum a qualitatibus aliis.

3. *Secunda.* — Secunda conclusio. Odor est qualitas secundo consequens ex primarum mixtione, in qua siccum, vincit humidum, calorque absolute dominatur. Ita Aristoteles, de Sensu et sensibili, cap. 5, D. Thomas 2, de Anima, lectione 29, text. 95. Albertus, Summa de homine, tract. de olfactu, quæst. 9, scribit odoris subjectum esse ignem temperatum, videlicet mixtum corpus, in quo prædominantur qualitates ignis, similiter sentiunt Alexander, in libro de Sensibili, c. de odore, et alii, citato loco, de Anima, Theophrastus, lib. 6, de Causis plantarum, cap. 1, idem præterea indicant, asserentes odorem fumum esse, vel exhalationem: explicant enim naturam odoris per ejus subjecta, in quibus sane calor et siccitas prædominatur. Probatur deinde conclusio ratione. Nam res odoriferæ calefactæ melius odorem efflant, unde melius æstate, quam hyeme percipiuntur odores, pleraque etiam vigente calore odorem emittunt et non alias. Quod aperte demonstrat calorem esse præcipuam odoris dispositionem. Unde etiam experimur rem odoriferam non percipi odoratu, si nimium madefiat, ipsum quoque organum odorandi multa e capite distillatione obtunditur, atque imperfecte odorem percipit: dulcia tandem minus odorifera sunt, quia in eis prædominatur humiditas: requirit ergo odor dominium siccitatis, non tamen omnino aridis gaudet, nonnullamque humoris admixtionem poscit.

4. *Varia Aristotelis loca conciliantur.* — Ex quibus patent, cohærentque diversa Aristotelis loca in hac materia, nam, cap. 5, de Sensu et sensibili, ait odorem non esse vaporem, neque exhalationem, sectione vero 12, Problematum, q. 10, dubitat, an odor sit fumus, vel vapor, et sect. 13, quæst. 5, inquit odoris naturam esse vaporem, et cap. 2, de Sensu et sensibili, in fine, vult odorem esse fumosam vaporationem, ideoque ab igne esse: cum ergo, cap. 5, negat esse exhalationem, interpretandus est in sensu formali, id est, non esse ipsam substantiam exhalationis: cum vero aliis locis id affirmat, intelligitur subjective, id est, subjectari in re simili exhalationi, calida scilicet, et sicca. Urgebis, dicto cap. 5, de Sensu et sensibili, impugnat Aristoteles Heraclytum, quod odorem posuerit exhalationem, qui tamen credendus sit locutus subjective. Respondetur

putasse forte Heraclytum esse substantiam, vel certe dicendum sæpe Aristotelem impugnare verba magis, quam sensum. Alii respondent Aristotelem eo loco probare odorem non subjectari in vero vapore et exhalatione, quæ mixta imperfecta sunt, quod quidem verum est in se, incertum tamen an id intenderit Aristoteles: vapor enim, cum sit humidus nimium, non est capax odoris, neque item exhalatio ob nimiam siccitatem, videndus est Plinius de hac re, l. 10, c. 70.

5. *Tertia assertio pro sapore.*—Sit jam tertia conclusio. Sapor est qualitas secunda resultans ex mixtione, in qua calor cum humiditate vincunt, ita tamen, ut calor sit principalior. Et hoc est, quod Aristoteles ait de Sensu et sensibili, saporem causari ex materia, in qua humiditas, quæ comprehendit (id est, superat) siccitatem calore concoquitur: sic enim resultat sapor: quod si calefactio adeo procedat, ut ex illa materia humida resolvat materiam subtiliorem jam plurimum exsiccatam, causabitur odor, quo fit ut omne sapidum humidum sit aliquantulum, atque infra videbimus etiam in organo gustus reperiri humiditatem, ad saporem percipiendum. Quare sapor et odor qualitates vicinæ sunt, quamvis hic subtilior sit, ac nobilior.

6. *Pro postrema parte tituli de speciebus saporum et odorum communiter.—De saporibus peculiariter.* — Hinc Aristoteles 2, de Anima, cap. 9, ait species saporum et odorum proportione quadam esse sumendas, et de Sensu et sensibili, cap. 5, scribit, sicut saporum quidam dulces sunt, alii amari, ita inter odorum alios delectationem causare, alios tristitiam, qui dulces, atque amari proportionaliter dici possint. De utrorumque tamen speciebus in universum dicimus, sicut ex dicta proportione qualitatum primarum resultant, ita ex illius variatione variari, de qua Galenus, lib. 1, de simplicium Medicamentorum facultate, c. 38, ubi plerasque species saporum enumerat, et Theophrastus, lib. 6, de Causis plantarum, cap. 4, Plinius, lib. 15, cap. 27, tredecim recenset saporum genera: Aristoteles vero de Sensu et sensibili, cap. 4, et cum ipso alii post Platonem in Timæo octo proponunt, dulcem et amarum, pinguem, falsum, austerum, acrem, acutum, acerbum, seu ponticum. Dulcis sapor consurgit ex temperatis calido et humido, qua de causa maxime accommodatur nostræ naturæ, amarus vero ex calido et sicco vehementibus, atque ponuntur extremi sapores, teste Aristotele; imo et sensu ipso, extreme enim afficiunt gustum: ergo et inter se distant extreme. Præterea licet in calore non maxime distent, maxime tamen in siccitate et humore: unde ex parte subjecti requirunt etiam temperamenta nimium distantia. Reliqui sapores medii sunt, de quibus philosophandum juxta accessum et recessum ad extremos illos. Galenus tamen, lib. 4, de simplicium Medicamentorum facultate, cap. 10, vult acutum potius, ac ponticum saporem maxime distare, quem medici sequuntur: sed immerito, ut ex dictis patet, affirmatque Aristoteles, ac peripatetici non pauci, nominatim Commentator 2, de Anima, commento 105, et 5 Collectanearum, cap. 2, divus Thomas, de Sensu et sensibili, lect. 11, Averroes 2, de Anima, text. 105, et 5 Collectanearum, c. 27, Garbius, in Summa, lib. 1, tract. 5, quæst. 71, Contarenus, lib. 5, de Elementis, Javellus 2, de Anima, q. 46. Hæ itaque sunt saporum species simplices, ex quibus mixti alii congregantur sapores, quemadmodum de coloribus superius diximus, ac tam multi quidem ut promptius fuerit hominum ventri eos in dies miscere, quam menti nominibus distinguere.

7. *Item de odoribus.* — Sed et ipsæ odorum simplices species non sunt nobis adeo notæ propter imperfectionem nostri olfactus: unde hoc tantum distinguimus, an res sit odorifera, necne, et an sit odor nobis gratus, an molestus: unde neque illos propriis nominibus distinguimus, sed ex ipsis rebus odoriferis denominationem sumimus, ut a rosa, a thure, etc. Distinguimus etiam odorem a fœtore per illum intelligentes odorem suavem, per hunc contrarium, solet etiam distingui odor acutus et gravis: acutus dicitur, quia celeriter movet: gravis, quia tarde, seu remisse: de quibus Plinius, l. 21, cap. 7. Oportet tamen advertere ultimo loco, ex cap. 4, de Sensu et sensibili, et ex Galeno, lib. 4, de simplicium Medicamentorum facultate, cap. 21, odorem quemdam esse, qui ad alimentum ordinatur, et gustum provocat, unde consonantiam habet cum sapore, nam suavis et delectabilis odor conjungitur optimo sapori, et e contrario, ac sensus talium odorum maxime inest brutis, quod fuit necessarium, cum quæ ab eis gustanda sunt per solum odorem absque aliis documentis discernant, visui enim sæpe alimentum est delectabile, quod tamen gustui esset nocivum, itaque odorandi facultas necessaria fuit maxime brutis, ut prænuntiaret gustui conditionem cibi, fuit item necessaria, ut alimentum distans sentire possent. Alii sunt odores, qui per se delectant,

neque movent appetitum, ut passim experimur in floribus, atque suffitibus, tales vero consonantiam non vendicant cum sapore, imo sæpe suavissimi sunt, sapor autem amarissimus, quod Galenus supra notat, et Aristoteles, textu 95, Plinius, lib. 15, cap. 18.

CAPUT XXIV.

QUO MODO ODOR MEDIUM, ET OLFACTUM IMMUTET.

1. *Suppositio pro priore parte tituli.— Opiniones adversæ de diffusione odoris per medium.* — Quamvis præcedenti quæstione de odore et sapore dixerimus, propter eorum affinitatem, in hac tamen quæstione prosequemur tantum de odore, superest autem de illo dicere prout sensibilis est, de modo videlicet, quo sensum immutat. Atque primo supponendum odorem a longe immutare posse sensum, ut experientia docet: necesse ergo est interjectum medium carere corpore impediente diffusionem odoris: unde medium accommodatum sunt aer, imo et aqua, ut Aristoteles supra testatur, et de Sensu, et cap. 5, et 4, de Hist., cap. 8. Nam pisces sub aquis odorem percipiunt, dum nocte moventur ad alimentum distans, non alio ducti sensu, quam olfactu. Idem habetur 2, de Part., cap. 10. Scribitque Plinius, lib. 10, cap. 70, Philoponus, de Anima, fol. 59, col. 3, S. Thomas, de Sensu et sensibili, lect. 14. Hoc posito, quæstio est de modo diffusionis per medium. Avicenna 6, Naturalium, p. 2, cap. de Olfactu, sentit odorem non aliter posse diffundi, quam realiter. Quæ fuit sententia Platonis, ut refert Albertus, tractatu 3, cap. 23. Commentator vero ad textum 97, ex alio extremo credit rem odoriferam solum emittere species intentionales, quem sequitur Nyphus.

2. *Primum pronuntiatum. — Secundum.* — Hac tamen in re duo habentur certa. Unum qualitatem odoriferam non posse ita diffundi per aerem, aut aquam, ut in eis subjectetur, cum odor non sit activa qualitas, sicut nec color mediumque incapax illius sit, cum in eo requiratur mixtio qualitatum primarum, unde denuo non producitur, nisi ea mixtione posita, ad quam consequitur: cum autem medium ab odorabili immutatur, illa mixtio non intercedit: ergo, etc. Alterum est a re odorabili diffundi odorem realiter per medium, quare cum non diffundatur inhærendo aeri, ut dictum est, oportet ut exhaletur aliqua substantia tenuis ad modum fumi deferens ipsam qualitatem. Atque ita intelligitur Aristoteles 2, de Anima, textu 127, dicens aerem pati ab odore, non quod recipiat subjective in se odorem, sed quod per aerem deferatur. Atque hoc evidentissimis experientiis patefit. Primo quia ablata re odorifera medium per multum temporis conservat odorem: non posset autem conservare solas species, quia pendent in conservari ab objectis: ergo manet ipsa qualitas in aliqua tenui substantia. Secundo, sæpe non redolet materia odorifera nisi calefaciat, et fumum quemdam, vel halitum spiret, ut patet in thure, ideoque melius odorem percipimus vere, quam hyeme, quia frigus impedit exhalationem. Tertio experimur odorem involucris conservari, et alias facile difflari, namque sola emissio specierum absque substantiæ vaporatione non minueret qualitatem, ut in colore patet, hac enim de causa rosa evaporando marcescit, et poma corrugantur. Quarto manus rem odoriferam attrectans redolet: non ob species solas, ut patet: non ob productum odorem in manibus, ut ex dictis liquet: ergo ob aliquam substantiam odorosam, quæ illis adhæsit: unde et abluendo facile odor perditur. Quinto odores nonnunquam plurimum cerebro prosunt, cujus causam reddit Aristoteles, de Sensu et sensibili, capite primo, quia cerebrum frigidum vapore odoro, utpote calido, temperatur, ac fovetur, qua de re Aristoteles ibidem, cap. 2, et sectione 13, problematum, quæstione prima, atque in hoc conveniunt fere auctores: imo propter hanc evaporationem Pythagorici dixerunt odorem nutrire, quod Aristoteles improbat eodem lib. de Sensu, cap. 5, nam substantia illa nutritioni idonea non est, neque ad stomachum descendit, unde fabulosum videtur, quia Plinius, lib. 7, cap. 2, refert quosdam ore cassos, odore tantum ali, quem naribus trahunt.

3. *Circa secundam partem tituli diffusionem reale usque ad olfactum alii requirunt, alii verius non requirunt.*—His ita statutis difficultas restat, an ad odorem sentiendum oporteat illum realem vaporem substantiæ pervenire usque ad olfactum, nam Avicenna supra, et alii affirmant, D. Thomas, lect. 20, in secundo de Anima, scribit hoc posse quidem contingere aliquando propter vehementiam odoris, non tamen esse necessarium, sufficereque species intentionales. Idem docet in 2, dist. 2, q. 2, art. 2, ad 5, Philoponus 2, de Anima, fol. 63, col. 1 et 2, Ægidius, text. 100, dub. 2, uterque Cajetanus et Javellus, denique Colonienses, de Sensu et sensibili, cap. de Odoratu: quæ sententia mihi probabilior est, et proba-

tur primo. Sensatio odoris fit ad longissimam distantiam, de vulture enim scriptores produnt olfacere ad 50 milliaria, non est autem credibile substantiam odoram ita longe posse diffundi, atque Albertus Magnus 2, de Anima, cap. 25, refert in Græcia, alii apud Trojam, tantam fuisse stragem, ut Tygrides, et vultures odore cadaverum allicerentur ab spatio leucarum 500. Responderi solet tunc quidem deferri exhalationes odoriferas, vento præsertim calido eas conservante, et fovente, sic enim tempore pestis vitiatum aerem pervenire longissime. Sed obstat, quoniam licet integra cadavera resolverentur in rarissimam materiam, non possent tantum spatium exhalationibus implere : maxime quia odor versus omnem partem in sphæram funditur. Secundo probatur, quia si odor multiplicaretur realiter usque ad olfactum, species intentionalis illius produceretur solum a vapore naribus proximo, sicque non sentiretur odor existens in objecto præcipuo, unde realis odor difflatur, quod est contra experientiam. Tertio odor est per se primo sensibilis : ergo est productivus specierum ubicumque hæret : ergo illas producet existens in objecto odorifero, atque adeo ad nares usque, si proportionata fuerit distantia. Confirmatur, quia alias nullum esset medium extrinsecum ad sentiendum odorem, semperque sentiretur per contactum physicum inter rem odorabilem et olfactum, essetque olfactus quidam tactus, sicut de gustu asseruit Aristoteles secundo, de Anima, cap. 10. Ultimo sensatio odoris per aquam necessario fit per species intentionales, quia exhalatio odorifera non potest in aqua conservari propter frigiditatem et humorem, teste Aristotele, de Sensu et sensibili, cap. 5, ergo, etc.

4. *Diffusio specierum intentionalium odoris ab objecto incipit, sicut et soni.*—Superest vero dubium simile ei, quod de sono tractavimus, an species odoris incipiant multiplicari a principio a re ipsa odorifera, an vero solum unde cessat multiplicatio odoris realis. Respondetur a principio multiplicari, quod vero simul exhaletur substantia tenuis, accidentarium esse: etenim res odorabilis non sentitur per exhalationem ab ipsa distinctam, sed per propriam speciem, quam producit a principio. Rationes etiam factæ de sono hic procedunt : objectioque in contrarium, quia jam odor in instanti perciperetur contra Aristotelem, de Sensu et sensibili, c. 7, ac contra ipsam experientiam. Sed objectio sicut ibi de sono, ita hic similiter solvenda est : nimirum esse certam sphæram, intra quam res odorifera sua virtute multiplicare valet species, et intra illam percipi in instanti : esse autem sphæram aliam, ad quam perveniant species ratione exhalationis adjunctæ, vel ratione calefactionis rei odorabilis, per quam multiplicatio specierum fit successivæ, quia exhalatio, et calefactio successive fiunt. Offert se tamen adhuc duplex argumentum : unum quia sensatio odoris perturbatur contrario vento : non fit ergo per multiplicationem specierum intentionalium, quæ ita plane non perturbantur, ut de visualibus liquet, quibus non obstat agitatio aeris, quominus per diaphanum propagentur. Alterum, quia odor semper molestus est, aut jucundus : ergo non tantum pervenit ad potentiam per species intentionales. Ad primum dic quamlibet agitationem medii, perceptionem sensibilis perturbare, licet non perturbentur species : id tamen minus apparet in visu, quia immutatio visus est magis perfecta, ac minus materialis. Ad secundum negatur consequentia, ut de visione etiam patet, quæ cum pure intentionalis sit, recreat tamen, aut contristat.

5. *Ultima in præsenti capite dubitatio resolvitur.* — Reliquum est ultimum dubiolum, an ad sentiendum odorem sit simpliciter necessaria progressio odoriferi vaporis per aliquam distantiam. Respondemus hanc sæpe requiri propter imperfectionem odoratus, aut rei odorabilis, per se tamen loquendo non esse necessariam, sed sufficere multiplicationem specierum, quod tantum forte voluere Commentator supra, et Venetus, textu 97, adducta experientia cupressi, et quorumdam aliorum corporum, quæ longo tempore æque redolent, ac sine diminutione : non ergo evaporantur, alioquin diminuerentur, ut in plerisque docet experientia. Et hæc videtur mens Aristotelis, sectione 12 problematum, quæstion. 10, ubi quærens, an a re odorabili progrediatur aliquid ad sensum, negative concludit, quia alias, inquit, oporteret rem minorem reddi, nunc autem ea, quæ odoratissima sunt, eadem videmus durare. Est et alia experientia : nam res odorifera intra aquam sentitur, ubi tamen nihil exhalat. Accedit tandem ratio, sensus enim a solis speciebus immutantur, species autem fieri possunt absque exhalatione, per se loquendo, cum non habeant necessariam connexionem.

6. *Oppositio ex Aristotele, et D. Thoma. — Explicantur.*—Oppones Aristotelem, de Sensu et sensibili, capit. 2, asserentem, organum olfactus non debere esse calidum, eo quod odo-

rabile, cum fumosa evaporatio sit, calidum est : immutatur ergo ab ipso vapore, utpote a dissimili, alioquin ratio non procederet, et cap. 5, docet vaporationem odoris illabi in sensorium divus Thomas etiam, 1 part., quæstion. 78, art. 3, scribit oportere objectum olfactus moveri secundum alterationem caloris, ut inspiret odorem. Neuter tamen exigit vaporationem hanc ut simpliciter necessariam, sed tantum ut magis conducentem : quia etiam communiter et regulariter fit, necessaria dici potest, maxime in nobis, in quibus olfactus est obtusissimus.

CAPUT XXV.

DE ORGANO ET POTENTIA OLFACTUS, AC ETIAM DE MEDIO ACTUQUE ODORANDI.

1. *Diversæ sententiæ de organo olfactus.* — *Aristotelis in hac re sententia obscura.* — De organo hujus sensus varia est philosophorum sententia, ad quam diversitatem intelligendam, notandum, quod in anteriori parte cerebri sunt quasi duæ cellulæ, quæ ventriculi cerebri dicuntur, a quibus progrediuntur duo nervi, mamillares appellati, quod eorum extrema sunt quasi pupillæ : est præterea nasus duabus patulus viis, quibus recta itur ad illos nervos. Igitur sententia Galeni est organum odoratus residere in ventriculis cerebri : ita habet 8, de Usu partium, et libro de Instrumento odoratus. Idem tenet Avicenna, 6, Naturalium, part. 1, cap. 5, Albertus 2, de Anima, capit. 26, Philoponus, fol. 65, col. 2 et 4. At Vesalius, lib. 4, capit. 3, vult organum hoc consistere in ossiculis mamillaribus, quem plerique moderni sequuntur : Magnesius vero, lib. de Sensu particulari, cap. 22, sentit per cartilagines narium derivari nervos, in quibus consistit sensorium odoratus : Aristotelis sententia obscura est in hac parte, nam, sect. 13 Problematum, q. 5, ait in animalibus respirantibus fieri odorationem, accedentibus odoribus ad cerebrum, ubi tamen non affirmat in cerebro exerceri odorandi actum, sed explicat id, quod sæpe talem actum comitatur. Primo autem de Historia animalium, cap. 11, solum dixit per vias narium subministrari olfactum, et lib. 2, capit. 12, de naribus pronuntiavit continere meatus odorandi, et lib. 4, capit. 8, quod sicut externorum sensuum, ita olfactus constitutum est diversorium, id est, organum, nam avium, inquit, generi foramina tantum sunt odorandi, cum aliis etiam nares insint, quo indicat in naribus constitui organum, et 2 de Partibus, capit. 16, ostendit diversitatem organorum olfactus ex diversitate narium, et 2, de Generatione animalium, capit. 4, significat organum odoratus oriri a cerebro, sicut organum auditus, atque adeo alibi residere.

2. *Excluditur Galeni opinio.*—*Vallesii opinio magis arridet.*—*Falsa tamen extensio Vallesii.* — In hac re non potest statui certa conclusio : at imprimis sententia Galeni odorationem fieri in cerebro, non videtur probanda, et idem existimo de sententia Vesalii, illæ enim partes de substantia cerebri sunt, cum tamen cerebrum sit fons omnium sensuum, et ideo nullius organum : sed omnibus caret, nisi forte tactu aliquo, unde ab eodem Galeno, lib. 3, de Causis symptomatum, organum non sentiens cerebrum appelletur, quod optime illi objicit Commentator, lib. 1 Collectanearum, cap. 6, et lib. 2, capit. 17. Præterea non est major ratio cur in cerebro, collocetur organum olfactus, quam visus, vel auditus : ergo, etc. Probabilior itaque videtur sententia, asserens organum odorandi jacere in interiori parte nasi, quam etiam amplectitur Valles, lib. 2, cap. 24, ac confirmat primo, quia odoratio fit in naso : ibi ergo sensorium existit. Probat antecedens, quia ibi est sensatio ubi voluptas, sed hæc in naso percipitur : ergo. Secundo cum vapores odoriferi ascendant usque ad cerebrum confortandum, consonum rationi est, ut olfactus, quasi explorator vaporum locetur ante cerebrum, sicut in gustu observatum videmus, esse scilicet in ore collocatum, quasi in janua, ut possit de cibis judicare, antequam ad ventriculum demittantur. Addit tamen Valles odorationem non tantum in naribus fieri, sed in ipsis visceribus etiam, ac tota ea parte, per quam, et ad quam respiratio protenditur, quod putat sensisse Platonem, dialogo de natura. Hoc tamen falsum videtur, arbitrorque ante partem illam, in quam incurrunt meatus oris, et nasi ad pulmonem, organum olfactus residere, non ultra: alias sicut respirando per nares odoramur, ita respirando per os perciperemus odores, quod contra experientiam est, ac philosophos omnes.

3. *Varietas organorum olfactus.*— *Odoratus definitio.*—Ultimo advertendum est olfaciendi organum diversimode disponi in diversis animalibus, de quo late Aristoteles 4, de Historia, cap. 10, 2, de Partibus, cap. 16, de Sensu et sensibili, cap. 2. Etenim quædam habent olfactum opertum, alia vero minime, quæ diffe-

rentia, per se loquendo, non est essentialis, ut advertit sanctus Thomas, de Sensu et sensibili, lect. 14. Quæret vero aliquis, quod elementum in hoc sensorio prædominetur, diximus namque organum visus esse aqueum, auditus aereum: Aristoteles ergo, de Sensu et sensibili, c. 2, indicat organum olfactus esse igneum, at in 2, de Anima, textu 130, docet ignem, in nullo organo sensuum prædominari, sed oculus, ait, ex aqua, auris ex aere, olfactus ex horum altero constat: probabilius itaque videtur temperamentum hujus organi esse quasi medium inter aquam et ignem, atque aerem, ut substantia organi consonet objecto sensus, est enim odor in calido et sicco temperatis: unde quamdam temperiem requirit: probabile ergo est similem requiri ab ipso sensu. Sed interest, quia organum esse non debet affatim calidum, ac siccum, cum sit in potentia ad actionem objecti: atque hæc est mens Aristotelis in citato loco de Anima: cum vero alibi illud tribuit igni, non significat ei prædominari ignem, sed quando actum elicit ignem prædominari, quia nimirum calefit a vapore odorifero, ut exponit S. Thomas, et hæc de organo. Ex quibus licet colligere quid sit ipsa potentia odorandi, est enim facultas quædam residens in explicato sensorio intra nares, apta, ut immutetur ab odoribus, illosque sentiat.

4. *Animalia terrestria, respirantia non nisi in aere odorantur.* — Circa actum hujusce potentiæ præterdicta in communi, solum restat advertendum, animalia tantum respirantia olfacere respirando, atque adeo in aere tantum olfacere, non in aqua, ut docet Aristoteles 2, de Anima, textu 100, causamque reddit, quia intra nasum datur operculum in via ad sensum, quod non nisi per respirationem elevatur. Galenus supra hoc irridet operculum, cum ex anatomia non deprehendatur: unde causam aliam affert, non posse sentiri odores, nisi respirando, quia nequeunt aliter penetrare usque ad ventriculos cerebri: hæc vero ratio falsum supponit, estque insufficiens, quia si via ad olfactum non esset occlusa, nulla esset ratio cur non penetrarent species odoris semel intra nasum positæ usque ad cerebrum, etiam respiratione cessante: est ergo occlusa via: operculum autem non est pars aliqua, sicut palpebra in oculo, sed via arctissima in parte interiori nasi, quæ respiratione dilatatur: compressio ergo illius dicitur operculum, unde eodem textu 100, Aristoteles ait, quod in respirantibus amovetur operculum dilatatis venis, ac meatibus, et ex hoc colligit Aristoteles animalia respirantia non olfacere in aqua, quod de terrestribus intelligendum est, nam quædam sunt aquatilia, quæ respirant, ut ranæ, 4, de Historia, cap. 7, et delphines, capite demisso, etiam sub aquis odorantur, moventur etiam ad escam de nocte, cum illam videre non possint; tunc ergo olfactu ducuntur: quando autem Aristoteles 2, de Anima, textu 98, videtur homini olfactum proprie tribuere respirando, idem de reliquis animantibus sentit, quæ similem nasi compositionem habent, ut statim textu centesimo exponit.

CAPUT XXVI.

UTRUM OBJECTA GUSTUS ET TACTUS IMMUTENT POTENTIAS REALITER, VEL INTENTIONALITER.

1. *Opinio Vallesii et aliorum hos sensus agere tantum per species reales.* — De his duobus sensibus, quoniam inter se magnam vicinitatem habent, et ut brevitati etiam consulamus, simul dicendum est. De objectis autem eorum secundum naturam, dictum a nobis est, objectum quippe gustus est sapor, objectum vero tactus sunt qualitates primæ, aliæque nonnullæ ex eis profluentes, de quibus in 2, de Generatione egimus: solum ergo restat explicare modum quo hæc objecta immutant sensus: opinantur enim aliqui immutare illos sola materiali alteratione, quam sententiam defendit Valles, lib. 2, cap. 29. Quæ probatur primo, nam dicti sensus, quoties sentiunt materialiter alterantur, ut experientia constat: hoc autem sufficit, ut objectum sentiri dicatur: ergo. Secundo si tactus sentiret per species intentionales, etiamsi in organo tactus esset calor, ut quatuor, posset nihilominus tactus percipere calidum aliud, ut quatuor, consequens est falsum: ergo. Patet sequela, quia realis calor, et species caloris non repugnant esse simul: ergo licet habeat calorem, ut quatuor realiter, recipere poterit species alterius caloris, ut quatuor: ergo, etc. Tertio si per species intentionales ejusmodi sensus agerent, utique in instanti agerent: nam productio specierum instantanea esse potest. Consequens est falsum, cum ignis, verbi gratia, applicatus successive, magis ac magis sentiatur: ergo, etc.

2. *Prima assertio ac præambula.—Probatur quoad gustum.—Notatio pro probatione quoad tactum.* — Difficultas hujus quæstionis potissime habet locum in tactu, pendetque ejus deci-

sio ex alio puncto, an quando manus, verbi gratia, sentit calorem, illum sentiat, quem subjectat inhæsive, an eum, qui est in calefaciente : nam si calorem percipit inhærentem sibi, ipse erit sufficiens ad causandam sensationem sui absque specie alia : si vero sentit in altero subjecto existentem, necessaria erit species : hinc ergo incipiendo sit prima conclusio. Gustus et tactus non sentiunt qualitates suis organis inhærentes, sed qualitates rerum eos alterantium. Hæc conclusio, quod ad gustum attinet, est mihi certa : experientia quippe evidenter docet gustum non percipere saporem sibi inhærentem : sed rei sapidæ, ac distinctæ. Et ratio id demonstrat, sapor enim qualitas activa non est, sicut neque odor, solumque resultat ex mixtione primarum, unde quando Aristoteles 2, de Anima, textu 126, ait corpora insensibilia pati non nihil a re gustabili, materialiter intelligendum venit, id est, non rem gustabilem, ut sic per saporem aliquid agere in rem insensibilem, sed per humorem sapori conjunctum. Quod vero ad tactum attinet, advertendum, illum per multa membra extendi, quæ inæqualiter affecta esse possunt a qualitatibus tangibilibus. Est ergo sensus conclusionis quoad hanc tangendi facultatem, nullam partem tactu præditam sentire calorem, vel alias qualitates sibi inhærentes : posse tamen sentire calorem partis vicinæ, si sit excellentior. Quo certe modo aliquando sentimus calorem ab intrinseco : semper ergo is qui sentitur calor, alterius rei est, vel partis calefacientis, non is qui inhæret parti sentienti.

3. *Probatur.* — Probatur ergo conclusio sic declarata primo a paritate rationis aliorum sensuum, nullus enim eorum sentit sibi inhærentem qualitatem : ergo neque tactus sentiet calorem inhærentem sibi. Secundo, quia jam tactus continuo sentiret, quia semper aliquæ qualitates primæ ei inhærent : consequens vero est contra experientiam. Dicetur forte non sentire qualitates secundum gradus sibi connaturales, sed secundum excessum. At hinc saltem sequitur quoties calor, vel frigus inhæserint in gradu præternaturali, continuam sensationem in tactu dari, quod repugnat experientiæ : nam si quis manum igni applicet, sentit calorem, si removeat, non sentit, et tamen aliquandiu durat calor manus intensior, quam sit ipse naturalis. Præterea arguitur contra evasionem. Nam si calor naturalis remittatur, et postea intendatur usque ad debitam intentionem naturalem, talis calefactio sentietur : ergo calor in naturali intensione tactu percipitur, atque adeo, si calor inhærens, et connaturalis sentitur, semper plane sentietur. Occurrunt alii tactum non sentire calorem in facto esse, sed in fieri, hoc vero falsum est, nam quod sentitur primo, et per se, qualitas sensibilis est, hæc autem calor est ipse in facto esse : nam in fieri motus vocatur, atque inter sensibilia communia ponitur. Tertio arguitur principaliter, nam tactus majorem calorem percipit quam sibi inhæreat : ergo non percipit sibi inhærentem, sed potius rei calefacientis, si enim proprium sentiret, illum certe, et non majorem sentiret. Antecedens vero ostenditur. Nam cum quis igni applicatur, sentit illico, vehementem, ac molestum calorem : et tamen totum nondum recepit : tum quia longiori egeret mora : tum etiam quia si ab igne moveatur, protinus illam caloris vehementiam non sentiet. Quarto arguitur, nam tactus sentit duritiem et mollitiem, et similes alias, evidens vero est non sentire eas sibi inhærentes, sed inhærentes rei tactæ, ut duritiem lapidis : ergo idem modus sentiendi datur respectu qualitatum primarum, nam unius sensus unus est sentiendi modus. Et confirmatur, quia calor igni inhærens qualitas sensibilis est : ergo potens immutare tactum sufficienti modo, ut sentiatur, ipse ergo est, qui vere sentitur.

4. *Objectionis cujusdam expeditio. — Vera responsio.*—Sed contra. Qui a sole calefit, calorem sentit, non Solis, quia nullus in illo est : ergo sibi inhærentem. Negatur tamen consequentia, ac dicendum unamquamque corporis partem sentire calorem sibi proximum, omnes vero calorem tum corporis circumstantis, tum etiam sanguinis, qui intenditur, effunditurque ad partes exteriores. Denique sentiri etiam calorem exhalationum, quæ a sole generantur. Verum hæc omnia minime satisfaciunt, finge enim nos immediate a sole calefieri, tunc plane ex vi actionis illius calorem sentiremus, non quidem hærentem nobis, tum propter rationes pro conclusione adductas, tum quia ad solem applicari majorem sentimus calorem, quam sit in corpore : nam a sole dimoti minorem sentimus, cum tamen totus persistat, qui hærebat corpori. Ad objectionem igitur dico sentiri ipsammet Solis virtutem calefactivam, ut vicem caloris subit, quod sic explico : nam virtus illa producendo calorem in nobis, producit etiam in tactu intentionales species ejusdem rationis cum iis, quas ipse calor ignis produceret : sic ergo a nobis Soli expositis sentitur calor, qua etiam ratione supra osten-

dimus visum aliquando intueri sub ratione coloris, id quod vere coloratum non est, habet tamen virtutem ad coloris species producendas. Unde sicut ea visione fallemur, si non corrigamur intellectu, ita tactu illa labemur judicando solem calefacere, si non succurrat intellectus.

5. *Secunda assertio probatur.* — Ex his sequitur secunda conclusio. Sensus, tactus et gustus immutantur a suis objectis per species intentionales. Probatur primo : quoniam hi sensus qualitates extrinsecas sensibilium cognoscunt : ergo recipiunt ab illis similitudines ad cognoscendum. Secundo arguitur speciatim de gustu, nam ut percipiat saporem, immutari ab illo debet, nam immutatur autem materialiter a sapore ipso, ut ostensum est : ergo immutatur intentionaliter. Tertio arguitur similiter de tactu, non enim percipit suum objectum per alterationem realem et physicam, ut hactenus est probatum : ergo per intentionalem. Dicetur forte hactenus tantum esse probatum a tactu non percipi calorem, verbi gratia, sibi inhærentem, non tamen esse ostensum calorem inhærentem non esse rationem sentiendi externum : sed hoc eisdem rationibus probatum manet : tum primo in qualitatibus aliis a primis, ut duritie et mollitie, etc., quæ sibi similes non producunt in tactu : talium ergo sensatio fiet per species, vel certe per earum modificationem : tum secundo, quia calor, qui sentitur, major est, quam qui inhæret, unde non potest ille per hunc sentiri. Denique universalis ratio est, quod ejusmodi qualitates reales nimis materiales sunt, ut per illas possint actuari sensus, efficereque sensationes : ergo per species intentionales id præstatur.

6. *Difficultas suborta ex dictis. — Notatio duplicis actionis pro solvenda hac difficultate, argumentisque, in n.* 1. — Sed hinc difficultas suboritur. Nam si res ita habet, cur calor tangendi non efficit in eo sui species, ac sentitur ? Si quidem eas potest efficere in subjecto alio : hujus argumenti solutio, et eorum, quæ initio posuimus, pendet ex declaratione modi, quo fit immutatio in his sensibus, præsertim in tactu. Est ergo notandum, qualitates primas, duas vendicare actiones circa organum tactus, aliam naturalem, productionem scilicet sui similis, aliam intentionalem, specierum videlicet : inter quas actiones hic naturalis ordo esse videtur, ut intentionalis supponat naturalem, neque fiat solitarie, non enim tactus calorem percipit, nisi quando actu calefit, quod signum est tunc solum intentionaliter etiam immutari : idque docet experientia, rationem vero a priori non video aliam, quam quod hic est naturalis modus, et ordo istarum qualitatum in agendo, fortasse ortus ex imperfectione tum ipsius tactus, qui pure intentionaliter immutari non valet, tum qualitatum tangibilium, quæ species intentionales non nisi per mixtas materiali actioni diffundere possunt : hac igitur de causa calor sui speciem non efficit in subjecto, cui hæret, quia non potest illud materialiter alterare : hac item de causa non potest tactus præcipere qualitates, nisi secundum excessum, quia non potest a minori, vel æquali alterari, et ex consequenti nec intentionaliter immutari. Hac denique de causa productio ejusmodi specierum fit successive, quia successive intenditur, verbi gratia, in organo calor. Non tamen ita procedit actio, ut nunquam plus repræsentet species, quam alteratum sit organum : oppositum enim contingere ostendimus supra : procedit ergo actio servata proportione quadam juxta multitudinem et intensionem formæ agentis, nam species utrumque repræsentant, ac proinde plus valent repræsentare, quem pro organi ipsius materiali alteratione. Est etiam successiva productio earumdem specierum secundum partes diversas, ad quas successive diffunditur calefactio, et per hæc patet solutio ad argumenta initio posita.

CAPUT XXVII.

QUÆNAM SINT ORGANA SENSUUM, GUSTUS ET TACTUS.

1. *De prima parte tituli.* — De actibus horum sensuum nihil dicendum superest, præter quæ in communi dicta sunt, et ideo ad organa, et potentias accedendum. Ac de gustu notandum, convenire philosophos, ejus organum esse linguam. Ita Aristoteles 1, de Historia, cap. 11 et 15, 2, de Partibus, cap. 17, non tamen intelligere exteriorem partem linguæ sensorium esse, sed nervum interiorem, ac mollem, dispersumque per interiores linguæ partes, teste Galeno, libr. decimo sexto, de Usu partium, c. 3, ipsa vero pars exterior, utpote porosa, est instar medii in hoc sensu, ut docet Aristoteles, libr. secundo de Anima, cap. 10 et 11. Sed de compositione linguæ videndus Vesalius, secundo de Fabrica, capit. decimo nono, et lib. quarto, capit. sexto.

2. *De secunda parte opiniones variæ.* — De organo tactus majus est dubium, quidam putant esse in corde, alias vero partes corporis

esse medium. Hanc tribunt Aristoteli Nyphus, citato loco de Anima, et Simplicius, textu 166, Themistius, capit. 40, et insinuat Aristoteles, de Sensu, cap. 2, de Juventute, cap. 2, de Somno, cap. 2 et 2, de Partibus, cap. 10. Hæc tamen sententia falsa est, si velit sensum tactus in corde tantum residere, calor enim in manu etiam, et non semper in corde sentitur, nec est credibile Aristotelem id putasse, sed ut plurimum vigere in corde sensum tangendi. Alii dixerunt sensorium tactus esse nervum per totum corpus dispersum, qui subest carni, et cuti. Ita Themistius, capit. 39, Albertus, tract. 31 et 34, Averroes, textu 108, D. Thomas, lection. 22, Ægidius et Thienensis, textu 112, Aristoteles etiam, textu 116, et 2 lib., de Partibus, capit. 2, scribit carnem esse medium tangendi : intus tamen esse ipsum sensorium. Divus Thomas autem, opusculo 43, cap. 3, vult carnem non esse pure medium, sed quodammodo organum, eo quod in illa fiat apprehensio rei tangibilis, in nervo tamen integrari judicium : et fere idem ait Avicenna 6, Naturalium, part. 2, capit. 3, Algazelus, lib. 2, tract. 3, capit. 4, dum aiunt organum hoc non esse solam carnem, aut solum nervum, sed carnem nervosam. Aliter tamen opinatur Galenus 1, de Temperamentis, c. 10, et 9, de Placitis, c. 2, statuens organum tactus in cute, quod sit temperatior : carnem enim esse nimium sanguinem et calidam, nervum frigidum nimis, exanguem, cutem vero medio se habere modo. Aliorum denique opinio est omnes partes corporis esse sensorium tactus, exceptis his, quæ terrestres nimium sunt, ac duræ, ut ossa, dentes et ungues, experientia namque constat, si nudum os dividatur, non sentiri dolorem, quæ enim in his partibus sentiri creditur, in adjacentibus revera sentiri aiunt. Hanc videtur docuisse Aristoteles 1, de Historia, cap. 4, 2, de Partibus, cap. 1, 5, et 8, Alexander 1, de Anima, cap. de Contactu, Philoponus, fol. 69, col. 2, Averroes 2, Collectanearum, c. 8, quæ sententia mihi verior videtur.

3. *Auctoris resolutio.* — Sit ergo conclusio. Organum tactus est ipsa caro, sub qua cutem complectimur. Hanc profecto tenet Galenus. Nam locis citatis, tantum significat in cute vigere perfectissime sensum tactus, id quod ejus ratio solum concludit, neque inficiatur in aliis etiam partibus inveniri. Tenent deinde Fernelius 5, Physiologiæ, cap. 7, Portius, lib. de Dolore, cap. 10. Probaturque primo, quia experimur carnem, et cutem sentire, si pungantur, et in ulcere patet aperte, quod sentiat caro. Respondet tamen Aristoteles, cap. 11, tendi ibi pelliculam valde tenuem, ideoque facile fieri sensationem per illam, quod etiam exempla illius confirmant : hæc tamen evasio mera videtur fuga, atque experientia negari non debet, ubi ratio non urget, experimur vero, quod in cute, et in carne detracta cute sentimus. Secundo probatur. In quibusdam corporis partibus fit sensatio, in quibusdam dicti nervi non reperiuntur, neque in eis distingui potest caro, quæ sit medium, et quippiam aliud, quod sit organum, ut in stomacho et venis : ergo, etc. Tertio. Organum cujusque sensus in ea parte, residet, in qua visitur temperamentum ei debitum, sed temperamentum optimum tangendi in cute datur, deinde in carne, tum in aliis partibus : ergo in eis residet organum tactus. Probatur minor : nam tactus circa qualitates primas versatur : unde temperamentum ejus accommodatum erit, in quo tales qualitates magis ad æqualitatem fuerint redactæ, sunt autem redactæ magis in cute, carne, etc., quam in nervis : ergo, etc. Quarto arguitur a fine, quoniam tactus datus est animantibus, ut tueri possent vitam ab externis nocumentis : ergo oportuit diffusum esse per partes omnes corporis capaces illius. Nec dicas hoc argumento probari posse ossa quoque habere tactum : considerandum enim est in membrorum generatione et compositione naturam semper agere quam bene potest, attento scilicet modo uniuscujusque membri et fine, ad quem corporis partes ordinat, ossa autem ordinantur, ut sustineant totam corporis molem, et ideo oportuit fuisse durissima, atque inepta ad sensum tactus : providit autem natura, ut partes, quæ non sentiunt munirentur iis, quæ sentiunt ad illarum bonum et tutelam, unde rationabiliter potest concludi cutem qua natura totum corpus vestivit sensum etiam habere, ut possit totum defendere.

4. *Objectio triplex contra conclusionem.—Ad primum.—Ad secundum.*—Contra conclusionem autem sunt argumenta aliarum opinionum. Primum est auctoritas Aristotelis. Secundum quia multa animalia tactum habent, non tamen carnem, ut exanguia, de quibus Aristoteles 4, de Historia, cap. 1. Tertium ex Aristotele, quia sensibile super sensum non causat sensationem, sed calor super cutem, et carnem positus sentitur : ergo non a cute, sed ab interno organo fit sensatio. Ad primum respondetur Aristotelem mutasse sententiam, nam prius scripsit libros de Anima, quam de

animantibus, ut ordo illorum docet, unde in posterioribus sæpe citat priores. Secundum argumentum etiam militat contra arguentes, sunt enim multa animalia habentia tactum, quæ nervum illum non habent : dicendum ergo cum Aristotele in ejusmodi animantibus aliquid proportionale carni esse organum tactus, ut palam explicatur, quod magis exprimit 1, de Historia, c. 4, et 2, de Partibus, c. 1, Albertus 2, de Anima, inquiens additum proportionale propter animalia, quæ carnem non habent, tum etiam propter partes alias, quæ caro non sunt, sed carni similes, aut ei commixtæ, ut dentes, quos ait sentire juxta Galenum et Aristotelem, sect. 34 Problematum, q. 2 et 3, quod forte verum est, atque experientiæ consonum, aliunde tamen videntur duriores, quam ut sensum habere possint : de cerebro porro ait Albertus tactum nullo modo habere, Aristoteles vero 2, de Partibus, c. 7 et 10, habere stupidissimum. At Galenus, lib. de Plenitudine, c. 5, scribit cerebrum et spinalem medullam inter ea censeri, quæ tactum obtinent, quamvis l. 3, de Causis symptomatum, cerebrum appellet organum non sentiens, quod parum sentiat. Jam de nervis, cartilagine, et similibus Aristoteles 2, de Partibus, c. 8, indicat ea non sentire, ac similiter c. 7 et 10, de Membris exanguibus, et lib. 1, de Historia, c. 16, et lib. 3, c. 4, inter exanguia membra hæc numerat : quare in hac re nihil potest certum esse, et ideo in conclusione posuimus cutem nomine carnis comprehendi, quia in utraque residet apertius tactus propter moderatum earum temperamentum : aliæ vero partes magis, vel minus sentiunt, secundum quod magis, vel minus accedunt huic temperamento. Itaque solæ illæ carent tactu, quæ densissimæ sunt et terrestres.

5. *Pro tertio argumento opinio fatentium sensibile supra sensum non sentiri.—Oppositum verum probatur inductione per externos sensus.* —Tertium argumentum est potissimum fundamentum sententiæ, quam tenuerat Aristoteles, in secundo de Anima, et sequentium illum, putant enim esse impossibile objectum sensus si contiguum sit organo, sentiri, ita intelligentes proloquium, quod in argumento assumitur, ac sane ea videtur mens Aristotelis, textu 75, 98 et 116, ait enim inter sensum et objectum semper debere esse aliquod medium, ea tamen differentia, quod in visu, auditu et olfactu medium sit extrinsecum, id est, corpus distinctum, ut aer, vel aqua, in gustu autem, et tactu sit intrinsecum, nimirum pars aliqua animantis : sed universa, hæc doctrina falsa videtur. Et imprimis illud, inter objectum et organum debere medium aliquod intercedere : imprimis enim contigua sibi sentit cutis ut calorem ignis, si intra illum existat, ubi evidens est nihil mediare : in odoratu etiam evaporatio odorifera subit aliquando usque ad cerebrum, atque adeo usque ad organum odoratus, ut colligitur ex Aristotele, sectione 16, Problematum, q. 5, et de Sensu et sensibili, capit. 2 et 5, tunc vero etiam sentitur odor : sonus quoque vehemens prope aures, realiter illabitur usque ad membranam, et fortasse per poros usque ad auditum, et tamen percipitur. De gustu patet evidentius, ait siquidem Aristoteles, textu 104, ad saporem percipiendum requiri humiditatem, ut gustabile humescat, et in substantiam quodammodo liquidam abeat, ut subintret poros linguæ vapor deferens saporem, quo melius queant tactum immutare : ergo licet subintrent ipsum organum melius immutabunt. Hinc humor salivæ datus a natura, ut scilicet cibos humectet : hinc etiam caro linguæ porosa est, quo sapores facile subintrent, ut Aristoteles ibidem ait, et 1, de Historia, c. 15, et 2 de Partibus, capit. 17, ac D. Thomas et alii, unde et ipsius linguæ humectatio requiritur, qua rarior, solutiorque fiat : contrariaque ratione infirmi attente lingua saporem non percipiunt : hinc denique ciborum comminutio, quod integri ad organum usque penetrare nequeant : constat ergo gustabile quoque melius percipi, quando realiter ad gustum pertingit : illud ergo proloquium falsum est, quod ratione etiam ostenditur, nam ad sentiendum requiritur objecti applicatio, ut immutet sensum per species : hæc autem immutatio non impeditur, esto objectum contiguum sit organo, quare, etc., atque ita frequentius opinantur scriptores, insinuatque D. Thomas, 1 p., quæst. 78, art. 3, ad 4, et in 2, dist. 2, q. 2, a. 2, ad 4 et 2, de Anima, lectione 14, Cajetanus ibidem, Albertus, serm. de Homine, tract. de tactu, q. penult., et 2, de Anima, tract. 3, c. 1, Durandus, in 2, d. 13, q. 2, n. 10.

6. *Primum corollarium.* — Ex quo colligitur primo falsam quoque esse illam differentiam tactus et gustus, respectu aliorum sensuum, neque enim in his duobus sensibus intercedit necessario medium intrinsecum, ut ex dictis liquet, nec in reliquis semper intercedit extrinsecum, aut ipsi tantum valent per medium extrinsecum sentire, nam tactus quoque

sentire potest calorem rei distantis, immutarique per aerem, aut corpus aliud. Nec dicas tunc etiam medium intrinsecum immutari, nam quando sola cutis percipit calorem ignis, solum ibi est medium extrinsecum. Item adducta differentia non salvatur, nam visus quoque cum intrinseco medio simul, et extrinseco intuetur, gustus tamen, quoniam sapor qualitas activa non est, non immutatur fortasse per medium extrinsecum, nisi dicamus aerem in poris linguæ, medium extrinsecum esse : adde quod nec proprium sit harum duarum facultatum sentire per medium intrinsecum, id enim vendicat etiam auditus et visus.

7. *Secundum corollarium.* — Secundo colligitur, quam verum sit dictum proloquium, si namque intelligatur sensibile inhærens organo sensus, ab eo non sentiri verum est, atque in auditu, olfactu et gustu patet, cum sensibilia eorum inepta sint adhærere organo, sonus scilicet tantum inest aeri, odor vero et sapor, quia activæ qualitates non sunt, subjectum sibi non disponunt, sed sibi accommodatum supponunt, qualia non sunt odorandi, gustandique organa, tactus deinde qualitatem sui organi non percipit propter rationes supradictas : visus denique non percipit lumen existens in pupilla, quia illius speciem non recipit. Et hæc est universalis ratio, quia objectum inhærens organo non actuat sensum intentionaliter. Quod si proloquium velit sensibile contiguum sensui ab illo non percipi, in rigore verificatur solum in visu eo quod ad videndum requiritur objectum illuminatum, non potest autem illuminari nisi per medium : quia si forte objectum contiguum visui ponatur, aut ipse lædetur, aut claudentur palpebræ : lumen tamen interni medii, attiguique visui fortasse conspicitur per medium medii, sicut supra diximus de lumine externi aeris. In aliis porro quatuor sensibus, nec proloquium habet verum, nec ratione probatur. Dices, objectum debet immutare sensum per species intentionales : ergo medium requiritur, in quo species reddantur quodammodo spirituales. Neganda tamen consequentia, species enim non fiunt intentionales ex medio, sed quia objectum vim habet illas producendi, sensusque illarum est capax.

8. *Tertium corollarium.* — Tertio colligitur quodnam sit medium gustus et tactus, nam per se loquendo, nullum est necessarium, licet aliquando intercedat. Respectu quidem tactus id omne est medium quod potest recipere primas qualitates : aliis vero quæ primæ non sunt, ut durities, etc., non quodlibet tale medium deservit, nam nec per aerem posset sentiri durities, nec item per corpus aliud nimis durum : nullus enim tangeret duritiem lapidis tangendo ferrum. Ita Aristoteles, textu 113, ubi exemplum adhibet, si clypeo tectus ense percutiaris : oportet ergo ut medium sit tantillum molle, non tamen fluens, ut aer, sed magis consistens, ut pellis, per tale enim corpus fieri potest rei duræ impressio necessaria, ut percipiatur durities. Oppones tactum nunquam posse percipere duritiem sine medio, cum dicat Aristoteles 2, de Anima, textu 108, corpora dura se immediate non tangere, tactus autem in corpore duro est : ergo non potest tangere durum aliud sine medio. Assumptum tamen est falsum, possunt enim duo corpora solida immediate se tangere, et maxime in aere, lapis enim super terram cadens eam immediate tangit cum non detineatur in aere. Vide Thienensem, textu 113, Apollinarem, quæstion. trigesima prima, articulo primo. Idem et in aqua patet, possunt enim duo corpora ita esse conjuncta sub aqua, ut nihil ejus interjaceat : si tamen corpus solidum sub aqua existat, corpus cadens (ait Aristoteles) illud non tangeret immediate, quod forte ita evenit, quia aqua, utpote fluida facile adhæret corpori. De gustu fortasse verum, non posse percipere objectum nisi realiter conjunctum, eo quod sapor qualitas activa non sit, sed potius nimium materialis, ideoque diffusiva specierum non videatur, citra materialem contactum, imo requirit ulterius quod gustabile fricetur intra os, quodque humefiat saliva.

9. *Concluduntur gustus et tactus definitiones.* — Quarto collige ex dictis, horum sensuum notiones : gustus ergo definitur qualitas perceptiva saporum residens in nervo linguæ tanquam in proprio organo : tactus vero est qualitas cognoscitiva tangibilium qualitatum residens toto fere corpore animantis. Et hæc de singulis sensibus exterioribus dixisse sufficiat.

CAPUT XXVIII.

DE NUMERO EXTERNORUM SENSUUM IN SE, ET IN ORDINE AD SUBJECTA IN QUIBUS SUNT.

1. *Duplex præsentis capitis punctum.* — *De primo puncto.* — *Prima conclusio.* — *Quinque esse externos sensus ostenditur.* — Postquam dictum est de sensibus exterioribus, singulatim agendum superest de eorum sufficientia. At

primo sint ne plures, vel pauciores, quam quinque : deinde quot eorum singulis animalibus insint. Circa primum sit conclusio. Quinque tantum sunt exteriores sensus. Probatur experientia et ratione, nam quinque sunt sensibilia, quæ per se primo immutant diverso modo sensus : nec eorum aliquod plusquam ab uno sensu externo percipi potest : tot ergo erunt sensus eis correspondentes. Antecedens explicat divus Thomas, 1 part., q. 78, art. 3, hunc in modum. Objectum sensibile per se et proprie esse immutativum sensus : ergo diversa ratio sic immutandi diversum sensibile constituet, et ex consequenti diversum sensum postulabit. Porro dicta immutatio quinque modis variatur, quoddam enim objectum immutat sensum pure intentionaliter, ac sine mixtione materialis actionis, et hujusmodi est objectum visibile : aliud immutat intentionaliter, facta tamen materiali immutatione in ipso objecto, idque dupliciter, nam vel ea materialis immutatio est tantum latio, et sic constituit objectum audibile, vel est etiam alteratio, et sic constituit odorabile, quod ordinarie prius calefit, quam immutet potentiam. Aliud tandem est objectum intentionaliter etiam immutans admixta simul materiali immutatione subjecti, seu organi, quod adhuc dupliciter potest contingere, nam vel materialis hæc immutatio est per eamdem qualitatem sensibilem, et ita constituitur objectum tangibile, vel per diversam aliam, et ita constituitur gustabile : illius enim immutationi intentionali admiscetur realis humectatio : hoc ergo modo distinguuntur quinque sensibilia, et consequenter sensus quinque. Deductio hæc divi Thomæ est quidem probabilis, neque in tali materia succurrit ratio evidentior, solum advertatur, licet materialis immutatio per accidens admisceatur intentionali : ex conjunctione tamen fere inseparabili ipsius cum intentionali, recte argui diversitatem ejusdem intentionalis ; nam quo magis talis immutatio admixta est actioni materiali, eo imperfectior deprehenditur, quo vero est purior, eo est perfectior.

2. *Non plures esse probatur.* — Porro discursus hic, sive argumentum probat optime non esse pauciores sensus, quam quinque : jam plures non esse probatur a forma, quia forma, seu modus alius immutandi non invenitur. Item a subjecto, quia præter quinque organa istorum sensuum nullum experimur aliud. Item a fine, nam quinque sensus sufficiunt animantibus, ut patet experientia : his enim instructi nullam deprehendimus indigentiam ulterioris sensus : quolibet autem destituti sentimus non minimam : ergo signum est hos sufficere, et esse necessarios, quam rationem prosequitur Albertus, libro 2, tractatu quarto, capite quinto. Denique in homine est natura sensitiva in suprema perfectione : habet ergo in ea omnes potentias, quas exigit perfecta natura sensitiva : non ergo plures sunt in rerum natura.

3. *Difficultas duplex contra primam assertionem.—Ad primam difficultatem communis solutio.* —Circa hanc tamen primam conclusionem insurgunt difficultates duæ ex Aristotele, l. 2, de Anima. Prima in cap. 10, quod gustus sit quidam tactus, idque etiam repetit 2, de Partibus, cap. 3, non ergo putat Philosophus tot dari sensus. Secunda difficultas sumitur ex cap. 11, ubi asserere videtur duos esse sensus tactus, atque adeo plures omnino, quam quinque. Ad primam Venetus fatetur gustum et tactum esse idem realiter, differre vero connotatione terminorum. Verum universi interpretes judicant esse realiter distinctos. Divus Thomas, lectione 21, Albertus, supra cap. 27, et in Summa de homine, tractatu de Gustu, quæst. 2, Philoponus, fol. 63, col. 2, Ægidius, text. 101, dub. 2, et uterque Cajetanus et aperte Aristoteles, text. 112, et libro 4, de Histor., cap. 8, et lib. 3, de Anima, cap. 1, ait quinque esse sensus externos, et illorum sufficientiam investigat. Idem patet ex objectis, et ex diverso modo immutandi eorum, ut vidimus. Item ex diversitate organorum, tactus enim organum per totum corpus distenditur : organum gustus certam et determinatam sedem habet. Patet denique ex diversitate actionum : sunt ergo sensus diversi. Illud autem Aristotelis dictum varie exponitur. Primo, quia gustus materialiter etiam, sicut tactus, et non solum intentionaliter tangit objectum suum. Juxta quam expositionem tactus dupliciter sumi videtur, et stricte pro sensu perceptivo primarum qualitatum, quo pacto gustus, tactus non est, et late ut significat sensum, qui prævio aliquo materiali contactu sentit, et ita gustus dicitur quidam tactus. Hæc est expositio divi Thomæ, ac vera. Addi potest et altera, quod gustus sit quidam tactus non formaliter, sed suppositive, quatenus semper supponit tactum. Quæ certe expositio coincidit cum prima. Alias vero omitto, quia minus ad rem faciunt. Replicabis tamen : organum gustus est etiam organum tactus, lingua enim sentit etiam calorem, in uno autem organo unus est sensus : coincidunt ergo gustus et tactus in unum sen-

sum. Respondent nonnulli in organo gustus non dari sensum tactus, qui magis terreum organum, quam gustus postulat : hic enim humido gaudet et aqueo, teste Galeno 7, de Placitis, cap. 13, et lib. de Instrumento olfactus. Probabilius tamen videtur oppositum : namque docet experientia in eadem parte saporem et calorem sentiri. Præterea quævis pars corporis non nimium dura est organum tactus, ut supra vidimus, hujusmodi autem est nervus ille in quo sedet gustus : ergo ibi etiam est tactus. Neque verum est tactum ita exigere organum terreum, ut sub alio temperamento non possit conservari. Dicitur ergo terrestre, quia in illo magis, quam in alio organo qualitates illius elementi misceantur, nihilominus non semper ibi prædominatur terra, imo ad sui perfectionem requirit temperamentum æquale, licet possit etiam sub temperamento inæquali minus perfecte conservari, ut liquet in membris diversarum complexionum, quorum alia ad has, alia ad illas qualitates tangibiles declinant. Sic Galenus 9, de Placitis, c. 2, et 1, de Temperament., c. 10, ait in sola manu tactum esse perfectissimum, quod videlicet in ea parte corporis præ aliis ad mediocritatem redacta sit mixtura qualitatum, quam etiam divus Thomas, in 4, d. 23, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 2, vigere maxime in pulpis digitorum affirmat. Ad argumentum ergo respondetur, nihil repugnare in eodem organo esse sensum tactus et gustus, nam tactus est quasi universalis sensus unde in organis etiam aliorum sensuum reperitur.

4. *Circa secundam difficultatem opinio prima.* — Circa secundam difficultatem, est varietas opinionum, quidam enim admittunt diversos specie tactus. Ita Avicenna 6, Natural., part. 2, de tact., Themistius, cap. 39, Averroes 2, de Anima, textu 108, Ægidius, ibid., D. Thomas, lect. 23, Albertus, Summa de homine, tractatu de tactu, quæst. 2, Apollinaris, in secundo lib. de Anima, quæst. 3, Valles 2 Controversiarum. Ratio eorum est, quia unus sensus unius est primæ contrarietatis : sed in tangibilibus qualitatibus dantur duæ primæ contrarietates : ergo duo sunt sensus tactus. Juxta quos auctores consequenter dicendum esset divisionem vulgatam sensus externi in quinque sensus, non esse generis in species infimas, sed in subalternas, ita ut tactus, verbi gratia, subdividatur adhuc in duas species, etc., præsertim cum non desint qui humanis sensibus ob conjunctionem cum gradu rationali diversitatem specificam a sensibus belluarum tribuant, ut lib. seq., cap. primo, numero septimo, attingemus.

5. *Opinio secunda probabilior.* — Contraria sententia videtur verior, quam tenet D. Thomas, 1 part. quæst. 78, art. 3, ad 3, ubi aperte ait sensum tactus unicum esse in specie. Idem Philoponus 2, de Anima, fol. 69, col. 2, Simplicius, text. 108, Alexander, in paraphrasi de Anima, cap. de contact., Venetus, text. 108, Magnesius, de Sensu particulari, cap. 23, Fernelius 5, Physiologiæ, cap. 7, et colligitur ex Aristotele, lib. 3, cap. 1, dicente tantum esse quinque sensus. Quod vere non diceret, si plures essent in specie ultima. Idem colligitur ex 2, de Partibus, cap. 1, ubi legimus idem esse sensorium, in quo percipiuntur universæ contrarietates tangibiles et subditur, unius sensorii, (scilicet adæquati) unum esse sensum, quod etiam repetitur in 2, de Anima, text. 121. Potissima ratio hujus sententiæ est hanc distinctionem tactuum necessariam non esse, cum omnes primæ qualitates tangibiles habeant eumdem modum immutandi sensum organumque tangendi sit unum, temperamentumque quantum possit fieri, unius rationis requirat : superflue igitur distinctio invehitur. Neque ratio facta urget. Primo, quia nulla causa est, cur unus sensus tantum sit unius contrarietatis, licet enim visus, verbi gratia, unam percipiat contrarietatem, scilicet albedinis et nigredinis, at sensus olfactus tam multos percipit odores bonos et malos, ut non una in eis contrarietas, sed plures forte reperiantur : nos enim solum odorem bonum a malo distinguimus, ut contraria, cum tamen non omnes odoris boni et mali habeant eamdem rationem bonitatis et malitiæ, ut ipso etiam sensu notum est : in hac ergo diversitate quis audeat affirmare multas contrarietates non inveniri. Hoc enim modo qualitates etiam tangibiles reduci possunt ad unam contrarietatem primam, quasi genericam, scilicet qualitatem nocivam et proficuam, sub qua tamen ratione plures dantur contrarietates primæ quasi specificæ, nimirum calidum et frigidum, humidum et siccum : sic rursus in saporibus fortasse aliquot erunt contrarietates specificæ, quarum una ad aliam non reducatur sub una generica, quamvis probabilius etiam sit dulce et amarum esse sapores extremos. Secundo respondetur, quatuor illas primas qualitates, convenire in uno genere communi, quod sit adæquatum objectum tactus continens sub se duas primas contrarietates, quod nihil obest unitati rationis sensibilis, quia in omnibus dictis speciebus

est eadem ratio sensibilis. Ita S. Thomas supr. et quæst. de Anim., art. 13, ad 17, et opusc. 43, cap. 3, alias vero qualitates tangibiles, q. 2, de Gener., recensentur, ad has primas reduci ab ipso Aristotele ibid., ac adeo per illas sentiri, fortasseque per illarum species, non per proprias, ad modum sensibilium communium. Ad Aristotelem itaque respondetur loqui solum dubitative, ac disputando, quia tamen sic solet ipse probare suam sententiam, forte ibi censuit esse probabilius, quod non probamus.

6. *De secundo puncto in titulo capitis quoad tactum. — Quoad gustum opinio non improbabilis.* — In secunda parte hujus capitis breviter dicendum est de numero sensuum singulorum animalium, ac dico primo. Nullum est animal tactu cassum, hoc repetit sæpe Aristoteles, in lib. de Anima, idemque sentiunt omnes philosophi. Est siquidem sensus hic quasi fundamentum aliorum, utpote maxime necessarius ad conservationem vitæ vegetativæ. Est rursum imperfectissimus, atque adeo facile communis. Denique organum illius in quadam consistit mixtione primarum qualitatum per totum corpus diffusa, ac proinde inventu facillima in omni animali. De gustu vero res est dubia, quidam volunt etiam esse communem omnibus animantibus. Ita Venetus, Summa de Anima, cap. 34, Apollinaris, lib. 2, text. 29, ubi duplicem distinguit gustum : unum perfectum, qui in determinata parte consistit, discernitque differentias saporum, et hunc non esse omnibus communem : alterum imperfectum, qui deservit sumptioni alimenti, discernendo tantum conveniens a disconvenienti, et hunc esse communem, necessariumque animantibus, sicut et tactus : tum quia animal potest lædi a noxio cibo, quæ fuit ratio concedendi tactum omnibus : tum quia animantia perfectius percipiunt alimentum, quam pure vegetabilia : hæc autem perfectio in eo est, quod cum delectatione recipiant, discretioneque utilis a noxio, quod certe munus pertinet ad gustum. Atque huic opinioni consonat Aristoteles 2, de Partib., cap. 17, scribens omnia animalia tam sanguinea, quam exanguia habere eam partem qua sapores sentire possint. Idem docet 3, de Anima, cap. penult., text. 64. Estque probabile : sed oppositum videtur probabilius.

7. *Secunda assertio quá opinio præcedentis probabilior statuitur.* — Unde dico secundo. Quædam sunt animalia solo tactu donata. Ita Aristoteles, de Sensu et sensibili, capit. 2, ubi sic ait : *Tactum autem, et gustum omnia habent, nisi quod est animalium imperfectorum.* Clarius lib. 3, de Anima, cap. ultimo de tactu, *Neque si animal est, alium sensum præter hunc habere necesse est.* Et lib. 2, textu 17, sensum tactus a reliquis omnibus ait posse separari : et textu 23, quædam animalia habere omnes sensus, quædam aliquos, quædam tantum unum. Consentiunt Commentatores, lib. 2, de Anima, text. 31, S. Thomas, lect. 5, Ægidius, lib. 3, cap. ult., Thienensis, lib. 2, text. 31. Ratio vero est, quia sunt etiam animalia imperfecta, quæ sapidis non nutriuntur, sed calidis et humidis : atque ita per tactum delectationem cibi percipiunt, discernuntque utilem ab inutili, neque urget ratio, cur alius sensus illis tribuatur.

8. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Omnia fere animalia perfecta sensibus quinque donantur. Hanc conclusionem prosequitur late Aristoteles 4, de Historia, capit. 8, ubi quæ animalia perfecta sint statuit, dicens esse terrestria. Idem docet 3, de Anima, capit. 12, talia autem universim habent sensus quinque : ergo, etc. Excipit vero Philosophus talpam, quod visu careat, 1, de Historia, cap. 9, quem Themistius, Avicenna, et divus Thomas secuti sunt. Addit vero Aristoteles supra habere talpam sub cute requisita organa ad visum, impediri autem ne videat ab ipsa cute, utpote corpulenta, obstanteque introductioni specierum. Concinit Galenus 14, de Usu partium, cap. 6. Ratioque a fine desumi potest, quod ex visceribus terræ eruat alimentum, inutilesque proinde essent oculi in tam denso elemento, facileque a terra exsiccarentur. At Simplicius et Philoponus, in secundo de Anima, et Albertus, vigesimo secundo de Animalibus, capite ultimo, contendunt videre talpam, probantque, quia si oculos habet, ei certe frustra non sunt concessi, Albertus quoque alias affert experientias. Equidem duo illa quæ Aristoteles pronuntiat talpam non videre, at habere organum videndi minime consonant, ut quid enim natura daret organum omnino actum negatura? Unde Albertus affirmat expertum se talpas extra cavernas quæritasse alimentum, sicut ea quæ videndo quæritant.

9. *Quarta assertio.* — Dico quarto. Inter animalia imperfecta quædam habent quinque sensus, quædam non item. Sic apis solo caret auditu 1, Metaphysicæ, capite primo, supra vero dictis locis de Historia probat Philosophus sensus quinque reperiri in piscibus, ac in formicis. Est autem notandum primo, præter tactum omnes alios sensus dari ad melius esse,

etiam quia quodammodo per accidens est auditui disciplinam fieri mediante illo, significatio enim vocum accidit objecto auditus, neque auditus ipse significationem capit, sed sonum materialem. Inter tactum autem et visum observandum est illum hunc excedere, quod sit universalior ex parte subjecti, est enim diffusum per corpus : ideoque perfectior tactus arguit in toto corpore optimum temperamentum et complexionem. Unde divus Thomas, secundo de Anima, recte dixit excessum in tactu, excessum esse in virtute sensitiva simpliciter, quia sensus est universalis : hac ergo ex parte sensus hic aptissimus est ad scientias, unde etiam Aristoteles ob id scripsit molles carne aptos esse ingenio, et 3, de Partibus, capite quarto, quo sensu hebeti sunt durum habere cor, cujus rationem reddunt sanctus Thomas, lectione 32, et Philoponus, folio sexto, col. tertia, quia mollities corporis arguit corporis temperamentum et optimam compositionem in organis sensuum. Item tale corpus deservit optime ad ministrationem virtutis animalis, nam cum corpus molle est, spiritus animales subtiliores sunt, discurruntque celeriter per corpus : non sic autem quando corpus durum est : hoc tamen est intelligendum, ut ait divus Thomas, et Themistius de mollitie naturali, non de ea, quæ cura, et arte adquiritur. Additque Albertus inter ipsas naturales mollities aquosam, ac provenientem ex pituita, ut in fœminis, non arguere aptam complexionem, nec idoneum ingenium, sed quæ provenit ex puro sanguine, quia sic temperatiorem complexionem causam habet, ut citato loco de generatione etiam dicitur : hac ergo ex parte tactus superat visum.

6. *Qua e contra superetur a visu.* — Attamen visus e contra superat tactum in multis. Primo, quia est universalior ex parte objecti, percipit enim cœlestia et terrestria sensibilia, propria et communia, multoque faciliori modo, quam tactus. Item est certissimus inter omnes sensus, utpote immaterialior, minusque proinde deceptioni obnoxius, ideoque maxime deserviens inventioni, atque attestationi veritatis. Unde Plato in Timæo ait rerum sublimium notitiam oculos nobis attulisse, et Aristoteles 1, Metaphysicæ, c. 1, ideo nos visum maxime diligere, quia maxime cognitioni subservit. Ex quibus jam patet tertia conclusionis pars, excessus enim ille tactus non in intrinsecis cernitur, sed in iis, quæ tactum comitantur, unde magis tanquam signum arguit perfectionem, quam per se ipse afferat, visus vero in intrinsecis, magisque propriis superat tactum, ac reliquos sensus : quare, etc., sic ergo intelligendus Aristoteles 1, de Gener. animalium, cap. 20, scribens non provenire prudentiam ex tactu, nimirum tanquam ex proprio instrumento, quamvis deserviat non minime ad prudentiam propter complexionem, quam arguit optimam, nisi alioquin natura deerret.

7. *Objectio prima contra proxime resoluta.— Responsio ex Aristotele.* — Oppones primo, in sectione 30 problematum, narrat Aristoteles quicumque ingenio, vel studiis, vel Reipublicæ administratione, vel in carmine pangendo, aliisve partibus claruere, fuisse melancholicos: hæc ergo complexio secundum Aristotelem apta est ad ingenium, inepta vero ad tactum, cum humor ille, utpote terrestris, duriores efficiat carnes, ac proinde organum tactus obtundat. Fatetur quidem Aristoteles illa loco melancholiam, si dominetur, sua naturali frigiditate et siccitate impedimento esse, talemque complexionem nactos, stolidos fieri et ignaros. Contingere tamen (inquit Aristoteles) atram bilem, si moderata sit, per totum corpus dispersam calefieri ab humore alio, vel complexione calida, sicque vehementem concipiendo calorem calefacere : quemadmodum etiam experimur ferrum et aquam ex se frigida, semel tamen calefacta multum concipere calorem urereque velociter : sic ergo melancholia a propria natura extracta conducit ad ingenium, optime disponendo corpus ad diffusionem spirituum animalium, temperandoque nimiam sanguinis vivacitatem : tandemque hominem studiosum, ac si sit ad mediocritatem redacta, efficit prudentiorem : unde licet melancholici, inquit Aristoteles, in aliquo excedantur ab aliis: multis tamen in rebus sunt illis præstantiores, alii quidem in studiis litterarum, alii in artibus, alii in Republica, atque si in excessu humor hic calefiat, facit hominem loquacem et poetam, aliaque non pauca ibique videre licet.

8. *Objectio secunda.—Ad objectionem.*—Oppones secundo contra resoluta pro visu, nam tactus videtur certior sensus, ut experientia colligitur, et ex Aristotele, libro de Sensu et sensibili, cap. 4, et 2 de Partibus, cap. 16. Certitudo autem maxime ad scientiam exigitur : ergo tactus est utilior. Et confirmatur, quoniam tactus esse videtur magis diligibilis, quia magis necessarius. Respondendum licet tactus certior esset, visum alioquin haberi utiliorem, propter universalitatem, sed et certio-

rem esse negandum est. Etenim si comparentur ad objecta propria non minus certus est visus, quam tactus, ac forte certior, si vero ad objecta communia facilius hallucinatur tactus, applicatis illis in proportione æquali : quod enim aliquando visus decipiatur, ex nimia distantia provenit, id vero non derogat ejus certitudini, quæ pensanda est penes objectum debite applicatum. Ad confirmationem dicito amorem tactus, et visus non esse apte comparabiles, quia unius amor alterius amorem includit : tactus enim est fundamentum aliorum sensuum, atque adeo illo destructo destruentur alii, qua certe consideratione maxime diligitur : si vero præcise considerentur, ac invicem separari, ac separatim conservari possent, sic plane magis diligibilis est visus de se, ac præcipue ad utilitatem scientiæ : quamvis alii sensus sint diligibiles ad percipiendam sensibilem delectationem, ut tactus et gustus, qui tamen amor nimium est imperfectus et animalis, prior autem perfectior et conformior homini, ut homo est, sicut locutus fuit Aristoteles 1, Metaphysicæ, cap. 1.

CAPUT XXX.

AN SIT UNUS TANTUM SENSUS INTERIOR, AN PLURES.

1. *Sensus interior communis quæ ratione probetur ?* — Explicatis sensibus exterioribus : dicendum superest de interioribus, qua de re egit Aristoteles 3, de Anima, cap. 2 et 3, et interpretes ibi, divus Thomas tum alibi, tum 1 p., q. 78, art. 4, ubi præcipua quam explicat, sed paulo latius hic erunt disserenda. In hac vero dubitatione suppono, dari sensum interiorem, pro qua re notandum septem hæc vocabula, *sensus communis, phantasia, imaginatio, æstimativa, cogitativa, memoria, reminiscentia,* significare potentiam sensitivam a quinque supra explicatis dictinctam, sive multiplicem, sive eamdem, prout est principium diversorum actuum, de quo statim agendum : sensus ergo communis est potentia interior cognoscens objecta propria sensuum exteriorum, discernensque inter illa, ex qua discretione potissime sensus communis a philosophis deprehensus est, illa siquidem operatio maxime necessaria est naturæ sensitivæ, nec poterat convenire eidem exteriori sensui, cum ad discernendum inter duo oporteat utrumque cognoscere : visus autem discernit quidem inter duos colores, et auditus inter sonos duos, at inter sonum et colorem neuter discernit, quia neuter utrumque cognoscit : necessarius ergo fuit sensus communis. Nec dici potest eamdem animam per diversos sensus discernere : illa enim non nisi per potentiam cognoscit : per eamdem ergo potentiam oportet cognoscat, ut illa discernat. Aliam rationem affert Aristoteles, de Somno et vigilia, capite primo, ut scilicet cognoscat operationes sensuum externorum, quæ ratio sano modo est acceptanda, juxta dicta, cap. 11.

2. *Alberti ratio atque olim divus Thomas excluditur.*—Aliam quoque rationem probandi sensum communem invexerunt Albertus, Summa de homine, tractatu 2, de Sensu communi, quæst. 2, sanctus Thomas, opusc. 43, cap. 4, nimirum ut percipiat sensibilia communia per proprias species, quæ certe ratio falsum supponit : quia sensus interior non aliter cognoscit sensibilia communia, quam exterior, ut cap. 8, monuimus, ac etiam notant divus Thomas, 1 part., quæst. 1, artic. 3, ad 2, Avicenna 6, Naturalium, part. tertia, cap. 8, in fin., et part. 4, cap. 1. Sola ergo prima illa ratio concludit dari sensum communem, neque vero communis dicitur communitate prædicationis, cum sit potentia quædam particularis in animante, sed communitate objecti, quatenus sensibilia cuncta externa percipit, in omnesque sensus exteriores influit tanquam commune eorum principium. Ita sanctus Thomas, 1 part., quæstion. 78, artic. 4, ad 1. Albertus, libr. secundo, tractat. quarto, capit. decimo secundo.

3. *Dubium circa sensum communem quo pacto a Philopono expediatur.* — *Impugnatur.* —*Impugnatur expeditio Themistii.* — *Vera solutio.*—Dubitabit aliquis, quomodo potentia una, ac corporea queat attingere sensibilia adeo diversa, et sæpe contraria. Quidnam aiunt sensum communem esse quidem indivisibilem, attamen cum sit in organo extenso secundum diversas illius partes recipere species diversorum sensibilium. Ita Philoponus, de Anima, fol. 79. Quæ responsio primo supponit species recipi in organo, et non in potentia, quod supra improbatum est. Secundo asserit dictam potentiam esse indivisibilem, quod repugnat accidenti materiali, ac in subjecto extenso existenti. Tertio fingit diversas species recipi semper in diversis partibus : aliter ergo respondet Themistius, lib. 2, de Anima, cap. 8, sensum communem in se non recipere species sensibilium, sed judicare de iis, quæ coram se ponuntur in sensibus externis, quod etiam

videtur sentire Galenus 7, de Placitis, in fine, Ægidius 2, de Anima, etiam in fine, sed est falsa sententia, nam sensus communis judicat cognoscendo, non potest autem id præstare, nisi species in se recipiat, juxta superius tractata. Respondendum ergo sensum communem tam varia cognoscere, quia est potentia perfectior, atque adeo universalior uniens in se virtutem sensuum externorum, quod ex supradictis, libr. secundo, capit. secundo, constare potest, unde D. Augustinus 12, super Genesim ad lit., c. 26, quinque sensus, totidem comparat rivulus ab uno communi sensu tanquam a fonte manantibus, illud autem de contrarietate specierum solutum jam superius est in capit. 2.

4. *Phantasiæ descriptio, et etymologia ex sententia auctoris.*—Phantasia est sensus interior potens cognoscere sensibilia exteriora in eorum absentia : hæc quippe operatio nobis est cum brutis communis : ideoque alicui sensui tribuenda : illi certe, qui species rerum sensatarum in absentia valet conservare, ac per illas abstractive cognoscere, quique propterea phantasia nuncupatur, etymologia sumpta a lumine, ut Aristoteles notat juxta translationem Argyropili et Perionii, expositionem divi Thomæ, Commentatoris, Simplicii et Themistii in paraphrasi : lumen enim dicitur græce φῶς : quia vero lumen facit apparere colores, inde derivatur φανὸς, id est, *prima apparitio*, ac deinde phantasia, quia scilicet res absentes facit apparere. Addit Philoponus phantasiam dici quasi status eorum, quæ apparent, unde ait derivari a φανὸς, et στάσις, quod Græce significat *permanentiam* : retinet enim phantasia species permanenter, etiam absente objecto, atque ita textum interpretatur.

5. *Differentia triplex phantasiæ a sensibus externis ex Aristotele.* — Definiturus autem Aristoteles phantasiam, prius eam distinguit ab aliis potentiis, et primo a sensibus nimirum externis, ut in textu constare potest : adhibet autem tres differentias. Prima est, quia licet sensus, neque actu, neque potentia detur, est tamen phantasia : ut in somniis. Instabis in somniis sensum dari in potentia. Occurrit primo Themistius, in paraphrasi libri tertii de Anima, id verificari conditionaliter, esto non manerent sensus etiam potentia, ut in cæco, salvari posse phantasiam. Secundo occurrendum verificari quando in somnis impossibile aliquid fingimus, cujus neque sensus actu est, neque potentia : addit vero Aristoteles sensum semper adesse, non phantasiam, quæ verba Themistius in paraphrasi omittit, tanquam difficilia, habentur tamen in Græca littera, quæ D. Thomas exponit, ut intenta inter ipsas potentias differentia, nulla evadat : ait enim sensum, id est, facultatem sentiendi semper adesse, non tamen phantasiam, id est, actum ejus. Jam vero Simplicius et Philoponus exponunt in pueris esse sensum exteriorem aptum ad operandum, non vero phantasiam : sed repugnant experientiæ, nam infantuli somniant et imaginantur, licet imperfecte, sicut et per sensus exteriores imperfecte operantur. Quare Avicennæ expositio placet, sensum semper adesse objecto suo, quia non nisi illud præsens cognoscit : phantasiam autem non ita, cum etiam cognoscat objectum absens : unde verba illa non addunt novam differentiam, sed jam positam exponunt. Secunda ergo differentia est : quod sensus cunctis insit animalibus, imaginatio vero non item, de qua quomodo sit intelligenda inferius dicetur. Tertia differentia, quod sensus semper sit verus circa proprium sensibile, imaginatio autem semper sit falsa, qua de re supra in c. 10. Oppones vero textum 161, in quo Aristoteles ait imaginationem esse veram, aut falsam, quia sensus talis est : sentit ergo imaginationis falsitatem habere originem ex falsitate sensus, atque adeo nullam esse hanc tertiam differentiam. Respondet bene Philoponus, phantasiam jam in cognitione simplicium sensibilium tam vera, quam falsa saltem occasionaliter, sensum sequi, a quo illam acceperat, quia tamen sensibilia componit et impossibilia fingit, in eo differre a sensu.

6. *Differentia imaginationis ab opinione.*—*Differentia phantasiæ ab opinione, fide, etc.*—Secundo loco assignat differentiam inter imaginationem et opinionem, quod opinio moveat appetitum, non vero imaginatio. Dicet aliquis. Imaginatio sæpe causat timorem, etiamsi nulla sit opinio, vel apparentia mali eventuri, ut experientia docere videtur. Ob hanc objectionem nonnulli exponunt differentiam, ut ex opinione semper sequatur motio appetitus : ex imaginatione non quidem semper, sed aliquando, veluti, cum fortis est et vehemens, quod indicat Aristoteles in exemplo de pictura, visio enim per se non movet appetitum, movet autem, si sit pulchra, vel horribilis : dicendum tamen phantasiam solam nunquam movere appetitum, nisi illi misceatur opinio mali, vel boni, saltem ut possibilis : vehemens quippe apprehensio efficit, ut malum tanquam nobis possibile consideremus, unde jam, ne eveniat

formidamus. Alias differentias assignat Philosophus ibidem faciliores. Ultimo ponit differentiam inter phantasiam, opinionem, fidem, suasionem et rationem, nam quatuor hæc posteriora, vel idem sunt, vel se comitantur, quia ubi opinio est, ibi est, vel semper esse potest fides, et suasio et ratio : phantasia autem sine iisdem invenitur.

7. *Phantasiæ descriptio ex Aristotele.—Imaginativa.—Æstimativa.— Cogitativa. — Memoria. — Reminiscentia.* — Ex his omnibus concludit philosophus definitionem phantasiæ. *Est motus factus a sensu in actu,* ubi potius phantasiatio definitur, quam phantasia, imo definitio competit etiam actui sensus communis, nisi hunc actum sub *sensu in actu* comprehendas, ut Philoponus exponit : fortasse tamen id opus non est, eo quod distinctæ potentiæ non sunt, ut infra dicemus : definitur ergo clarius, ut n. 4, dicebamus, phantasia *potentia, quæ species sensibilium externorum recipit et conservat, ac per illas operetur in absentia objecti :* alias definitiones tradit Commentator, illo in libro, textu 106, Albertus 3, de Anima, tractatu 1, cap. 8, Cicero 1, Academicarum quæstionum. Jam vero imaginatio coincidit fere cum phantasia, solumque addit vim componendi possibilia, ac fingendi impossibilia. Æstimativa describitur sensus interior potens apprehendere sub ratione convenientis et disconvenientis, seu, ut communiter loquuntur, sub ratione insensata : hæc siquidem operatio communis etiam est omnibus animantibus, nullique sensui externo deputari valet, cujus munus est movere appositum sensitivum, qui non nisi a ratione convenientis et disconvenientis movetur : ideo ergo æstimativa dicitur, quia in rebus ipsis aliud æstimat, quam quod exterius appareat. Cogitativam multi putant esse potentiam sensitivam propriam hominis valentem ratiocinari circa particularia, et componere atque dividere : hoc tamen excedit limites virtutis sensitivæ, ut supra dixi : cogitativa ergo nihil aliud significat, quam ipsammet potentiam sensitivam interiorem discernentem inter conveniens et disconveniens, prout speciali quodam modo in homine existit, habetque in ipso majorem aliquam perfectionem, quia non ex solo instinctu naturæ dicitur, sed etiam ex nobiliori cognitione et experientia, ac sæpe etiam a ratione dirigitur. Memoria ab Aristotele, capite primo, de Memoria et reminiscentia, dicitur potentia, quæ cognoscit præterita, ut jam cognita, speciatim vero a quibusdam memoria describitur potentia apta cognoscere idem quod æstimativa, in absentia tamen objectorum, cognoscit enim brutum rem sub ratione convenientis et disconvenientis, licet illam non habeat præsentem, et canes dormientes sæpe latrant propter similem cognitionem et apprehensionem. Reminiscentia definitur potentia, quæ rerum particularium præteritarum memoratur, non simplici modo, sed cum quadam indagatione et discursu. Unde multi credunt hanc virtutem non pertinere ad partem sensitivam, sed ad intellectum, insinuatque Aristoteles, in principio libri de Memoria et reminiscentia, dicens eos, qui sunt hebetes ingenio, solere memoria præstare : verum ipse Aristoteles, cap. 2, aperte docet virtutem esse sensitivam, quod a signo etiam probat : quoniam, qui per reminiscentiam conantur recordari, lassantur capite, quod si indagatio cesset, solet interdum, quod laborando non potuit, inveniri : hoc vero indicium fallax est, ad hoc enim satis est concomitantia operum inter se intellectus, atque sensus. Existimo ergo reminiscentiam potissime fieri ab intellectu, saltem quantum ad discursus et compositiones, quæ illi commiscentur : quia vero sensus comitatur semper intellectum, ideo quando hic per diversa loca et tempora discurrit, sensus etiam per quamdam successivam apprehensionem ab una in aliam procedit, describique potest talis ejus reminiscentia, operatio sensus a prævio discursu intellectus, ideoque dixit, qui pollent ingenio (utpote qui facile discurrant) pollere reminiscentia.

8. *Prima opinio in præsenti capite. — Secunda opinio.—Tertia opinio.—Quarta opinio. —Quinta opinio.—Sexta opinio.*—His positis. Circa quæstionem hujus capitis diversæ sunt sententiæ, quidam enim duos tantum ponunt sensus interiores distinctos, diverso tamen modo id declarant : nam eorum aliqui volunt sensum communem per se solum esse unam potentiam, phantasiam vero esse alteram identificatam æstimativæ, cogitativæ, memoriæ, etc., ita Perezius, lib. 3, de Anima, c. 3, q. 1, citans Turisanum, lib. 2, in artem Galeni, commento 17, item Venetus, ad citatum locum de Anima. Alii dicunt sensum communem et phantasiam facere eamdem potentiam : æstimativam vero, cogitativam, memoriam, etc., alteram constituunt : ita Marcellus, libro 4, suarum traditionum. Secunda opinio principalis, ac tertia in ordine astruit potentias tres interiores : phantasiam, quam dicunt identificari cum sensu communi : cogitativam,

quam rationem vocant: et memoriam. Ita Galenus, lib. de Different. symptomatum, c. 3, Gregorius Nyssenus, de Virib. animæ, cap. 6 et 7, Damascenus, lib. 2, Fidei, cap. 17 et 2, Nemesius, de Natura hominis, c. 6, Valles 2, Controversiarum. Sed oportet animadvertere, Galenum rationis vocabulo intellectum ipsum significare, quem falso credidit esse potentiam organicam, ut patet ex 7, de Placitis, c. 4, ubi scribit cerebrum habere in se munus efficiendi imaginationem, memoriam, atque intellectionem, non est vero credibile reliquos auctores catholicos in hoc sensu sequi Galenum, sed forte rationis voce intelligunt ipsam cogitativam, quæ a plerisque ratio particularis nuncupatur. Quarta opinio distinguit sensus quatuor interiores, nimirum sensum communem, phantasiam, æstimativam, seu cogitativam et memoriam. Hanc docuit S. Thomas, 1 part., quæst. 78, et quæst. de Anima, art. 13, et opusculo 43, cap. 4, sequiturque illius Schola, et tenuerat antea Averroes 3, de Anima, text. 6, Jandunus 2, de Anima, quæst. 73, et alii communiter. Quinta opinio, præter quatuor nunc dictos sensus, addit imaginativam, quam ponit a phantasia distinctam. Tribuitur Avicennæ, fen. 11, doctrina 6, cap. 65. Sequiturque Albertus, in Summa de homine, tract. 4, de Imaginatione, et 2, de Anima, tract. 4, cap. 7. Sexta opinio sex inducit sensus interiores addendo proxime dictis reminiscentiam a memoria distinctam.

9. *Auctoris judicium de prima opinione. — De secunda. — De tertia.— Quartæ sententiæ fundamentum primum. — Fundamentum secundum.* — Inter has opiniones, prima sine fundamento loquitur, nam ostendemus, qua ratione distinctus asseritur communis sensus a phantasia, eadem distinguenda esset a reliquis phantasia. Secunda opinio probabile fundamentum habet, quod coincidit cum fundamento quartæ, ut paulo post videbimus. Tertia deinde non placet, quia nititur solum experientia desumpta ex medicina, non vero procedit ex propriis rei principiis, objecto scilicet, et actibus distinguendo potentias : fundamentum autem solvetur sequenti capite. Jam quarta opinio, quæ inter citatas probabilior habetur, duplex habet fundamentum. Primum : cognitionem sensitivam interiorem, aliam fieri per species sensatas, aliam per non sensatas, ac potentias per eas cognoscentes esse diversas : siquidem potentiæ cognoscentes per species diversarum rationum, diversas esse oportet. Et confirmatur, nam judicium practicum et speculativum pertinent ad diversas potentias, sed potentia cognoscens per species sensatas cognoscit speculative, sine ordine ad prosecutionem, vel fugam, cognoscens vero per species non sensatas practice indicat esse fugiendum, vel prosequendum, cum rem attingat sub ratione convenientis vel disconvenientis : ergo, et cætera. Secundum fundamentum est, sensitivam potentiam cognoscentem in præsentia objecti debere esse facile mutabilem et apprehensivam : potentiam vero cognoscentem in absentia debere esse retentivam specierum : ista autem duo non posse convenire potentiæ materiali, cum facilis apprehensio in corporalibus proveniat ex humiditate, retentio vero ex siccitate, quæ duo prædominari simul nequeunt in uno organo. Et confirmatur ex vulgato proloquio, *quæ in superioribus sunt unita in inferioribus dividuntur* : quare, etc.

10. *Ex allatis fundamenti ipsa quarta opinio eruitur. — De quinta opinione.— De sexta.* — Ex his fundamentis aperte colligitur sententia D. Thomæ, nam ad cognoscendum intuitive per species sensatas omnium externorum sensuum necessarius est unus interior sensus, nimirum communis : ad cognoscendum vero abstractive alter requiritur, juxta secundum fundamentum, et hic est phantasia. Deinde ad cognoscendum intuitive per insensatas species alius sensus postulatur ex eodem secundo fundamento, qui æstimativa nuncupatur, seu cogitativa. Denique ex hoc ipso fundamento ad cognoscendum abstractive per easdem illas species alius sensus requiritur, poniturque memoria : ergo et cætera. Et hinc colliges quantum valeat fundamentum secundæ opinionis, quod in hac quarta primum fuit. Quinta opinio, præter hæc omnia, consideravit duplicem cognitionem sensibilium in nobis inventam, aliam simplicem quam phantasiæ proprie attribuit, aliam vero compositam, seu imaginariam, qua fingimus, verbi gratia, montem aureum, chimæram, et similia, atque ad hanc compositivam operationem addidit tertiam potentiam. Et consimili ratione sexta opinio aliam addit potentiam propter diversum modum memorandi reminiscendo.

11. *Notatio prima pro decisione.* — Pro decisione veritatis est advertendum sensus internos non esse multiplicandos ex eo, quod unus possit plura, quam alius, sed quod alter alterius actum edere nequeat, nam si duo sensus interni statuantur, quorum unus valeat quidquid alius, ac plura operati superflue, sane hic

posterior statuetur : ad operationes ergo incompossibiles eidem potentiæ est recurrendum, ac pro varietate hujusmodi operationum tot multiplicandi erunt sensus interni. Neque inferas, superflue jam poni sensus exteriores, cum quidquid illi possit. Namque imprimis non est id simile : sensus enim exteriores sunt quasi particulares virtutes, quibus addi debuit universalis, quæ particulares ipsas roboraret, ac de omnibus judicaret : interius autem non occurrit talis necessitas. Respondetur deinde antecedens falsum esse : immutatur enim sensus exterior ab objecto immediate non internus, atque adeo quamvis sensus interior cognoscat quidquid exterior, non tamen per immutationem immediatam ab objecto, ideoque fuerunt necessarii externi sensus, quia nisi immutarentur illi, non posset interior potentia quidquam percipere. Sit ergo constitutum fundamentum receptum communiter, per eas tantum actiones esse multiplicandos sensus internos, quæ ad eamdem potentiam non possunt reduci.

12. *Notatio secunda.* — Secundo est notandum, non esse in homine inducendos plures sensus internos, quam in brutis perfectis, siquidem in his reperitur natura sensitiva, qua potest perfectione intra eum gradum : quod si aliqua operatio in homine visitur perfectior, non continuo est in illo multiplicanda potentia, cum ea perfectio major dari valeat intra eamdem potentiæ speciem. Ex quo fundamento excludit D. Thomas quintam opinionem Avicennæ, nam operatio illa compositiva solum in nobis experitur, attribuique poterit intellectui, vel certe ad illam eliciendam satis erit, quod phantasia hominis ponatur nobilior : ex quo etiam fundamento distinctio memoriæ a reminiscentia excluditur.

13. *Prima assertio. — Concluditur contra distinctionem sensus communis a phantasia. Et contra æstimativæ ac memoriæ distinctionem.* — His suppositis sit prima conclusio. Probabilius videtur sensum communem et phantasiam non esse potentias realiter distinctas, idemque dicendum de æstimativa et memoria, et in universum de potentia intuitive et abstractive cognoscente. Probatur conclusio. Nam potentia cognoscens abstractive, objecti speciem debet recipere : vel ergo recipit in præsentia objecti, vel in absentia : hoc secundum est impossibile, quia externa sensibilia tantum immutant sensus, cum illis præsentia existunt. Unde neque species, aut actus durant, nisi in eorumdem præsentia : ergo cum phantasia et memoria aliter non possint immutari, quam media immutatione sensus externi, immutari necesse est in præsentia objecti : possunt ergo immutari,, ac operari in præsentia objecti. Ultima hæc consequentia liquet: nam potentia quæ immutari valet ab objecto præsente, potest attente immutari, ac proinde in actum prodire, idque necessario, cum sit potentia naturaliter agens non impedita; quare potentia in absentia objecti cognoscens potest cognoscere in præsentia : non ergo propter hos actus multiplicari debent potentiæ : atque hinc destruitur fundamentum contrariæ sententiæ. Et confirmatur conclusio, quoniam hæ potentiæ ideo distinguendæ essent, quod una facile apprehendat, altera retineat : hæc autem ratio destructa est, quia simulac immutatur sensus internus, immutatur phantasia, atque adeo quam potest facile : non ergo oportet ista distinguere, quod amplius ostenditur, primo, nam si phantasia non simul cum sensu immutatur, sane transacto aliquo tempore immutabitur ; interim vero quid, quæso, factum est in phantasia, ex quo magis disposita evaserit ad immutationem, quam antea ? nihil certe potest assignari, neque item agens indicari, a quo producta sit dispositio, vel ablatum impedimentum. Secundo experientiæ quoque adversatur, alioquin ut species rei in memoria maneret, oporteret ut per tempus aliquod res ipsa præsens sensui adesset, quod falsum est, quia licet subito rem videamus, si satis attendimus, facile postea memoramur. Tertio, quia officium sensus communis est attendere et concurrere cum externis sensibus ad eorum sensationes : sed hoc idem est munus imaginativæ, ut patet experientia, nam si imaginemur circa eamdem rem, quam repræsentem habemus, minime illam sentimus, ut etiam D. Thomas et Themistius fatentur. Ex his ergo concluditur, sensum communem et imaginationem non distingui, maxime enim distinguerentur, ut in præsentia et absentia cognoscerent : ad hoc autem non oportet distingui, ut ostensum est : ergo, etc. Quæ ratio probat etiam æstimativam et memoriam non distingui, fingere autem diversos sensus internos, ut unus cognoscat in præsentia tantum, alius vero tum in præsentia, tum in absentia, superfluum est, et contra supra positum fundamentum.

14. *Satisfit fundamento secundo quartæ sententiæ, in num. 9.* — Ad secundum vero fundamentum quartæ sententiæ occurritur a quibusdam, in materialibus idem esse posse,

recipiens et conservans, ut plumbum sigillationem. Respondetur tamen, in præsenti immutationem hanc non esse omnino materialem, sed intentionalem, fierique proinde sine resistentia. Adde species ipsas non tantum recipi in organo, sed etiam in potentia ipsa, ex cujus natura provenit, ut in ea melius, vel deterius conserventur, quamvis nonnihil conducat organi dispositio : atque experientia docet in parte cerebri in qua collocatur sensus interior, non dari illam diversitatem dispositionum, quæ a prædicta sententia exigitur. Ad confirmationem respondetur illud axioma verum esse, quando necessitas deprehenditur dividendi potentias, hic vero deprehendi nullam.

15. *Secunda assertio.* — *Probatur.* — *Ad primum fundamentum quartæ opinionis, in num.* 9. — Secunda conclusio. Probabilius est æstimativam et memoriam non distingui realiter a phantasia. Probatur primo : quia distinctio specierum in sensatas et non sensatas, vana est, ut supra ostendimus : ergo et potentiarum. Secundo esto illa specierum distinctio admittatur, potentia cognoscens rem sub ratione insensata, cognoscere illam debet necessario sub ratione etiam sensata : ergo potentiæ tales non distinguuntur. Probatur antecedens, nam potentia cognoscens lupum, ut inimicum non alia ratione, aut modo ita cognoscit, nisi cognoscendo accidentia exteriora illius, ac adeo sub ratione sensata : debet ergo ita necessario cognoscere. Dices sat esse, si una potentia cognoscat lupum, ut sic, ut alia potentia judicet esse inimicum : hæc tamen evasio non intelligitur, nam judicium illud, *hic est inimicus*, includit intrinsece cognitionem ipsius, qui inimicitiam gerit : non sunt ergo actus separabiles, ad diversasque potentias pertinentes. Confirmatur : nam sensus communis non posset judicare inter diversa sensibilia, nisi cognosceret utrumque extremum, secundum Aristotelem et omnes Philosophos: ergo nec æstimativa posset judicare hunc esse inimicum nisi ipsum cognosceret. Tertio argumentor. Rationes convenientis, vel disconvenientis sunt non sensatæ, sed phantasia cognoscit rem sub tali aliqua ratione : ergo una, eademque potentia ad utrumque sufficit, atque adeo ab æstimativa non secernitur. Ultima consequentia valet ex notationibus supra positis : minor vero probatur, nam phantasia movet appetitum sensitivum, ad quem comparatur, sicut intellectus practicus ad voluntatem, teste Aristotele 3, de Anima, cap. 6, textu 44, et cap. 7, per totum, appetitus autem movetur a ratione convenientis, vel disconvenientis : ergo ipsa phantasia rationem ejusmodi proposuit, ac cognovit. Atque hinc solvitur fundamentum primum quartæ opinionis in num. 9, negatur enim distinctio illa specierum sensatarum et non sensatarum : negatur item cognitionem talium rationum tam diversam esse, ut diversas arguat potentias : negatur denique judicium practicum et speculativum fieri a potentiis diversis, cum melius multo fiant ab eadem, uno scilicet in altero fundamentum habente.

16. *Tertia assertio.* — Tertia conclusio. Probabilius videtur sensum interiorem unum tantum esse realiter. Hoc ex dictis ita concluditur : sensus communis, et phantasia in unam coincidunt potentiam, æstimativa item, ac memoria inter se, cogitativa autem reminiscentia et imaginatio non ponunt in numero, ut supra est observatum, solumque significant diversas perfectiones ejusdem sensus in homine ; ergo etc. Et hæc plane fuit sententia Aristotelis, cum capite primo de Memoria dixerit, phantasma non esse affectum sensus communis, atque in toto eo capite de sensu communi, ac phantasia, imo et de virtute tota interna sentiendi tanquam de una loquitur, ibidemque pronuntiat eadem nos parte cognoscere magnitudinem, motum, ac tempus, et subdit, *unde patet hæc omnia primarium illum principem sensum pertinere*, de quo inferius addit, ipsum esse qui memoratur, etc., unum ergo tantum ponit primum sensum principem interiorem, et lib. de Insomniis, cap. 1, scribit vim imaginandi eamdem numero esse cum potentia sentiendi, essentia tamen, et ratione diversam, ubi imaginationem comparans sensibus externis, vult esse eamdem numero vim quatenus imaginatio, et sensus exterior per modum unius virtutis conveniunt ad perfecte sentiendum : quod certe munus proprium est sensus communis, ut omnes tradunt. Tribuit ergo Aristoteles munus sensus communis imaginativæ, atque adeo judicat non distingui : ibidem quoque ait sensus externos immutare principem sensum communem in vigilia, et in insomniis diversimode, in vigilia nimirum actualiter, in insomniis autem per species jam ante acceptas : docet ergo sensum communem conservare acceptas species, quod est munus phantasiæ, et hoc insinuat etiam D. Thomas, 1 part., quæst. 84, art. 8, ad secundum, aiens, quod in insomnio aliquando solvitur communis sensus, ac judicat, cum tamen 1, 2, q. 15, a. 1 et q. 17, a. 7, ad tertium scribat sensum commu-

nem immutari solum in præsentia objecti, et ideo ille locus primæ partis ab illius discipulis exponitur, ne sibi adversari videatur. Item quod phantasia ab æstimativa non distinguatur secundum Aristotelem patet, quoniam æstimativa ponitur facultas cognoscens rationem convenientis, ac disconvenientis, movensque appetitum. Unde D. Thomas, 1 part., quæst. 78, art. 4, et clarius in 2, disput. 23, quæst. 2, art. 1, in corpore, et alibi, ait æstimativam comparari ad appetitum sensitivum, sicut intellectum practicum ad voluntatem : ostensum est autem, quod secundum Aristotelem phantasia cognoscat rationem convenientis, moveatque appetitum, comparaturque ad illum sicut intellectus practicus ad voluntatem : ergo secundum illum phantasia ab æstimativa non distinguitur. Denique, quod phantasia et memoria non distinguantur, est sententia Aristotelis, de Memoria, c. 1, ubi palam ait imaginativam esse memoriam conservantem species, quod omnes admittunt de sensatis, non sunt vero aliæ non sensatæ, ut probavimus : ergo, etc.

17. *Duplex objectio contra proximam assertionem removetur.* — Nec aliquid obstat huic conclusioni, quod jam solutum non sit, nisi fortasse illud : proprium esse potentiarum materialium, ut determinentur ad particularia objecta, dividique in plures. Item illud, traditam conclusionem non solum communem non esse, sed potius communi adversari. Ad primum respondeo in potentiis quidem sensitivis particularibus inveniri determinationem et divisionem per particularia objecta: in potentia autem intra gradum etiam sensitivum universali necessitatem non dari, aut rationem fingendi divisionem : solumque comparando hanc potentiam ad altiorem, hoc est, intellectum deprehendi limitatam ad objectum magis particulare, idque consonum esse imperfectioni potentiæ materialis, ac perfectioni, quam in suo genere habere potest. Ad secundum respondeo primo nullam esse partem nostræ sententiæ, quæ a multis non asseratur, cumque ipsi inter sese dissentiant, locum nobis dari comprehendendi ex quolibet id quod nobis verius videatur, ac nulli eorum in totum consentire. Adde secundo Aristotelem stare a nobis.

18. *Quarta assertio distinctionem etiam formalem negans in sensibus internis.*—Dubitabis tamen, an formalis saltem distinctio sensuum internorum sit admittenda? Videtur enim affirmandum, quia possunt ibi diversæ definitiones tradi : sensus enim communis dicitur potentia judicans de omnibus sensibilibus in eorum præsentia, phantasia judicans de eisdem in absentia, etc., definitiones autem diversæ distinguent potentias saltem formaliter. Sit tamen quarta conclusio. Sensus interior una est adæquata potentia realiter et formaliter, solumque in adæquatis rationibus distincta, quatenus scilicet ad diversos actus comparatur, et conceptibus inadæquatis concipitur. Probatur, quoniam illa potentia est formaliter una prædicto modo, quæ unum habet objectum formale adæquatum, circa quod exercet certum genus actuum, partialia namque objecta, particularesque rationes actuum diversorum diversas rationes formales potentiarum non arguunt : sic autem res habet in potentia sensitiva interiori : ergo, etc. Explicatur amplius et confirmatur, nam in parte intellectiva plura sunt nomina significantia intellectum, ut ratio, memoria, intellectus practicus, speculativus, etc. Et tamen ibi una tantum est potentia formaliter, et simile est de voluntate. Denique illo modo potentiæ formaliter ultra sex numerari possent, ut facile patebit consideranti diversitatem actuum interni sensus. Concludendum ergo unum esse sensum omnes hos actus exercentem, qui a nobis diversis nominibus nuncupatur, inadæquatisque definitionibus circumscribitur.

CAPUT XXXI.

DE OBJECTO, ACTIBUS, SUBJECTO ET ORGANO SENSUS INTERIORIS.

1. *De objecto.* — Cognita veritate interioris sensus facile est omnia, quæ ad illum pertinent, explicare : objectum ergo illius est omne sensibile per externos sensus. Nam objectum adæquatur potentiæ, sed hic sensus universalissima potentia est in suo ordine : ergo habet universalissimum objectum in eo gradu : illud autem est prædictum sensibile : ergo, etc. Notandum vero est, quod sicut in externis sensibilibus inveniuntur communia, quæ attinguntur ab eis tanquam modi sensibilium propriorum : ita apud internum sensum aliquid dari instar sensibilis proprii, quod per se primo, ac per propriam speciem cognoscatur, quod vocamus sensibile absolute, minimeque limitatum ad sensibile alicujus exterioris sensus : aliquid vero dari, ac cognosci tanquam modificans dictum objectum, atque hoc modo cognosci rationes non sensatas, ipsas etiam sensationes sensuum externorum, et quæcumque per species sensuum externorum non re-

præsentantur, ab illoque nihilominus proprie cognoscuntur.

2. *De actibus.—Bruta memoria pollere ostenditur.* — Actus hujus sensus sunt omnium sensibilium cognitio, discretioque illorum, judicium practicum, vel speculativum, et memoria præteritorum, ut patet ex dictis. Est tamen notandum (quod etiam pro explicato jam objecto addimus) nullum brutum quamlibet imperfectum sensu interiore carere, cum nullum careat appetitu tendente ad utile, et refugiente nociva. Quæ sane rationes objectivæ ab externo sensu non attinguntur : necessarius ergo est sensus internus, qui hæc judicet, qua ratione concludit Aristoteles, lib. 2, de Anima, cap. ultimo, et lib. 3, textu 56, animantia habere phantasiam, quod omnes philosophi approbant. Notandum secundo, etsi in omnibus animantibus detur sensus internus, non ejusdem perfectionis esse in omnibus, quia nec in omnibus potest easdem operationes elicere, nec circa idem adæquatum objectum versari, in iis enim quæ solo pollent tactu, et forte etiam gustu, imperfectissimus est internus sensus, nec species conservat in absentia objecti. Unde Aristoteles, lib. 3, cap. 15, docet hæc animalia phantasiam non habere, in quo secum non pugnat, dum alibi (ut modo indicavimus) eam concedit, illic enim phantasiæ nomine late utitur ad significandum qualemcumque internum sensum. Atque idem statuendum de animantibus, quæ licet plures habeant sensus externos, attamen modo quodam determinato moventur, solum videlicet ad objectum præsens : hæc enim habent quidem sensum internum aliquantulum perfectiorem, quod extendat se ad plura etiam sensibilia, adhuc tamen minus perfectum, quod ad rationem memoriæ non attingat : at vero alia perfectiora animantia sensum hunc perfectum possident : in ratione scilicet memoriæ æstimativæ, sensusque communis : imo per illum quamdam materialem prudentiam ostendunt, et aliquando etiam docilitatem. Quod autem prædictam habeant rationem memoriæ, negari non potest, quidquid Scotus dicat in 4, dictinct. 45, quæst. 3, quia evidentes experientiæ illam suadent. Elephantus enim post multos dies vindictam sumit de illo, qui se læserat, *bos etiam cognovit possessorem suum*, etc., Isaia primo, quasi memor illius : id quoque ex eo patet, quia determinato certoque motu ad rem absentem moventur : ergo propter apprehensionem, quam memoria retinent.

3. *Objectio duplex impugnans memoriam in brutis. — Ad primam objectionem.* — Objicies primo. Memoria est cognitio præhabitæ cognitionis, juxta Aristotelem, lib. de Memoria et reminiscentia, cap. 1, talis autem cognitio impossibilis est sensui interno : ergo, etc. Secundo si aliqua animantia haberent memoriam, haberent certe apes et formicæ, cum signa omnia memoriæ ostendant, his autem negat memoriam Aristoteles, lib. 3, de Anima, cap. 3, ergo, etc. Ad primum dicito sensum internum cognoscere revera externas sensationes, non quidem ut objecta propria, sed ut modos eorum, sicque in sensu dari memoriam de re ut jam cognita, contingit tamen non raro phantasma existens in memoria remitti, vel ex parte corrumpi, ac proinde non repræsentare exacte, ex quo fit non raro, ut qui rei memoratur memoriam perdiderit circumstantiarum, de quo videndus Aristoteles, lib. de Memoria, cap. 2, hoc vero de memoria sensibilium intelligi debet : nam eorum, quæ sub sensu cadere non possunt, memoria ad intellectum pertinet, ut dicetur infra lib. 4, cap. 10.

4. *Ad secundam objectionem de qua idem auctor, disp. 1 Metaphysicæ, sect. 6, a n. 19.* — Ad secundum affirmat Themistius, in 2, de Anima, cap. 11, apes et formicas habere memoriam. Idem fatentur Albertus, tract. 1, cap. 7, divus Thomas 1, Metaphysicæ, lect. 1, Averroes, cap. 3. Et ratione patet, quoniam hæc animalia arte quadam naturali valent, de quibus Aristoteles 7, de Historia, cap. 38. D. Thomas 3, contra, cap. 134. Et opera eorum indicia sunt cognitionis rerum absentium , formica siquidem eamdem semitam repetit, ac forte perditam vestigat, quia identidem ingreditur, apes ad eosdem redeunt flores quos semel gustarunt : videtur ergo certum habere memoriam, atque prudentiam. Ad Aristotelem respondet Simplicius negare solum iis animantibus memoriam perfectam, hoc tamen interpretamentum aperte falsum est, Averrois occurrit ad exemplum non requiri veritatem. Philoponus, folio 81, col. 3, duplicem distinguit memoriam, aliam recordativam præteritorum, et a natura prudentem, aliam vero docilem, apibus ergo et formicis negari secundam, non vero primam, quæ doctrina ex Aristotele sumitur 1, Metaphysicæ, cap. 1, ubi scribit animalia, quæ cum memoria habent auditum, prudentiam quoque habere, non ut significat habitum consultandi de agendis secundum rectam rationem, sicut 6, Ethicorum definitur, sed ut importat

judicium naturale operum ita agendorum, ac si per proprie dictam prudentiam agerentur, qua de re divus Thomas 2, 2, quæst. 47, art. 15. Animalia ergo, quæ cum prudentia habent auditum, disciplinabilia dicuntur, non sumpta disciplina in rigore, ut significat instructionem sumptam ab alio ad operandum secundum rationem, sed late ut significat instructionem manentem ex consuetudine. Inter illa vero, quæ memoriam habent sine auditu, numerat Aristoteles apes, et ita constat experientia habere memoriam, prudentiamque naturalem : quod tamen auditu careant, certum non est, nam ipse Aristoteles 9, de Historia, cap. 4, dubius est, ubi refert apes, cum dormiunt, a vigili excitari, uno, aut altero edito strepitu : quod si ita est, conjectura fit illas audire, ac patet ulterius experientia, quia sonitu quodam congregari solent, atque vocari ad tecta, neque dici potest cum D. Thoma, citato loco Metaphysicæ, non auditu moveri, sed motione aeris, quam tactu sentiunt, non enim motio tanta est, imo et aliquando nulla ad apes pertingit : nec evincit ratio illa motione magis congregari apes, quam dispergi : denique ad tactum quæcumque aeris motio etiam incondita sat esset, cum tamen non nisi ad modulatum quodammodo sonum accurrant apes, quare probabilius credo illas audire, unde ad naturalem prudentiam ejusmodi animalium, quamvis necessaria sit memoria cum pars sit prudentiæ, non tamen est necessaria carentia auditus.

5. *De organo sensus interni varia opinio Galeni, quam Aristotelis. — Objectio ex Evangelio expeditur.* — Circa organum ejusdem interni sensus credidit Aristoteles radicem sentiendi in corde esse, ac adeo in eo ponendum organum, lib. de Juventute, cap. 1 et 2, nos vero consequenter dicimus ponendum in cerebro, quæ est sententia Hippocratis, Galeni et aliorum, quos supra capite 13, citavimus, ac patet, quoniam experimur imaginationes in capite formari. Unde et imaginando fatigatur, læsio quoque sensuum ex læsione cerebri nascitur, insomniaque fiunt in capite. Nam Danielis 2, dicitur : *Somnium tuum, et visiones capitis tui hujuscemodi sunt*, et cap. 4 : *Cogitationes meæ in statu meo, et visionem capitis mei*, et cætera. Dices in Evangelio legi, *a corde exire cogitationes*. Et iterum, *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Unde sanctus Hieronymus, citato loco Daniel., animadvertit propter diversa hæc sacræ paginæ verba diversas fuisse sententias. Respondetur tamen in sermonibus Evangelii non agi de cogitationibus nudi intellectus, ut ita cor illius organum debeat existimari : usurpatur ergo ibi cor pro anima, vel pro appetitu, qui vere in corde est, ut infra dicemus, dicunturque cogitationes cordis, id est, procedentes ex cujusque affectibus.

6. *De loco dicti organi quorumdam opinio.* — Quæres tamen, in qua parte cerebri sit sensus iste, in cerebro enim tres observantur cellulæ : prima in parte anteriori : secunda in parte media : tertia in posteriori. Qui ergo Galenum sequuntur de distinctione trium sensuum internorum, primam cellulam ponunt organum sensus communis, et phantasiæ mediam cogitativæ, ultimam vero memoriæ, quod confirmat experientia desumpta ex eodem Galeno, libro de differentiis Symptomatum, læso enim organo sensus interni læditur sensus, causaturque insania tripliciter : primo quando accidit error in sensu externo, quando nimirum pars anterior cerebri læditur, quoniam tunc infirmatur sensus communis a quo vis sentiendi ad externos derivatur. Secundo quando judicium, aut ratiocinatio læditur, quod accidit ex læsione mediæ cellulæ. Tertio quando læditur memoria, quod ex infirmitate ultimæ cellulæ procedit : quod si omnes ejusmodi partes lædantur, omnes operationes prave exercentur, sicut in phrenesi contingit : ex hac ergo experientia, quam Galenus ibi confirmat, concludunt sequaces has potentias distingui, subjectarique in dictis partibus.

7. *Verior opinio.* — Statuendum tamen non omnes illas cellulas esse organum sensus interni, nisi quasi triplicem partem potentiæ illius æstimamus : quia si una simplex est, in tribus cellulis reipsa distinctis esse non poterit. Præterea in multis animalibus est sensus communis memoria et phantasia, in quibus tamen cellulæ distinctæ non deprehenduntur. Denique hi auctores contra Galenum sentiunt, qui 8, de Usu partium, cap. 6, aliter vult constitutas esse illas cellulas, namque in anteriori parte duas collocat, in posteriori unam et communem meatum, qui cellula media dicitur : atque usum illarum aliter exponit, duas enim anteriores ait esse organum olfactus, quod supra rejecimus, addit vero deservire etiam ut in eis elaborentur spiritus animales ad sentiendum requisiti : per intermedium autem ventriculum existimat fieri transitum horum spirituum, et in ultimo vigere vim sensitivam, ac verum fortasse est ultimum illum ventriculum esse organum interni sensus, lege Vesalium 7, de

Fabrica, capite 6. Nec experientia allegata convincit, quia eadem potentia varie lædi solet, visus enim læditur aliquando, vita ut non percipiat in distans : aliquando aliter, quarum læsionum causæ sunt ignotæ : sic ergo in præsenti sensus interior diversimode læditur, quia cum habeat organum apte temperatum, sicut diversimode potest solvi temperamentum, ita diversæ possunt causari læsiones, ita Aristoteles, lib. de Insomniis, capite 3, ubi diversarum specierum phrenesis diversas reddit causas : nullam tamen certam satis.

8. *Dubium unum circa prædicta.* — Dubitabis autem primo, an sensus internus lædi possit non læso externo. Multi negant : verior tamen est affirmatio : patet enim experientia phrenesim occupare hominem integris etiam externis sensibus, dementes quoque a nativitate non raro visuntur iisdem sensibus valentes. Ratio a priori est, quoniam vis sentiendi a sensu interno derivatur ad externum, unde hic potius ab illo pendet, quam e contra. Rursum internus sensus propriam dispositionem vendicat, quæ potest vitiari organis externorum sensuum salvis manentibus. Unde Vallesius nona Controversiarum, capite tertio.

9. *Dubium alterum.* — Dubitabis iterum an imaginatio efficiat casum. D. Thomas 3, contra Gentes, c. 99, docet imaginationem aliquando esse causam ægritudinis, ac sanitatis : statuendum ergo ita posse contingere, eo quod operante imaginativa commoventur animales spiritus, diffunduntur que per corpus, ac proinde si imaginatio vehemens sit, magna quoque spirituum erit commotio. Adde etiam calorem vehementem sæpe excitari, unde varii effectus in corpore contingunt. Denique imaginatio appetitum etiam movet, excitatus autem commovet humorem, illius passioni cooperantem : his ergo modis ex imaginatione provenit realis effectus, seu casus in corpore, atque per hactenus dicta facilis evadit, q. 78, primæ partis, apud D. Thomam.

FINIS LIBRI TERTII DE POTENTIIS COGNOSCITIVIS ET SENSITIVIS.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI QUARTI

DE POTENTIA INTELLECTIVA.

LIBER QUARTUS.

DE POTENTIA INTELLECTIVA



De materia hujus libri multa habentur, lib. 2, de Angelis fere per totum.—Disputavit Aristoteles de hac materia 3, de Anima, a cap. 4, secundum divisionem Græcorum, juxta divisionem autem Commentatoris a textu primo: etsi vero pleraque de intellectu pronuntiet, multo vero plura theologi ac philosophi Christiani, nominatim D. Thomas, 1 part., quæst. 79 et 84, et sequentibus tradere solent.

CAPUT I.

AN ET QUODNAM SIT ADÆQUATUM OBJECTUM INTELLECTUS NOSTRI.

1. *Consule auctorem, lib. 2, de Angel., c. 2. — Arguitur primo intellectum non habere ens pro objecto. — Arguitur secundo. — Arguitur tertio.* — Hæc controversia plurimum pendet ex sequentibus, ubi in particulari videbimus, quæ ab intellectu nostro cognoscantur, quæ illum effugiant: hic tamen prætermitti non potuit propter doctrinæ ordinem; videtur autem pars negativa quæstionis vera, nam si intellectus noster aliquod haberet adæquatum objectum, esset maxime ens in communi, hoc autem non est: ergo, etc. Probatur minor, nam ens objectum est intellectus angelici: ergo non humani, tenet consequentia: tum quia intellectus humanus, cum sit imperfectior potentia, habere debet objectum contractius: tum etiam, quia alias intellectus angelicus et humanus ejusdem speciei essent, cum haberent objectum unum. Secundo ens objectum metaphysicæ: ergo non intellectus, alias potentia, et peculiaris quidam alius habitus haberent idem adæquatum objectum, quod est absurdum. Tertio intellectus et voluntas versantur circa idem, nam in id omne ferri potest voluntas suo actu, quod intellectus cognoscit: ergo tam versatur circa ens voluntas, quam intellectus: non ergo potest ens objectum esse intellectus, cum oporteat diversum esse ab objecto voluntatis.

2. *Quid opinetur D. Thomas, quid Scotus. —Prima assertio.*— In hac re D. Thomas opinatur objectum intellectus humani esse quidditatem rei materialis. Ita docet, 1 part., q. 12, art. 4, quæst. 84, art. 7, quæst. 85, art. 1, sequuntur que Cajetanus ibidem et Capreolus, in 1, dist. 2, quæst. 1, quam tamen sententiam impugnat Scotus, in 1, distinct. 3, quæst. 3, dicens objectum intellectus nostri esse potius ens in quantum verum. Prima conclusio: quidquid entitatem aliquam habet, potest ab intellectu nostro cognosci. Hæc est certa apud omnes, ac experientia constat et inductione: namque intellectus noster cognoscit Deum, Angelos, et res materiales, earumque accidentia et essentiam: ergo, etc. Secundo, quidquid est intelligibile, potest intellectu cognosci, nam intelligibile et intellectus sibi mutuo respondent, atque adæquantur, sed quidquid habet entitatem est intelligibile: ergo idipsum potest intellectus noster cognoscere aliquo modo. Tandem de anima separata id constat omnino, quia cognoscit Deum, Angelos, etc., non mutat autem intellectus naturam, et speciem suam per separationem: ergo, etc.

3. *Secunda assertio.* — Secunda conclusio. Objectum adæquatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota latitudine sua spectatum. Patet ex præcedenti, nam objectum adæquatum ambit omnia, circa quæ potest versari potentia, sed intellectus potest cognoscere quidquid habet rationem entis: id ergo erit objectum totale ipsius. Si quæras, an sub tali objecto adæquato comprehendantur quoque entia rationis; affirmant nonnulli propter rationem factam, quod objectum adæquatum continere debeat omnia, quæ potentia cognoscit, intellectus autem cognoscat entia

rationis : alias cognoscendo illa extra objectum ferretur.

4. *Tertia assertio.—Concinit auctor in Metaphysica, disput.* 1, *sect.* 1, *n.* 5. — Tertia nihilominus conclusio sit. Entia rationis non comprehenduntur directe sub ente, quod est objectum adæquatum intellectus. Probatur, nam objectum potentiæ debet esse unum formaliter modo aliquo, sub quo contineantur omnia, circa quæ versatur talis potentia, sed reale ens, et rationis non habent rationem formalem unam ullo modo, cum ens rationis nihil sit, solaque entis voce conveniat cum reali ente : ergo ens, ut illis commune, non potest esse objectum adæquatum intellectus. Et declaratur. Nam ens rationis ad suam qualemcumque existentiam, quæ non nisi objectiva est, seu per operationem intellectus datur, omnino præsupponit ens reale : ergo ejus intelligibilitas est veluti secundaria, ac adeo non est talis directe, ac per se. Ad rationem adductam in numero præcedenti dicendum, ejusmodi entia rationis a nobis fingi, et cognosci modo aliquo, semper tamen per ordinem ad realia, ut et privationes per habitum, teste Aristotele, lib. 3, de Anima, cap. 6. Præterea ut etiam D. Thomas, quodlib. 11, art. 2, notavit, unumquodque cognoscitur sicut est, entia autem rationis nihil de se sunt aliud, quam quædam apparentiæ entium : per vera igitur entia, aut proportionem ad illa debent fingi. Nec vero quidquid a potentia cognoscitur, debet sub illius proprio objecto comprehendi, ut in argumento addebatur : sed est satis, si ad illud aliqualiter ordinetur, vel referatur : sicut etiam de habituum objectis sæpius diximus, et in sensibus etiam superius notavimus. Statutum ergo sit objectum intellectus esse ens verum et reale, nihilque cognosci posse, quod tale non sit vere, vel apparenter : simile quid dicemus infra de voluntate, quod etiam de bono quod voluntatis objectum ponitur, dixit Aristoteles atque infra suo loco occurret, lib. 5, cap. 2.

5. *Quarta assertio. — De hoc bene auctor, disp.* 3 *Metaphysicæ, ad finem.* — Quarta conclusio. Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis, seu materialis. Probatur, nam anima nostra secundum naturalem suam conditionem postulat esse in corpore, cujus forma est, unde intellectus noster etiam ex se vendicat intelligere per species a sensibus acceptas : ergo ex se vendicat tantum cognoscere res sensibiles, utpote illi proportionatas. Consequentia valet, quoniam harum tantum rerum potest intellectus recipere species per sensus, ut notum est. Illud autem est objectum proportionatum intellectui, quod ab illo per propriam speciem potest cognosci : quare, etc. Atque hæc est mens D. Thomæ in loco citato, et Aristotelis 3, de Anima, textu 10, dicentis intellectum nostrum percipere quidditates sensibilium, et cap. 7 et 8, intelligibilia a nobis ea esse, quæ phantasmatis repræsentantur. Eadem denique est sententia communis etiam Scoti in 4, distinct. 49, quæst. 11, cui non repugnat id quod ex eodem in num. 2, attulimus.

6. *Dubium ad præcedentia resolvitur.*—Posset hic dubitari, quid rerum sensibilium nomine intelligamus, an sola accidentia per se sensibilia propria, vel communia, an etiam substantiam materialem sub illis accidentibus latentem . Sed quia hoc pendet ex sequentibus, breviter dico, dupliciter posse aliquid esse proportionatum intellectui nostro, uno modo, quia cognoscibile per propriam speciem ipsum clare repræsentantem, atque hoc modo sola accidentia per se sensibilia proportionari intellectui nostro. Altero modo res proportionata dicitur, quia potest quidditative cognosci ab intellectu per effectus saltem, si adæquati fuerint, hocque modo substantiam materialem esse quoque proportionatam humano intellectui, cujus doctrinæ probatio inferius, ut diximus, afferetur. Dices intellectus spiritualis est : ergo res materialis non potest ei fieri proportionata. Est quidem spiritualis, quia tamen potentia est formæ corporis, inde quodammodo demittitur, ut corporalibus proportionetur, at vero ratione suæ immaterialitatis vendicat, ut illa intelligat immateriali modo.

7. *Ad primum argumentum in num.* 1.—Ad primum argumentum respondetur intellectum humanum et angelicum esse in eodem genere potentiarum, differreque intra illud tanquam magis, minusque perfectum, ut sentit divus Thomas, 1 part., quæst. 79, artic. 8, ad primum, ac proinde in generalitate objecti non distingui : postulat tamen argumentum, qua ratione differant. Putant ergo nonnulli potentias has, ut potentiæ sunt, non differre specie, differre vero, ut proprietates sunt a diversis essentiis manantes. Quæ distinctio etiam tradi solet de sensibus hominis et brutorum. Estque Alberti 1, de Anima, capite penultim., quem sequitur Cajetanus, 1 part., quæst. 77, art. 3, et Ferrarius 2, contra, capite 94, Thienen-

sis 2, de Anima, textu 9. Sed displicet distinctio, nam potentiæ non sunt proprietates essentiæ, nisi ut potentiæ sunt : ergo si in quantum potentiæ non differunt specie, neque etiam in quantum proprietates different. Præterea rogo, ut proprietates sunt, ad quam speciem qualitatis spectant? Ad nullam certe aliam, quam naturalem potentiam : nulla ergo distinctio intercedit. Deinde potentiæ illæ, qua potentiæ sunt, in accidentibus numerantur, et non in communibus : ergo in propriis : ergo ut potentiæ sunt, proprietates sunt : ruit ergo allata distinctio. Denique considerando potentias illas secundum entitates suas, abstrahendoque ab emanatione ex hac vel illa essentia, sunt ne ejusdem speciei, an non? Si ejusdem, plane ex hoc, vel illo subjecto, non variabunt speciem : si diversæ etiam in quantum potentiæ, erunt diversæ. Itaque arbitror distinctionem esse nullam, sed potentias, quæ ut potentiæ, ejusdem sunt speciei, non differre, ut sunt proprietates.

8. *Opinio Scoti de convenientia intellectus angelici et humani. — Non placet. — Sensus hominis et bruti an specie differant. — Consulatur auctor, lib. 2, de Angelis, cap. 2, a num.* 15. — De intellectu ergo angelico et humano, Scotus, in 2, distinct. 1, quæst. ultima, videtur sentire ejusdem esse speciei quod certe credibile non est, ut patet ex diverso satis modo intelligendi utriusque : dicendum ergo differre specie, tum ex diverso modo attingendi objectum, aut perfecte et simplici intuitu, aut cum discursu et imperfecte : tum ex parte objecti proportionati : angelicus enim intellectus rem spiritualem, ac præcipue propriam essentiam, ut proportionatum objectum sortitur : noster vero rem materialem. Porro divinus intellectus multo magis differt ab utroque, cum sit ipsa Dei essentia, per quam intuetur universa. Videndus divus Thomas 2, contra Gentes, cap. 9, et 1 part., quæst. 79, artic. 2, et Cajetanus, artic. 7. Inferes : ergo sensus hominis et brutorum specie differunt : atque etiam intellectus Angelorum inter se. Verum de sensibus interioribus hominis et brutorum, id jam superius concessimus, constatque ex magna eorum diversitate : in exterioribus non tanta apparet differentia : imo eumdem operandi modum præ se ferunt : atque ita Cajetanus sensit, lib. 2, de Anima, cap. de Tactu, atque alii ibi, et Apollinaris, quæst. 4, artic. 1, palam ait non differre specie : potestque suaderi, quia sensus illi naturam animalis, ut sic, consequuntur, præsertim, quia sæpe contingit res differentes specie proprietates aliquas ejusdem speciei habere communes, quia scilicet consequuntur ex natura, in qua res illæ conveniunt, non ex ea, in qua differunt. Opinio hæc probabilis est, sed forte verior, sensus saltem hominis differre specie a brutorum sensibus, eo quod habeant altiorem, perfectioremque modum cognoscendi, ac nobilitatem quamdam majorem propter conjunctionem ad animam rationalem. Quæstio vero de intellectibus angelicis inter se alterius est loci.

9. *Ad secundum argumentum in eodem n.* 1, *de quo late, disput.* 1, *Metaphysicæ, maxime sect.* 2.—*Ad tertium argumentum.*—Ad secundum argumentum respondetur aliter ens objectum dici Metaphysicæ, et aliter intellectus : metaphysicæ enim est objectum prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum esse : intellectus autem : prout omnia comprehendit, quo fit, ut ens objectum metaphysicæ distinguatur ab ente mobili : ens vero, quod objectum est intellectus, omnia comprehendat. Ad tertium dic intellectum versari circa ens, ut cognoscibile est, voluntatem vero in quantum bonum et appetibile, atque ita distingui saltem formaliter, quod satis est in præsenti.

CAPUT II.

UTRUM AD PRODUCTIONEM SPECIERUM INTELLIGIBILIUM ADMITTERE OPORTEAT INTELLECTUM AGENTEM.

1. *Vetus opinatio excludens præsentem quæstionem refellitur a D. Thoma.*—Ostendimus in superioribus, lib. 3, cap. 1, in omni cognitione esse necessariam unionem objecti cum potentia, quam conjunctionem antiqui philosophi asserebant fieri per essentiam animæ, existimabant animam ex natura sua esse similem rebus cognitis, atque adeo sufficientem ex se ad cognoscendas illas : quam positionem divus Thomas satis ex eo improbat, quod licet anima sit aliquo modo similis rebus secundum convenientiam genericam, aut analogam, non tamen secundum propriam similitudinem : id enim proprium est illimitatæ essentiæ, qualis est divina, quia eminenter continet perfectiones omnium rerum, ideoque omnium est repræsentativa : animæ autem essentia, cum sit finita, non omnia continet : nec repræsentat : ac adeo non potest illas cognoscere : unde supra conclusimus intellectum indigere speciebus

et similitudinibus rerum ad cognoscendum, utique necessario spiritualibus, cum ipse intellectus eas recipiens spiritualis sit. Hinc vero oritur quæstio proposita : nam intellectus non movetur nisi ab objecto interius in phantasmate repræsentato, phantasma autem materiale est: ergo non potest agere in intellectum spiritualem, spirituales species: aliud ergo principium accommodatius quærendum est, quem vocant agentem intellectum.

2. *Platonis quoque placitum exploditur ab Aristotele.* — Cujus certe quæstionis difficultas facile solveretur in opinione Platonis, qui in Menone ex Socratis, et divinorum hominum testimoniis asseruit animas immortales, et omnium cognitione pollentes fuisse creatas ante corporum formationem, sed postea in corpora demissas, obscuritate corporis oblivisci eorum, quæ sciverant: deinde vero non addiscere, sed reminisci. Hæc autem sententia passim ab Aristotele impugnatur: unde in lib. 3, de Anima, ponitur intellectus noster a principio, tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum: imo ipse Plato videtur propriam deseruisse sententiam in Phileno, ubi intellectum comparat libro, in quo sensus et imaginatio describunt, quasi ab illis intellectus sumat species: atque ita esse constat ratione. Nam primo, si intellectus species omnium rerum infusas haberet, ex se haberet completum principium intelligendi: ergo ex unione ad corpus non impediretur a tali operatione, quia naturale est animæ corpori uniri: nulla autem forma impeditur a naturali sua operatione ex statu sibi etiam naturali: imo nec a sensibus in tali operatione penderet : nam si in prima receptione specierum ab illis non dependet, non est, cur deinde in operatione dependeat. Secundo, quia jam organa sensuum, quæ in ministerium animæ rationali data sunt, potius illam impedirent : retardaret enim alligatio ad corpus animam ad operationem alias sufficienter instructam. Tertio, si haberet anima inditas species, haberet etiam habitus illas consequentes ; ergo proposita qualibet re scibili statim haberet scientiam de illa. Consequens est contra experientiam : ergo. Tandem si Plato fateretur animam a principio carere speciebus, ut vere caret, non alio modo addisceret scientiam, et cognitionem rerum, quam nunc, cum a Platone ponitur inditis speciebus instructa : ergo signum evidens est carere illis a principio. Plato itaque ductus fuit falso principio, animam antequam actuet corpus et existere, ac non esse veram formam corporis. Attamen ponendo, quod certissimum est, animam primo in corpore creari, ac tanquam veram ejus formam, consequens est, ut uniatur illi, atque ut eo utatur ad suas operationes, et potissime ad intellectuales, ad quas plurimum corpus deservire potest, ministrando species.

3. *Pars affirmans Aristotelis, et communis in quæstione hac.* — *Illi refragatur Durandus.* — Constat ergo, animam sine speciebus creari, et illas in corpore acquirere, sicque perstat difficultas de modo acquirendi illas, quæ coegit Aristotelem, et omnes philosophos ad asserendum esse in nobis virtutem quamdam spiritualem, quam intellectum agentem vocant, cujus munus sit illustrare phantasmata, eoque pacto efficere species intelligibiles. Quam positionem intellectus agentis theologi omnes approbant, solus vero Durandus, in 1, distinct. 3, in 2 part. d., quæst. 5, irridet, et vehementer impugnat, secutus in hac Isaac quemdam Narbonensem, ut refert in suis conclusionibus Picus Mirandula. Et Durandus quidem consequenter procedit, negavit enim supra species intelligibiles, et ideo apud illum nulla restat necessitas ponendi intellectum agentem : quia tamen fundamentum ejus falsum est, ut vidimus supra, lib. 3, cap. 2.

4. *Vera resolutio.* — *Prima expositio datæ resolutionis ex Cajetano et aliis triplici dicto continetur.* — *Primo.* — *Secundo.* — *Tertio. Hos refert Fonseca 5, Metaphysicæ, cap. 28, quæst. 9, sect. 2.* — Conclusio certa sit, necessarium esse virtutem spiritualem, cujus vi fiant species intelligibiles : siquidem effectus quidam producibiles sunt, atque immateriales. Restat vero difficultas, quomodo ea virtus efficiat species : constat enim non solum illam, sed etiam phantasma in sensu interiori existens esse necessarium, et aliquomodo concurrere ad talem productionem : nam si sola virtus spiritualis id posset sine ulla omnino dependentia a phantasmate, simul, et a principio posset efficere species omnium rerum, neque in ea re haberet dependentiam a sensu aliquo : cujus contrarium experientia demonstrat : est ergo certa res, phantasma esse necessarium, et concurrere aliquo modo ad productionem speciei. Quia vero solum illud non est sufficiens, ut ratio facta ostendit, ideo superadditur virtus spiritualis. Difficultas ergo superest circa modum, quo intellectus agens, et phantasma conveniunt ad productionem speciei. Atque hic mire variant auctores : Cajetanus, 1 part., quæst. 79, art. 3, et quæst. 85, art. 1, vult intellectum agentem habere

actionem quamdam circa phantasma, nimirum illuminando illud, non formaliter, sed objective, hoc est, non per lumen in ipso phantasmate receptum, quomodo illuminatur aer, quod dici non potuit in phantasmate : nam ipsum materiale est, lumen autem intellectus agentis est spirituale : non poterat ergo formaliter inhærere materiali phantasmati : illuminatio vero objectiva, inquit, contingit, quando ex assistentia extrinseca luminosi aliquid in objecto alio apparet, et hoc modo ait Cajetanus illuminatur phantasma : unde addit secundo per hanc actionem apparere in phantasmate quidditatem rei materialis sine conditionibus individuantibus : sicque ante productionem speciei intelligibilis astruit factam abstractionem universalis a singulari, quod videtur sumpsisse ex Henrico, quodlibeto 4, quæst. 7, 8 et 21, et quodlibeto 5, quæst. 14, ubi negando species intelligibiles, ait intellectum possibilem speculari quidquid est in phantasmate relucens universaliter, sub lumine intellectus agentis. Addit tamen tertio Cajetanus phantasma dicto modo illuminatum reddi intelligibile in actu, ac producere species intelligibiles in intellectu possibili : namque ante eam illuminationem erat phantasma intelligibile in potentia tantummodo, quia sufficiens non erat ad movendum intellectum. Hanc etiam Cajetani opinionem sequitur Javellus 3, de Anima, quæst. 3, de Intellectu agente, et quidam alii præsertim de Thomistis.

5. *Contra primum Cajetani dictum. — Contra secundum. — Contra tertium.* — Sed est falsa opinio Cajetani in universum. Primo enim actio illa illuminativa phantasmatis, quam Cajetanus ponit ante productionem speciei intelligibilis minime est intelligibilis : peto enim, an per illam actionem sit aliquid impressum phantasmati, atque adeo an ipsum phantasma sit realiter immutatum? Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis est spiritualis : ergo nihil materiali phantasmati imprimere potest : ergo non immutat illud realiter : ergo nullo modo illuminat : quo enim modo intelligi potest, quod phantasma, eodem modo, ac sine mutatione persistens, aliter repræsentet, illuminatumque dicatur? Deinde quæ est assistentia illa intellectus agentis, vel in quo consistit sua ejus luminis spiritualis applicatio ad phantasma. Præterea illuminatio illa phantasmatis actio realis est intellectus agentis : ergo per illam aliquid reale producit : ergo vel in phantasmate, vel in intellectu possibili : non primum, ut probatum est. Si autem dicatur secundum : ergo dicta illuminatio est ipsa speciei productio : nam intellectus agens in possibilem, non agit nisi speciem. Hinc etiam ostenditur, falsum esse secundum Cajetani dictum : tum quia si phantasma nullo modo est mutatum, neque intellectus agens habet actionem realem circa illud : plane non potest ejus repræsentatio variari : tum quia repræsentatio phantasmatis permanet semper materialis : ergo semper est rei singularis : tum tertio, quoniam repræsentari universale abstractum nihil aliud est, quam repræsentari rationem communem non repræsentatis individuis conditionibus. Est autem hoc impossibile in phantasmate materiali : ergo, etc. Tandem, si phantasma ipsum repræsentaret universale, phantasia utique posset universalia cognoscere : consequens autem falsum est : sequela probatur. Quia phantasia cognoscit quidquid per phantasma relucet : atque eo modo, quo relucet. Ex quo etiam constat, falsum esse tertium ejusdem Cajetani dictum : nam phantasma semper materiale, atque in se immutatum perseverat : ergo non potest causare speciem intelligibilem seipso perfectiorem. Occurres non quidem phantasiam, sed naturam universalem in phantasmate repræsentatam efficere speciem sui, sed non recte : etenim natura universalis nihil potest agere, nisi secundum illud esse quod habet : non habet autem esse in se, sed cum maxime in specie repræsentante : id autem totum est materiale : ergo, etc.

6. *Secunda expositio Capreoli atque etiam Cajetani et vulgaris inter Thomistas.*—Omissa ergo hac Cajetani opinatione, est alia satis vulgata, phantasmata cum intellectu agente uniri tanquam instrumentum cum suo agente principali : atque utrumque concurrere ad productionem speciei. Ratio ita asserendi hæc est : nam constat phantasma necessarium esse ad productionem speciei : oritur ergo hæc necessitas ex concursu aliquo phantasmatis, alias quorsum poneretur necessarium, nullum autem alium potest habere concursum, quam effectivum et instrumentalem : ergo, etc. Confirmatur : nam species producenda est, ut vera objecti similitudo : convenit ergo, ut ex parte principii producturi detur etiam aliqua similitudo, quod per se satis manifestum videtur. Porro autem modus explicandi hanc opinionem est, quod sicut agens quodlibet principale primo unitur suo instrumento, ac mediante illo inducit formam, ita intellectus agens conjun-

gitur phantasmati per quemdam virtualem contactum, et ita sibi conjunctum movet, regit, virtutemque impertit ad efficiendam speciem, atque per hanc unionem aiunt etiam quodammodo illuminari phantasmata ab intellectu agente. Sic expositam opinionem amplectitur Capreolus, in 2, dist. 3, quæst. 2, ad argumenta Durandi contra octavam conclusionem: Cajetanus item, 1 part., quæst. 55, a. 2, in fine, 3 part., quæst. 8, a. 1 et 3, de Anima, cap. 2, et ubicumque communi via Thomistarum procedit, qua etiam procedit Ferrarius 1, contra, cap. 65, circa fin., et 2, contra, cap. 77 et 96, Apollinaris 3, de Anima, quæst. 6, Thienensis, cap. 5, Jandunus, quæst. 15, Ægidius, quodlib. 5, quæst. 21, Albertus 3, de Anima, tract. 2, de Intellectu et intelligibili, cap. 3, insinuatque S. Thomas multis in locis.

7. *Displicet tamen posterioribus aliis.*—Habet hæc sententia easdem difficultates, quam proinde multi ex posterioribus Thomistis deserunt, facit enim contra illam communis ratio, quod instrumentum inferioris ordinis non potest naturaliter attingere effectum perfectioris ordinis, ac tam superioris, quam est natura spiritualis ad materialem collata. At vero cruciantur theologi, ut ostendant, quo pacto Deus de potentia absoluta possit mediante re materiali agere in spiritualem, cum de torsione ignis in dæmones, animasque damnatorum disputant: qui ergo fieri tale aliquid naturaliter poterit? Unde Augustinus 12, super Genesim ad litteram, c. 16: *Non est putandum* (inquit) *aliquid agere corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur, omni enim modo præstantior est, qui facit ea re, de qua aliquid facit.* Præterea quando dicitur phantasma in virtute intellectus attingere speciem spiritualem, quid, quæso, additur phantasmati ex illa unione ad intellectum agentem? Si nihil omnino additur, non plus efficiet, quam antea: si additur, aut erit res spiritualis, et hoc falso dicetur, quia spirituale recipi nequit in materiali, aut erit materialis, sicque eadem redit difficultas: ergo, etc. Ad hæc inter phantasma, et intellectum agentem non potest cogitari alia, vel major unio, quam quod radicentur ambo in eadem anima, et supposito, tanquam instrumenta illius, quod quidem Capreolus et Ferrarius supra vel inviti concedunt. Nam quod fingitur uniri intellectum agentem phantasmati per assistentiam et contactum virtualem, verba nuda sunt, quoniam re ipsa nullam aliam unionem concipit intellectus præter dictam radicationem, illa autem minime sufficiens est, quippe ex qua nulla virtus phantasmati accrescit: præterquam quod pariter inferri posset, eo ipso, quod phantasma radicatum est in anima spirituali, fieri potens ad causandam speciem in intellectu, atque adeo necessarium non esse intellectum agentem. Patet illatio: quoniam sicut adversarii asserunt, intellectum agentem uti phantasmate, tanquam instrumento, phantasmaque fieri potens virtute illius: facilius certe dici posset ipsam animam immediate uti phantasmate, illiusque virtute spirituali potens evadere: neque enim oberit juxta eosdem auctores, imperfectum instrumentum concurrere ad perfectiorem effectum in virtute causæ nobilioris. Ultimo argumentor. Quia naturæ ordo postulat, ut ad productionem rei cujusque destinetur virtus ejusdem vel superioris ordinis cum re producenda: ergo supra ordinem naturæ erit rem materialem assumi ad efficiendam spiritualem. Et confirmatur: nam multo difficilius est, cæteris paribus, animam efficere spiritualem effectum per instrumentum materiale, quam illam efficere mediante sola virtute spirituali: ipsa autem dispositio naturæ postulat faciliorem agendi modum, abhorretque difficiliorem: ergo, etc.

8. *Quorumdam evasio ad superiores impugnationes.*—Ad hæc vero respondent quidam, in specie intelligibili considerari tum entitatem spiritualem, tum etiam vim repræsentativam sui objecti, atque utriusque assignari debere efficientem causam: et intellectum agentem efficere valere entitatem spiritualem, non tamen vim repræsentandi, ad hæc enim requiri phantasma, quod hac ex parte minime vincitur ab specie producta: ad eum fere modum, quo lib. 3, cap. 9, a num. 7, tradebamus de specie, et actu sensitivæ cognitionis. Quam evasionem indicat S. Thomas, de Veritate, quæst. 10, art. 6, ad septimum, ubi ait effectum, speciem scilicet intelligibilem, relinqui in intellectu possibili secundum conditiones utriusque, id est, intellectus agentis, ac phantasmatis, nam phantasma (inquit) efficit, ut species sit rei determinatæ.

9. *Confutatur per dilemma.*—Verum nec modus hic dicendi satisfacit: etenim quidquid in specie intelligibili reipsa invenitur spirituale est, ipsa etiam repræsentatio, quam necessario altiori modo fieri oportet, quam possit per phantasma: impossibile est ergo ipsum efficere quidquam in specie, sive partialiter, sive totaliter. Probatur consequentia: nam vel partialem actionem haberet phantas-

ma propria efficacitate, vel in virtute intellectus agentis. Non primum, quia impossibile est rem materialem ex propriis viribus efficere rem spiritualem educendo illam de potentia spiritualis subjecti, cum nullum agens transcendat in modo agendi modum sui esse : ergo res materialis, quæ in modo essendi extensa est, dependentiamque habet a subjecto, multo magis eam habebit in agendo. Secundum vero, quod nimirum in virtute intellectus agentis id præstet phantasma, jam supra improbatum est. Confirmaturque ratione desumpta ex S. Thoma, 1 part., quæst. 45, artic. 5. Quæ apud illius Scholam saltem valeat: nam instrumentum quodlibet semper assumitur ad agendum, mediante aliqua actione sibi propria, et connaturali : prout in instrumentis naturalibus inductione, ac ratione utcumque suaderi potest : instrumentum enim elevari nequit ad actionem sibi superiorem, nisi ex se possit nonnihil circa ipsum effectum, sed res materialis ex se nihil potest agere circa rem spiritualem, neque habere actionem propriam circa illam : ergo neque ut instrumentum valet ad illam actionem elevari.

10. *Ultima expositio probabilior.* — Propter hæc ergo nonnulli etiam ex Thomistis aiunt phantasma non concurrere effective, sed materialiter ad productionem speciei, solumque intellectum agentem illam efficere, quod non ita intelligunt, ut ipsum phantasma sit materia, ex qua educatur species, id enim impossibile esset. Primo, quia spiritualis forma educi nequit ex subjecto materiali. Secundo, quia forma inde educitur, ubi recipitur : species autem non recipitur in phantasmate, sed in intellectu possibili : ergo de potentia talis intellectus educitur, non autem de potentia phantasmatis. Neque rursum dicitur phantasma materialiter concurrere, quasi existat propria materia, circa quam operatur intellectus agens, hic enim operatur circa subjectum, in quo ejus actio recipitur, recipitur autem in intellectu possibili, non in phantasmate : ergo, etc. Dicitur ergo phantasma materialiter concurrere, eo quod præbet veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Quæ opinio recte explicata videtur in præsenti probabilior.

11. *Prima assertio in gratiam proximæ expositionis.* — Sit ergo conclusio prima. Intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiæ cognitione determinetur. Hæc patet ex dictis, et experientia illa, ex qua philosophus collegit oportere intelligentem phantasmata speculari. Ratio autem esse potest : quoniam intellectus agens indifferens est ad efficiendas species : ut ergo efficiat has vel illas, eget aliquo determinante : nihil est autem a quo possit determinari, nisi sensitiva cognitio : quare, etc.

12. *Secunda assertio bifida.* — Secunda conclusio. Prædicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam, et quasi exemplar intellectui agenti præbendo, ex vi unionis, quam habent in eadem anima. Prima conclusionis pars probata relinquitur ex dictis circa refutatas opiniones. Secunda vero explicatur enim ex dictis de sensibus interioribus, lib. 3, cap. 9. Nam ad eum modum, quo ibidem postremo loco dixi fieri species in interiori sensu, judico fieri in intellectu : est enim notandum, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima : hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde (quod patebit infra) eo ipso quod intellectus operatur, imaginatio etiam sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, in esse tamen animæ rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiæ, aut excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris : atque ita fit, ut anima cum primum phantasiando cognoscit rem aliquam, per virtutem spiritualem, quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eamdem in intellectu possibili, atque adeo per actionem transeuntem, quæ proinde cognitio non est. Conclusio sic exposita haberi videtur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 84, art. 6, in fine corporis. *Non potest* (inquit) *dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.* Ratio vero pro eadem conclusione sumitur a sufficienti partium enumeratione, quoniam alii modi dicendi impugnantur sufficienter, et nulla restat via assignandi phantasmatis necessitatem : ergo, etc. A simili etiam potest explicari, tum in sensibus interioribus, tum in potentiis appetivis : est enim appetitus totalis causa sui actus, ut infra dicetur lib. 5, c. 3, pendensque præsuppositive tantum in operatione sua a potentia cognoscente: si namque cognitio non præcedat, agere appetitus non potest : posita autem cognitione exercitatur per se appetitus ad operationem propriam.

13. *Prima objectio. — Secunda. — Ad primam objectionem. — Ad secundam.* — Contra hanc conclusionem facere videtur S. Thomas, 1 part., quæst. 85, art. 1, ad 3, dum dicit, phantasma virtute intellectus agentis imprimere speciem in intellectu possibili. Idem potest colligi ex quæst. 84, art. 6, ad 1 et 2, contra Gentes, cap. 77, et alibi aliquoties, et de Veritate loco, supra citato, vocat phantasma instrumentum productionis speciei. Ratione quoque arguitur : nam si phantasia nullam efficientiam haberet, intellectus agens posset efficere species sine phantasmate. Patet consequentia : habet enim virtutem activam sufficientem, et in ea actione agens naturale, et passum (quod est intellectus possibilis) sufficienter approximantur : neque ulla ibi apparet indispositio : sequetur ergo effectus sine phantasmate. Sed contra hoc palam arguitur : nam agens universale non determinatur ad specialem effectum, nisi a causa particulari, vel ab instrumento aliquo, vel certa quapiam passi dispositione : phantasma autem non est dispositio passi : ergo si determinat, id sane præstat, ut instrumentum coagens cum intellectu agente, quod est impugnatum. Ad D. Thomam respondetur ipsum loqui late de ratione instrumenti, quia enim phantasma aliquo modo concurrit, et determinat intellectum agentem, ideo dicitur movere, vel instrumentum esse in eo opere : remote tamen, nec admodum proprie. Ad rationem dicendum agens etiam universale determinari posse ab aliquo tanquam exemplari, atque hanc determinationem phantasmatis ad exemplarem reduci : licet enim actio libera non sit, cognitionem tamen supponit, ac fit ab anima, mediante illa, suo modo. Secundo dicendum, in potentiis animæ esse modum alium determinationis in quantum una potentia præparat materiam alteri : vel in quantum actio unius potentiæ habet necessariam connexionem et conjunctionem cum actione alterius, atque hujusmodi esse hanc, de qua disputamus.

14. *Tertia assertio. — Notatio triplicis muneris intellectus agentis pro assertione.*—Tertia conclusio. Intellectus agens, ut sic, nullam aliam actionem habet, quam speciei intelligibilis effectionem diversis nominibus significatam. Ad probationem est notandum intellectui agenti triplicem tribui operationem : primam illuminare phantasmata : secundam efficere res actu intelligibiles : tertiam abstrahere species a phantasmatibus : solet etiam quarta tribui, illustrare scilicet prima principia, de hac tamen quid sit dicendum infra tangetur. Nunc vero de solis tribus agimus, quarum meminit S. Thomas 2, contra Gentes, cap. 77, ubi ait inesse animæ vim activam in phantasmata facientem ea intelligibilia in actu, quam actionem ejus discipuli volunt esse illuminationem phantasmatis. Et infra addit animam intellectivam esse in potentia ad similitudines rerum, non quales sunt in phantasmate, sed quales elevantur ad aliquid altius, id est, quales inde abstrahuntur. Eadem doctrina colligitur ex locis supra citatis num. præcedentis et ex Commentatore in 3, de Anima, textu 17 et 18, qui id colligi putat ex Aristotele eo loco. Easdem operationes agentis intellectus omnes Thomistæ agnoscunt : et fere doctores cæteri : neque ergo inficior. Esse autem tres distinctas non existimo, sed unam, et eamdem diversimodo nominatam, quod probo explicando singulas.

15. *De primo munere.*—Etenim illuminatio phantasmatis actio non est circa ipsum, ut numero quinto, contra Cajetanum ostendimus : ergo si aliqua actio est phantasmatum illuminatio, plane non nisi circa intellectum possibilem exercetur : circa talem vero intellectum nullam aliam actionem exercet agens præter speciei productionem : ergo hæc ipsa est actio, quam dicimus phantasmatum illuminationem sic appellatam, quia per illam apparet intellectui, quod in phantasmate repræsentabatur : atque hoc modo intelligitur facile ejusmodi actio, alia vero quæcumque afferatur, ficta est, ac minime intelligibilis. Scio S. Thomam, d. c. 77, l. 2, contra Gentes, appellasse intellectum agentem activum circa phantasma, et subdidisse actionem intellectus agentis circa phantasmata præcedere receptionem intellectus possibilis, ac 1 part., q. 85, art. 1, ad 4, scripsisse, quod phantasmata illuminentur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahantur : viderique proinde S. Doctorem distinguere actionem circa phantasmata ab actione circa intellectum possibilem et illuminationem ab speciei productione. Nihilominus verus sensus est, quem proposuimus, ad ipsumque verba S. Thomæ sunt trahenda, vel certe non sunt in rigore accipienda.

16. *De secundo munere quorumdam existimatio.* — Jam ad intelligendam secundam actionem, est notandum, dupliciter dici rem quampiam intelligibilem : potentia nimirum, et actu, quod ex sensibilibus explicari potest : dicitur enim

aliquid visibile in actu, eo quod est actu immutativum visus secundum actualem dispositionem, ut color luce jam perfusus : visibile vero in potentia dicitur, quod secundum actualem dispositionem, quam habet, non potest immutare visum, si tamen disponatur, poterit immutare, ut color in tenebris. Sic in præsenti res quælibet veram habens entitatem intelligibilis est : ac si sit in actuali dispositione ad movendum intellectum, dicitur actu intelligibilis, et hujusmodi sunt res pure spirituales: si vero non sit in tali aliqua dispositione ad movendum intellectum, dicitur in potentia intelligibilis, cujusmodi sunt res materiales, quæ fieri dicuntur actu intelligibiles virtute intellectus agentis : quod quidem Thomistæ nonnulli sic explicant, ut intellectus agens illuminando phantasmata det illis virtutem ad movendum intellectum, sicque reddat naturam in phantasmate repræsentatam actu intelligibilem, quod etiam volebat Cajetanus ut supra vidimus. S. Thomas quoque 2, cont. Gentes, c. 62, ratione 3, scribit intellectum pati et recipere speciem ab intelligibili in actu, et quæst. de Anima, art. 15, intellectum agentem, per phantasmata actu jam intelligibilia effecta, causare efficientiam in intellectu, imo Aristoteles, l. 3, text. 2 et 3, affirmat : si ipsum intelligere sit, ut sentire, aut pati quoddam, id certe ab intelligibili, aut tali aliquo provenire.

17. *Auctoris judicium.* — Ego vero certum puto, non aliter fieri rem actu intelligibilem, quam per productionem speciei, in qua res spiritualiter repræsentatur, quod ex dictis patet : namque in ipsum phantasma nullam prorsus actionem habet intellectus agens, neque etiam phantasma active concurrit ad productionem speciei. Unde S. Thomas, 1 p., q. 51, art. 4, ad 2, docet intellectus agentis esse illuminare intelligibilia in potentia, quatenus per abstractionem ea intelligibilia in actu efficit : est autem certum intellectus agentis abstractionem fieri per productionem speciei : quare per illa verba aperte significat S. Thomas tria munia supradicta non esse tres actiones, sed esse unam. Unde notanda est differentia in modo, quo sensibile in actu immutat, effective nimirum et formaliter : nam et speciem efficit in sensu et species ipsa, in qua ipsum sensibile repræsentative continetur, formaliter immutat sensum in formando ipsum. At vero res intelligibilis non immutat intellectum nostrum effective : quia actu et in se intelligibilis non est : immutat tamen formaliter, per speciem, in qua continetur spiritualiter : atque ita possunt exponi alia D. Thomæ adducta loca et Aristotelis, vel certe exponi, quod intelligibile in actu moveat intellectum, non ad actum primum, sed secundum : constat ergo rem non aliter fieri actu intelligibilem ab intellectu agente, quam quia modo aliquo fit spiritualis : fit autem hujusmodi in speciei productione.

18. *De tertio munere.— Concluditur quæ de intellectu agente dici vere possunt* — De tertia tandem operatione, id est, abstractione est observandum, speciem non dici abstrahibilem, vel abstrahi a phantasmatibus, quasi ipsa species prius esset immixta phantasmatibus, unde postea separetur ab intellectu agente, ac transferatur in possibilem : hoc enim puerile esset cogitare, quo enim modo spirituale mixtum esset materiali ? quo item migraret accidens de subjecto in subjectum. Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem repræsentantem eamdem naturam, quam phantasma repræsentat, modo tamen quodam spirituali : illaque elevatio a materiali repræsentatione phantasmatis ad spiritualem repræsentationem, speciei intelligibilis dicitur abstractio : ex quo aperte constat abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei : atque ad hunc modum intelligendum est, quod Aristoteles, lib. 3, text. 32 et 39, indicat objectum intellectus agentis esse phantasma, hoc est, rem esse, quæ in phantasmate repræsentatur, non prout ibi, sed prout jam in specie repræsentatur, sic deinde intelligitur, quod cap. 5, ait, intellectum agentem comparari ad possibilem, sicut artem ad materiam, quia sicut per artem recipit materia formam, ad quam solum erat in potentia, ita intellectus possibilis recipit ab agente species, ad quas similiter erat tantum in potentia, de quo S. Thomas 2, cont. Gentes, c. 76, 77. Patet ulterius ex his supra posita conclusio: patet quæ sit necessitas, quod munus, quæ actio intellectus agentis, ac denique quod sit ejus objectum : nimirum species intelligibilis : supra enim dictum est, objectum potentiæ activæ esse id quod potest efficere : cum ergo intellectus agens potentia activa sit, ejus objectum erit forma, quam valet producere : hæc autem est intelligibilis species : quare, etc. De ipsa vero virtute quid sit, infra dicitur in octavo capite.

CAPUT III.

AN INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT SINGULARIA, AN UNIVERSALIA TANTUM.

1. *Pro totius capitis doctrina consulendus auctor, disp. 6, Metaphysicæ, sect. 6. — Quod singularia non cognoscat, suadetur primo. — Secundo. — Tertio. — Quarto.* — Postquam expositum est, quid sit objectum commune intellectus, et quomodo intellectui unitur, oportet in particulari exponere, qua ratione intellectus percipiat, quæ sub tali objecto continentur: hæc autem sunt materialia et immaterialia, ac medium inter illa, quod est anima nostra, et quæ ei insunt, de quibus sigillatim est dicendum : ergo circa res materiales proposita quæstio difficultatem habet, quoniam Aristoteles 2, de Anima, cap. 5, constituit differentiam inter intellectum et sensum, quod sensus sit singularium, intellectus universalium. Eamdem distributionem refert 1, Posteriorum, cap. 20, 5 Metaphysicæ, cap. 9, ex qua colligi videtur, sicut sensus est singularium, et non universalium, ita e converso quod intellectus sit universalium, non singularium, quod sic exponit, sequiturque Alexander Aphrodisius, libro de Intellect. agent., ac ratione arguitur. Nam intellectus noster non habet propriam speciem rei singularis : ergo non potest singulare cognoscere, siquidem intellectus non nisi per species cognoscit. Antecedens probatur, cum enim intellectus sit spiritualis, abstrahit ab hic et nunc, seu a loco et tempore : ergo et species illius in modo repræsentandi abstrahit a conditionibus individuantibus : quare, etc. Confirmatur, quoniam species repræsentans singulare materiale spiritualis esse posse non videtur : nam repræsentatum materiale est : modus etiam repræsentandi, cum sit contractus, est similiter materialis : non ergo habet species, unde evadat spiritualis. Tertio arguitur. Si intellectus cognosceret directe singularia, prius illa conciperet, quam universalia : consequens est contra omnes philosophos, etiam Aristotelem dicentem 1, Physic., cap. 1, universaliora esse nobis notiora : ergo, etc. Quarto. Ad hoc ponitur intellectus agens, ut abstrahat species repræsentantes universalia a phantasmatibus repræsentantibus singularia : non ergo hæc, sed illa tantummodo novit.

2. *Opinio D. Thomæ et aliorum.* — In hac quæstione conveniunt auctores singulare aliquo modo cognosci ab intellectu nostro, quoniam id evidentissima constat experientia, ut statim probabimus : attamen difficultas est et dissensio circa modum, quo singulare ab intellectu cognoscitur. S. Thomas ergo ad loca citata opinatur, singularia non cognosci directe, sed reflexe tantum, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam conversione ad phantasmata. Idem habet quodlib. 12, quæst. 8, et in quæst. de Anima, art. 20. Idem omnes Thomistæ, lib. 2, de Anima, Ægidius, lib. 3, textu 10, Ferrarius, 1, contra, cap. 65. Sit tamen.

3. *Prima assertio affirmans multipliciter ostenditur.* — Prima conclusio. Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius. Ita sentiunt Scotus, in 4, distinct. 45, quæst. 3, Richardus, in 2, dist. 24, quæst. 4, circa tertium principale, Ariminius, in 1, dist. 3, q. 1, art. 1, concl. 3, Durandus 2, dist. 3, quæst. 7, Argentina, in 4, dist. 10, art. 3, quæst. 1, Jandunus 3, de Anima, quæst. 11, Apollinaris, ibid., quæst. 12, Palatinus, ibidem, capit. 4, 5, Ferrarius, quæst. 13, Burlæus 1, Physicorum, et alii. Probatur. Quoniam intellectus format propositionem ex singulari, et universali termino : ergo concipit utrumque extremum proprio conceptu. Quod vero quidam volunt in tali aliqua propositione, verbi gratia, *Petrus est homo*, subjectum esse in cogitativa, et prædicatum in intellectu, omnino est alienum a ratione, nam ubi, quæso, erit copula? aut quomodo una ipsa potentia poterit comparare prædicatum subjecto, nisi utrumque cognoscat. Præterea intellectus distinguit hominem a Petro : ergo utriusque habet distinctam cognitionem : ut enim docet Aristoteles 3, de Anima, cap. 2, textu 145 et 146, nulla potentia discernere valet inter duo, nisi utrumque norit et est satis evidens, qui enim discernet inter incognita? Item prudentia versatur circa singularia, hoc scilicet, aut illud esse prosequendum, vitandum, etc. Sed prudentia est intellectualis virtus: ergo, etc. Rursum fides divina sæpe singularium est, ut beatissimam Virginem matrem esse Dei, Christum passum esse, et tamen fides est virtus intellectus : ergo, etc. Similiter charitas ad singularia materialia tendit, et est in voluntate, quæ intellectum sequitur : concipit ergo intellectus proprio actu hæc singularia. Ratio a priori sumitur ex universalitate potentiæ, est enim superior et potens omnia, quæ inferiores sensus, imo dirigens illos et er-

rores illorum corrigit: multo ergo melius singularia novit, quam sensus.

4. Contrarium tamen hujus conclusionis tenent Philoponus et Alexander 3, de Anima, c. 8, Themistius, c. 20, Averroes, comment. 9, Mirandulanus, lib. 23, de Eversione singularis certaminis, a sect. 4, Aureolus, in 1, dist. 35, quæst. 4, art. 1, Capreolus ibid., quæst. 2, Cajetanus, 1 part., quæst. 68, art. 1, Ægidius, quodlibet. 1, q. 9 et alii. Aiunt ergo, maxime Cajetanus intellectum non formare proprium conceptum rei singularis, sed illam tantum confuse cognoscere ad hunc modum. Concipit intellectus prius hominem, verbi gratia, intelligensque illum non posse abstracte subsistere, arguit esse contractum in singulari aliquo; cognoscit ergo indefinite esse aliquod singulare humanæ naturæ, modo alio singulari distinctius concepto. Sed falsi sunt in hac opinione ii auctores, neque ratio adducitur apparens, nec supra factæ rationes dissolvuntur. Nam vere ad tam evidentes discursus, quales sunt illi, quos circa singularia habemus, non sufficit illa arguitiva et confusa cognitio.

5. *Secunda assertio duplici via ostenditur.— Prima via multipliciter suadetur.—Lib. 2, de Angelic., cap. 6 et 13.* — Secunda conclusio. Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem. Hanc negant nonnulli ex citatis pro prima conclusione auctoribus, duplici tamen medio probare possumus. Primum est, quia nihil repugnat dari speciem spiritualem impressam repræsentativam singularis rei materialis, ut sic: ergo talis species produci valet ab intellectu agente: ergo a possibili jam cognoscetur singulare per propriam speciem. Antecedens suadetur primo: nam potest dari species expressa, seu proprius conceptus rei singularis, ut probatum est: ergo et species impressa, ac propria juxta dicta supra, lib. 3, cap. 5, circa quintam difficultatem. Probatur secundo idem antecedens: nam in Angelis, ut in proprio loco tradimus, dantur species spirituales, et singulares repræsentantes propria singularia materia, ut sic: ergo non repugnat materiale singulare repræsentari per speciem spiritualem. Tertio res universales materiales repræsentantur per speciem spiritualem: ergo et singulares poterunt repræsentari. Nam si semel per spiritualem qualitatem potest repræsentari res materialis, nihil interest, singularis ne sit, an universalis. Dices: hoc interesse, quod in communi repræsentatur spirituali modo, in particulari autem modo materiali. Sed contra: quia imprimis res materialis, atque individua potest etiam repræsentari spirituali modo ex parte speciei repræsentantis, ut patet in Angelis. Deinde probatur primo consequentia, quia si repugnaret fieri talem speciem in nostro intellectu passivo, vel repugnaret propter illius incapacitatem: vel quia licet capax sit recipere, intellectus tamen agens non potest illam producere. Non primum, intellectui enim, ut intellectus est, non repugnat habere speciem propriam rei singularis, ut patet in angelico: ergo nec repugnat humano: non enim est major ratio, quin potius humanus videtur aptior, quia magis accedit ad materialitatem. Secundum etiam dici non potest. Nam virtus activa intellectus agentis debet esse adæquata capacitati intellectus possibilis: ergo si non repugnat ex parte intellectus possibilis, non repugnat ex parte agentis, seu minus assignetur ratio aliqua ejusmodi repugnantiæ intellectus agentis, cur etiam possit efficere species universalium, non vero singularium, quandoquidem possibiles admittuntur. Confirmatur hæc ratio. Nam in anima separata manet cognitio rerum singularium, et actionum particularium, quas gessit in vita, ut patet ex colloquio divitis cum Abrahamo, quod refertur Lucæ 15, tractabiturque infra lib. 6, cap. 7, agendo de anima separata: manent ergo species in ea anima rerum singularium, non enim dicendum videtur a Deo denuo infundi: tum quia superfluum id videretur, neque etiam ratio ulla daretur, cur infunderentur horum potius, quam aliorum singularium species: tum quia si tunc primo infundantur, non id sane continget propter capacitatem solummodo obedientialem intellectus, alias animæ separatæ supernaturaliter cognoscerent singularia materialia, quod est absurdum: infunduntur ergo ob naturalem capacitatem; ergo animus noster de se est capax specierum rerum singularium: ergo illa aptitudo et potentia virtute intellectus agentis in hac vita actuari, explerique potest. Atque hæc de primo medio.

6. *Secunda via probandi assertionem.*— Secundum medium ad ostendendam conclusionem ita habet. Si intellectus noster careat specie rei singularis, non poterit formare proprium, et distinctum ejus conceptum: hinc enim Cajetanus supra citatus potissime negavit intellectui nostro conceptionem propriam rei singularis, quod scilicet careat propria illius specie: ergo a contrario, si habet propriam, ut est probatum, necesse est propriam efformet conceptionem. Probatur consequen-

tia, quia non valet intellectus de re cogitare amplius in actu secundo, quam datum ei sit in actu primo, seu per speciem : ergo sit non habet propriam speciem de re singulari, neque propriam formabit conceptionem. Tandem confirmatur magis consequentia hæc excludendo modos, quibus dici solet singulare cognosci ab intellectu reflexe. Unde fit.

7. *Tertia assertio unde probatur. — Modus D. Thomæ excluditur.* — Tertia conclusio. Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione. Probatur ex præcedenti conclusione. Nam omne, quod cognoscitur per propriam speciem, per illam valet directe cognosci : ostendimus autem singularia, de quibus agimus per propriam cognosci speciem, ea igitur directe attinguntur ab humano intellectu. Deinde probatur, excludendo modos omnes cognoscendi tantum per reflexionem. Ac primum Cajetani jam refellimus. Secundus ex S. Thoma, 1 part., loco citato, et de Veritate, q. 2, art. 6, est singulare cognosci quatenus intellectus cognita prius natura universali reflectitur ad phantasma ipsum, a quo rei universalis species fuerat abstracta, ac per illud rem singularem cognoscere. Rogo autem, qua ratione per conversionem hanc per phantasma singulare cognoscatur : et per quam speciem. Nam vel cognoscitur per phantasma, tanquam per objectum, seu medium cognitum : vel tanquam per speciem. Tanquam per objectum cognosci, est impossibile primo, quia alioquin prius foret cognoscendum ab intellectu phantasma ipsum, quam singulare in eo repræsentatum, quod est contra experientiam; multi siquidem singularia norunt, ac de illis ratiocinantur, qui nihil noverunt de phantasmatibus. Secundo, quia rationi dissonum est, ut intellectus in re materiali, et inferioris ordinis, tanquam in objecto quippiam cognoscat. Esset enim magna quædam illius imperfectio, nullaque cogens ratio ad illam asserendam, imo in omnibus aliis etiam brutorum potentiis cognoscentibus insolita. Tertio, quia phantasma ipsum est quid singulare, ac materiale : ergo si cognoscitur, ac in illo res singularis tanquam in objecto repræsentatur, jam singulare ipsum materiale directe cognoscitur. Quarto si cognoscitur singulare in phantasmate, assignanda erit intelligibilis species, qua illud cognoscat, non quidem species rei universalis, quia indifferens est, nec magis hoc, quam illud singulare repræsentans. Jam vero cognosci singulare per phantasma tanquam per speciem, seu medium non cognitum, dici nullo modo potest. Quia res materialis et inferioris ordinis non potest concurrere in actum spiritualem. Tertium tamen modum assignat Soto, 1 lib. Phys., quæst. 2, art. 2, dicens singulare cognosci ab intellectu per determinationem ad particulare phantasma, sed vel modus hic coincidit cum præcedenti, vel illud certe novum continet, quod phantasia operante circa tale aliquod singulare ita determinetur intellectus, ut per speciem universalem possit jam singulare attingere, quod tamen impossibile est : namque operatio phantasiæ impertinens est, atque insufficiens, si intellectus ipse intra se non habet sufficiens principium cognitionis, qualis non est rei universalis species, sed sola species rei singularis : ergo, etc. Alii tandem ponunt cognosci singulare cognita integra collectione accidentium illius. At tunc redit quæstio de accidentibus, an in universali, an in singulari potius cognoscantur. Si primum, per illa profecto non deveniemus in cognitionem hujus singularis. Si secundum : ergo accidentia singularia cognoscuntur directe per propriam speciem, quod est intentum.

8. *Arguitur contra omnes simul modos reflexionis.* — Præterea contra prædictas reflexiones omnes in universum sunt argumenta. Primum ab experientia : nam antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum, resque cæteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales, quod etiam doctus quilibet valet in se experiri, si consideret modum, quo singularia noverat, antequam philosophiam perdisceret, aut etiam dialecticam. Secundum argumentum sit : quia si in intellectu esset tantum species universalis naturæ specificæ, vel genericæ, per quam cognosceret ipsam, sequeretur dari in intellectu unam tantum speciem repræsentantem hominem in communi : namque una producta omnes aliæ essent superfluæ : ergo species hominis semel tantum abstraheretur ex phantasmate singularis hominis primo cogniti : ergo occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de cætero speciem acquiret : ergo non posset illos distincte cognoscere, cum ibi nulla esset conversio ad phantasmata, siquidem intellectus nullam haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatibus. Tertium argumentum. Nulla ratio, aut experientia se offert ad denegandam intellectui directam cognitionem singu-

laris, quia aut negatur propter ipsius intellectus imperfectionem, aut propter perfectionem. Si hoc posterius dicatur, sane multo perfectiores sunt intellectus Angelorum, ac Dei, qui tamen singularia directe noscunt : si prius illud asseratur, multo imperfectiores sunt sensus et tamen etiam illa percipiunt. Quod si occurratur, impotentiam provenire ex imperfectione alterius rationis, nimirum, quoniam intellectus noster in gradu et ordine intellectuum est imperfectissimus, ideoque valere quidem naturas universales cognoscere, non tamen individua : hoc certe non recte dicetur : intellectus enim quantumvis imperfectus elevatur super perfectionem sensus : qua de causa nullus sensus, solus vero intellectus ad universalium cognitionem potuit attingere. Habere ergo debet quidquid perfectionis est in potentiis inferioribus, cujusmodi est directa singulorum perceptio. Observandum tamen, non omnia singularia æqualiter cognosci ab intellectu, sed præcipue naturarum, quas per proprias species cognoscunt, ac de his procedere conclusiones, quæ autem sint eæ naturæ, in sequentibus dicendum erit.

9. *Solvitur objectio contra proxime resoluta, et satisfit primæ suasioni, in n.* 1. — Contra nostram tamen sententiam depromitur argumentum ex Aristotele 3, de Anima, text. 10, sic scribente : *Sensitiva ergo pars calidum discernit et frigidum, quorum quædam est ratio, caro : alia vero esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde ac se habet cum sese extendit linea reflexa.* Ex quo loco infertur communiter singulare ab intellectu cognosci actu quasi reflexo. Sed non urget locus : quippe Aristoteles intendit solum eumdem esse intellectum, qui cognoscit singulare et universale : nam sicut eadem linea curva est, et recta, habens se tantum diversimode, ita et intellectus duo illa cognoscens. Sic exponit Philoponus, et insinuat Themistius, in paraphrasi 3, de Anima, c. 19, ad finem : quandocumque ergo Aristoteles pronuntiat intellectum esse universalium, sensum autem singularium, interpretandus erit, quod sensus cognoscat tantum singularia, intellectus vero non tantum, sed ultra singularia ad universalia quoque conscendet.

10. *Ad secundam suasionem in eodem n.* 1. — *Ad tertiam et quartam.* — Ad primam rationem, quæ erat secunda suasio in numero primo, dic intellectum dici et esse potentiam spiritualem abstrahentem a conditionibus materiæ, non ob esse quominus possit cognoscere res materiales cum omnibus conditionibus individuantibus, ut in Angelis patet : solumque posse inferri speciem, per quam intellectus cognoscit singularia, debere esse spiritualem, cum quo stat repræsentare posse rem singularem, ut ostensum est. Ad tertiam suasionem postea videtur. Ad quartam, intellectus agentis abstractionem intelligi non debere productionem speciei repræsentantis naturam communem sine conditionibus individuantibus, quas phantasmata repræsentat, ut plerique voluerunt : sed intelligi productionem speciei spiritualis abstrahentis in suo esse a materialitate phantasmatis, sicut jam supra exposuimus. Et hæc de modo cognoscendi singularia.

11. *Quarta assertio constat experientia et ratione.* — Superest jam, ut explicemus modum, quo intellectus cognoscit universalia, qua de re sit quarta conclusio. Intellectus cognoscit proprio conceptu universalia, abstrahendo a singularibus, seu non curando de illis. Hæc constat experientia, consideramus enim hominem non considerando Petrum et Paulum. Constat ratione. Nimirum hæc est vis intellectus supra sensum, ut proprias rerum quidditates cognoscere possit, quæ plane universales sunt, et communes ; quare, etc.

Dubia aliquot ex dictis resolvuntur, an singulare et universale per distinctas species cognoscantur.

DUBIUM I.

12. *Probatior conclusio in hoc dubio ostenditur.* — Ex dictis in hoc capite solvuntur quæstiones aliæ incidentes. Quod ad hanc primam attinet, jam ex dictis habemus singularia cognosci per propriam speciem repræsentantem nimirum conditiones rei individuantes : universale autem cognoscitur per speciem repræsentantem naturam absque iis conditionibus : per suam ergo unumquodque attingitur. Probabilius tamen apparet, cum primo intellectus percipit universale, id præstare per speciem repræsentantem rem singularem, quod probatur in hunc modum. Posito phantasmate Petri, verbi gratia, intellectus agens producit speciem Petri in intellectu possibili, habet siquidem virtutem ad illam efficiendam : estque naturale, ac universale agens non impeditum : ergo non efficit speciem hominis universalis. Posterior hæc consequentia ostenditur primo : quia species Petri repræsentare nequit hunc hominem, quin repræsentet hominem : per

illam ergo potest homo absolute cognosci, atque adeo superflua est species alia. Secundo. Si intellectus agens duas species abstrahit, unam repræsentantem hominem, alteram vero Petrum, abstrahet similiter aliam, atque aliam animalis, viventis, cæterorumque superiorum generum, cum æqua sit distinctio omnium inter se graduum, etiam usque ad individuam differentiam : consequens autem falsum est : jam enim multiplicabuntur intelligibiles species absque necessitate : cujus ratio a priori est, quoniam in inferiori omnia superiora continentur, sicque species repræsentans illud sufficiens principium est cognoscendi ista. Tertio : quia si omnium prædicatorum producerentur species distinctæ, posset facillime res distinctæ cognosci quantum ad omnia prædicata sua, quod tamen falsum est, cum ignoremus quam plura genera, et differentias rerum singularum. Quarto, si quis solam vidisset albedinem, non discerneret inter illam et colorem, quia ignoraret differentiam albedinis ab aliis coloribus : unde ignoraret etiam, an albedo et color modo aliquo distinguerentur : ergo signum est non fuisse productas duas species albedinis, aliam et aliam coloris. Si namque fuissent, cognosci utique possent tanquam diversa ea, quæ ab illis repræsentarentur. Quinto, si intellectus agens quoties occurrit individuum omnium ejus graduum species imprimeret in possibilem, semper ipse possibilis plures actus simul eliceret : quia non esset ratio, cur potius hac, quam illa specie uteretur. Consequens autem absurdum est, atque ipsi etiam experientiæ contrarium : ergo intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibilis attingit tam singulare ipsum, quam universalia in eo contenta.

13. *Modus cognoscendi universalia.* — Modus autem universalia cognoscendi hic esse videtur : namque dum intellectus cognoscit diversa singularia etiam ejusdem rationis, sive simul, sive successive (hoc enim parum ad rem interest) per diversas plane species ea intelligit, cum a diversis phantasmatibus fuerint abstractæ : species autem ejusmodi partim in repræsentatione conveniunt, partim differunt, quia repræsentant diversimode contracta; intellectus ergo vim habet tum ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt : tum etiam id, quod commune illis per species repræsentatur, quod est considerare universalia : atque hoc eodem modo cognoscit genera per convenientiam scilicet specierum.

14. *Exponitur conclusio tradita num.* 12.— Sed notandum est, nos in conclusione tantum dixisse ad primam conceptionem rei universalis non esse necessariam speciem repræsentantem universaliter et abstracte. Namque habita prima conceptione rei universalis, dubium esse potest, an ex vi illius cognitionis maneat in intellectu species repræsentans ipsum universale abstracte, atque universaliter, et eo modo, quod fuerat cognitum : quod dubium problema esse potest utrinque probabile, nam una ex parte non videtur occurrere necessitatem ponendi talem speciem, cum cujuscumque singularis propria species sufficiat, ut sufficere potuit pro prima conceptione. Ex altera vero parte, quæ probabilior apparet, potest assignari utilitas et necessitas, nempe ut intellectus possit facile, et prompte absque dependentia singularis, propriam quidditatem generis, differentiamque concipere : unde experientia videtur habere, postquam intellectus conformavit semel conceptum rei universalis, multo facilius concipere illud absque memoria alicujus singularis, quod signum est relictam esse in intellectu ipsius speciem. Confirmatur. Quia similiter supra diximus de imaginativa, licet in prima compositione rerum simplicium non utatur unica specie rei compositæ, attamen relinqui postea unicam : simile ergo erit intellectu.

Quid prius cognoscatur ab intellectu, universale ne, an singulare.

DUBIUM II.

15. *De præcedentia cognitionis inter singulare et universale.* — Quæstio secunda incidens, atque ex dictis resolvenda est, quid prius cognoscatur ab intellectu, universale ne, an singulare. S. Thomas, et qui eum in superiori opinione de cognitione singularium reflexa sequuntur, cohærenter aiunt prius formari conceptum universalis. Idem tenet Richardus, in 2, dist. 24, quæst. 3, licet alias dicat singulare cognosci directe. Scotus, in 1, dist. 3, quæst. 2, vult speciem infimam prius cognosci, quam singulare, licet in 4, dist. 45, quæst. 3, nobiscum sentiat dari propriam speciem intelligibilem singularis materialis sensati, Durandus vero, in 2, dist. 3, quæst. 7, et Gregorius in 1, dist. 3, quæst. 3, art. 1, volunt prius concipi ab intellectu singulare, quam universale, quod est mihi probabilius, sumiturque ex dictis ac suadetur primo. Intellectus potest directe co-

gnoscere singulare, ac prima species, quæ in intellectu imprimitur, est rei singularis : ergo id, quod prius concipitur, ipsum est singulare. Patet consequentia, quia potentia id prius concipit, cujus prius recipit speciem, ut inductione constat et ratione : tunc enim est potentia constituta sufficienter in actu primo ad cognoscendum id, quod per speciem repræsentatur : ipsum ergo illico cognoscit. Secundo. Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium, et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis : ergo prius concipitur singulare, quam universale. Confirmatur : nam rudes, quia unicum vident solem, conceptum Solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident, ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit : ergo formatur prius conceptus hujus Solis, quam Solis in communi, ille autem conceptus apud intellectum est, cum ridiculum sit existimare rusticos homines nunquam intellectu solem concipere, cum circa illum utrumque ratiocinetur, etc. Tertio cognitio nostra a sensu incipit : ergo quod facilius sensu percipitur, facilius etiam concipitur intellectu, si id alioquin non repugnet : ergo, etc. Quæ sane ratio est Aristotelis 1, Posteriorum, cap. 2, ubi ait notiora nobis ea esse, quæ sunt sensui proximiora, talia vero sunt singularia : ubi de singularibus in rigore loquitur, sicut olim eo loco exposuimus.

16. Notandum porro hanc doctrinam minime contradicere iis, quæ 1, physicorum traduntur, universaliora esse priora cognitione minus universalibus, ibi enim comparatio fit universalium inter se, hic vero universalium ad singularia. Unde si singularia quoque inter se comparemus, quæ magis communia sunt, facilius cognoscentur, ut ibidem etiam docuimus : dici etiam potest, cum Aristoteles scribit universaliora esse cognitione priora, intelligi ordine doctrinæ, quoniam in qualibet scientia præmittuntur, quæ communia sunt, ne postea inepta fiat repetitio dictorum : non tamen intelligitur absolute particularia non posse, quantum est de se, prius cognosci. Neque contra hanc resolutionem ulla restant argumenta, quæ difficultatem habeant.

An cognitio universalium possit sensui competere.

DUBIUM III.

17. *Resolutio negativa. — Objectio prima contra resolutionem. — Secunda. — Tertia.* — Dubium hoc similiter resolvitur ex dictis negative juxta communem doctrinam Aristotelis 1, Phys., text. 49, et alibi non raro, D. Thomæ, 1 part., q. 12, art. 4, et aliorum, dicendum enim est soli intellectui id convenire, sensus enim non cognoscunt rem, nisi indutam accidentibus, nec pervadunt ad nudam rei quidditatem, universale autem a conditionibus accidentalibus liberum est : et ideo ejus cognitio est immaterialis, quia scilicet abstrahat ab omnibus conditionibus materiæ, ac præterea non fit sine aliquo discursu et ratiocinatione. Opponcs primo. Objecta sensuum sunt universalia, verbi gratia, color absolute, non hic, aut ille primario, sed unaquæque potentia cognoscit suum objectum : cognoscit ergo sensus res communes. Secundo visus a longe non discernit determinate hunc, vel illum hominem, sed aliquem : aliquis autem homo communius quippiam est, quam hic homo : ergo, etc. Tertio, quia in sensu dari potest abstractio, percipit enim oculus in pomo colorem abstrahendo a sapore et odore, cum eos non attingat : ergo et abstractio universalis dari poterit in sensibus.

18. *Ad primum. — Ad secundum. — Ad tertium.* — Ad primum respondetur ex S. Thoma 1, 2, quæst. 29, art. 6, objectum sensus esse quidem universale, non secundæ intentionis, sed primæ, id est, naturam communem in multis individuis contentam : hujusmodi autem universale non attingi a sensu in sua universalitate, sed particulariter contractum : sic objectum visus est lucidum absolute, quia quidquid videtur, luce perfunditur, exercite vero nunquam conspicitur color in communi, sed hic, vel ille color determinate. Unde talis determinatio, seu contractio objecti sensibilis est veluti necessaria conditio, ut sentiri possit, natura autem communis, quasi ratio formalis objecti sensibilis, et ideo Aristoteles 2, Posteriorum, scripsit sensum esse universalis, sentire vero singularis. Ad secundum respondetur oculum cernere singulare determinatum, hanc scilicet rem coloratam, vel figuratam, quiescentem, vel motam, etc. Dubitatio vero ipsa, an sit Petrus, an potius Paulus, etc., ut ego existimo

apud intellectum est, non apud sensum. Ad tertium respondetur in sensu proprie non inveniri abstractionem formalem, provenientem scilicet ex virtute potentiæ : quod ergo sensus illo modo abstrahat, cognoscendo nimirum : colorem absque sapore, limitatio est virtutis ipsius, quod nequeat ultra colorem amplius aliquid attingere, non autem propria, ac præcisiva abstractio. Negatur igitur argumenti consequentia : nam abstractio universalis ex virtute et immaterialitate potentiæ provenit, ille autem modus abstractionis non item.

Quid sit abstractio intellectus, et quomodo fiat.

DUBIUM IV.

19. *Abstractio alia est speciei intelligibilis, alia natura communis.* — Quarta dubitatio ex superioribus quoque ita resolvenda constat nimirum ex dictis abstractionem, vel posse referri ad speciem ipsam, vel ad naturam repræsentantem in specie : si ad speciem referatur, operatio est intellectus agentis, qui abstrahere dicitur species a phantasmatibus propter rationem in præcedentibus allatam : si vero referatur ad naturam repræsentatam, communiter etiam asseritur hujusmodi abstractionem fieri virtute intellectus agentis producentis speciem repræsentantem nudam per universalis naturam. Verum ex dictis liquet intellectum agentem talem aliquam speciem non producere. Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus, sic enim per actum illum repræsentatur natura, ut universalis, atque abstracta.

20. *Abstractio formalis quid. — Quid abstractio universalis. — Utraque ad quid inserviat.*—Estque hoc loco notandum, abstractionem aliam dici universalem, aliam formalem : per hanc uniuscujusque rei propria ratio concipitur, non attendendo ad cætera sibi forte adjuncta : quomodo in scientiis abstrahimus essentiam a proprietatibus, genus a differentia, etc., ut uniuscujusque propriam rationem investigemus. Atque hæc formalis abstractio distinctionem aliquam supponit inter rem abstractam et cætera, a quibus abstrahitur, vel sine quibus consideratur unde proprie non causat distinctionem, sed concipit. Abstractio universalis, ut sic, fit ab inferiori : dico autem, ut sic, quia superius abstrahi etiam potest præcisive, seu abstractione formali, considerando illud secundum ea, quæ ex propriis actualiter habet, non consideratis inferioribus. Alio ergo modo abstrahitur superius, ita ut in potentia claudat inferiora, et hæc dici solet abstractio universalis, ut sic, quia in ea concipitur res, ut universalis et communis. Præter has vero abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia constat : fueruntque necessariæ, et sufficientes ad res perfecte cognoscendas, nam abstractio universalis fuit necessaria ad adstruenda objecta scientiarum perpetua : formalis quoque fuit necessaria ad perfecte comprehendendum objectum, distinguendo omnia, quæ illi conveniunt. Unde hæ duæ abstractiones se invicem juvant, et sibi deserviunt : utraque autem illarum ex virtute et immaterialitate intellectus provenit, quia enim intellectus immaterialis est, minime subjicitur materialitati objecti, sed vincit illam, et quantum fieri potest ipsum spiritualisat. Rursum, quia immaterialis est, subtilitatem habet ad dividendum cuncta, et penetrandum quid sit uniuscujusque eorum proprium : ac denique quia incorruptibilis est, potest incorruptibili modo res universales concipere.

An universale fiat per comparationem, an vero per abstractionem.

DUBIUM V.

21. *Ultima dubitatio enucleatur.* — Ultima dubitatio ex dictis quoque decidenda est, quo modo universalis fiat ab intellectu, per abstractionem ne, an vero per comparationem ? Quæ versari solet latissime in principio logicæ : sed immerito, ibi enim multis etiam verbis intelligi vix potest, hic vero perfacile. Notandum est, naturam, quæ ab intellectu universalis concipitur in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quæ in unitate ejusdem naturæ in multis existentis sita est. Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu; hæc porro universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, imo existit facta particularis : intellectus autem cognoscit illam abstracte, cognoscendo scilicet solitariam, ac sine individuis, et in ea quidem sic abstracta duo possunt considerari. Primum est essentia : secundum modus essendi, quem in intellectu habet, nimirum esse abstractum. Primum realiter datur in natura, seu ipsa est natura, cognosciturque ab intel-

lectu directa cognitione, quæ solet dici prima intentio, seu conceptus formalis : natura vero sic cognita prima intentio objectiva, sive objectivus conceptus. Secundum autem non est quidem in natura ipsa realiter, quia natura, ut diximus, realiter non est abstracta : neque tamen est secunda intentio, seu relatio rationis, quia ejusmodi entia non nisi dum cognoscuntur, existunt : quando autem primo natura abstracta concipitur, nullum adhuc ens rationis ab intellectu concipitur : nullum ergo tunc ens rationis est a quo natura dicatur abstracta : talis ergo denominatur extrinsece ab actu intellectus, in quo abstracta repræsentatur, et per quem sic abstracta cognoscitur, quemadmodum res visa dicitur, vel amata denominatione extrinseca : cum ergo in natura abstracte cognita duo illa reperiantur, natura videlicet, ejusque abstractio, intellectus directa operatione cognoscit naturam ipsam, per virtutem autem reflectendi non sistit in ea directa cognitione naturæ, sed ultra procedit considerando modum, quæ natura ipsa habet, ut est cognita, deprehenditque nudatam omni contractione, ac nuditatem ipsam quasi formam quamdam talis naturæ considerat, ratione cujus plura ipsa respicit, a quibus fuerat denudata, sive abstracta. Atque hæc vocatur notitia comparativa, seu secunda intentio formalis : natura vero, ut sic, cognita, appellatur secunda intentio objectiva. Est scilicet hæc vis intellectus nostri, ut quoties deprehendit rem ab aliquo extrinseco denominari, quo exactius denominationem ipsam comprehendat, sic eam fingat, ac si rei denominatæ forma aliqua denominas adhæreret, et hoc modo innumeras fingis relationes rationis, ut relationem creatoris in Deo, relationem visi in pariete : idem ergo fit in proposito.

22. *Universale triplex, de quo in disp.* 6 *Metaphysicæ, sect.* 8, *a n.* 5.—*Concinit auctor, disp. ult. Metaphysicæ, initio.* — Ex his constat triplicem posse considerari universalitatem in natura. Primam, qua a parte rei dicitur universalis : alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, juxta quam ipsa natura repræsentatur, ut communis, et indifferens : tertiam relationis, quæ est quasi applicatio secundæ universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter. Natura primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subjecta motui et accidentibus sensibilibus. Secundo modo dicitur universale metaphysicum. Tertio universale logicum : quamvis appellationes ejusmodi non sint omnino necessariæ : prima enim universalitas potest optime metaphysica dici, quia a metaphysico consideratur, et quia in rebus metaphysicis abstrahentibus a materia secundum esse reperitur. Secunda quoque universalitas, quamvis metaphysica dicatur, eo quod ad metaphysicum pertineat inquirere, an natura abstracta sit a parte rei, nec ne : attamen dici etiam potest physica, quia cum illa abstractio sit opus intellectus, physicus disserendo de operibus intellectus debet etiam de illa abstractione agere : quod logico quoque incumbit ea ratione, qua operationes intellectus considerat, ac denominationes simul ab eis provenientes : sicut considerat rationem prædicati subjecti, et similium. Universale denique tertio modo logicum vocari consuevit, quia communiter censetur, artificem dialecticum præcipue agere de entibus rationis : sed revera magis proprium est Metaphysici, cujus est entia rationis a realibus distinguere, et illorum entitatem investigare dialectici vero non item, quin potius nimis id extrinsecum est privatio fini illius : sed quidquid sit de nominibus, utendum illis erit cum pluribus.

23. *Dubitationis resolutio.*—Ex dictis patet solutio hujusce dubitationis postremæ, quæ tribus conclusionibus continetur. Prima. Universale primo modo non fit ab intellectu, sed illius cognitioni supponitur. Hæc in logica probata est a nobis, atque etiam inferius magis probanda. Secunda. Universale secundo modo per abstractionem intellectus efficitur. Tertia. Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relationeque rationis consistit per actum reflexum, qui etiam notitia comparativa dicitur, solummodo datur. Universale primo modo ens reale est. Tertio modo est ens rationis pro formali, ac tale quoque censetur a multis universale secundo modo, quoniam illa etiam universalitas per intellectum efficitur, nihilque ponit in re abstracta : revera tamen rationis relatio non est, sed natura ipsa realis, ut existens sub directa conceptione mentis, atque ut a tali conceptione denominata. Unde universale primo modo reale quippiam est, rebusque intrinsecum : tertio modo non nisi quid per actionem fictum, ac tanquam intrinsecum rei cogitatum. Universale denique secundo modo reale aliquid est, rem tamen extrinsece denominans.

24. *Quo pacto quidam resolvant.*—*Quo pacto alii.*—Ex his reconciliantur diversæ opiniones in hac materia. Alii enim dicunt universale

fieri per abstractionem, quod insinuat S. Thomas, 1 p., q. 16, art. 7, ad 2, q. 85, art. 1, et a. 3, ad 4, et opusculo 42, c. 5, et opusculo 55, de Ente et essentia, cap. 4, 7, Metaphysicæ, lectione 13, indicat etiam Commentator 1, de Anima, textu 8, dicens intellectum facere universalitatem in rebus, quod communiter accipitur de intellectu agente producente species universales: nam Commentator ipse 2, de Anima, textu 10, ait intellectum moveri ad ultimam perfectionem a rebus universalibus: movetur autem ab speciebus. Et 3, de Anima, textu 8, scribit, si universalia essent extra animam, frustra ponendum intellectum agentem, quasi ipse ea faciat. Similem sententiam indicat Durandus, in 1, distinct. 3, q. 5, num. 27, et in 2, distinct. 3, q. 7, num. 12, Flandria 7, Metaphysicæ, q. 16, art. 1, et in 3, Metaphysicæ, q. 3, art. 2, Soto, in logica, quæst. 2 et 3, universalium. Alii opinantur universale fieri per notitiam comparativam, sicut etiam sentire videtur D. Thomas 1, Periherm., lectione 10, ubi inquit, intellectum formare intentiones, attribuendo illas rei intellectæ, dum ipsam comparat ad res, quæ sunt extra animam. Et apertius, 1 part., quæst. 28, a. 1, in corpore, et ad 4, atque ibidem Cajetanus: et rursus S. Thomas, de Potentia, q. 7, art. 1, et opusculo 48, cap. 1 et 2, atque etiam 4, Metaphysicæ, textu 5, Cajetanus, in cap. de Genere, et de Ente et essentia, cap. 3 et 4, paulo ante q. 7, et iterum in ipsa q. 7. Item Ferrarius 4, contra, c. 11, Soncinus 10, Metaphysicæ, q. 15, Scotus 7, Metaphysicæ, q. 18, Antonius Andreas 16, quæst. 17, Antonius Trombetus, in quæstionibus Metaphysicis, q. 2, art. 1, Viguerius et copulata Lovaniensis, cap. de Genere.

25. *Quousque admittenda sit prima opinio.* — Utraque vero opinio potest ad veritatem conciliari, vel etiam ac falsitatem trahi, si perperam exponatur: si enim prima tantum velit, naturam, eo ipso quod abstrahitur, habere modum aliquem universalitatis, quem non haberet in rebus, recte exponitur, sive universalitas, illa vocetur Metaphysica, sive logica, id quod in hunc modum suadetur primo, si vera esset positio Platonis, ideaque hominis esset in rerum natura subsistens abstracta ab individuis, proculdubio haberet alium modum universalitatis, quam nunc habeat: ergo etiam quando concipitur illo modo, videlicet tanquam abstracta ab individuis, plane ut sic repræsentata, et concepta habet modum universalitatis quem reipsa non habet. Confirmatur, quoniam illa natura concepta, una est objective, et præscindit ab inferiori multitudine, estque communis multis: est ergo tunc universalis alio modo, quam in rebus. Secundo. Natura ut abstracta habet alium modum, quam in rebus habeat, id est, non est singularitatis, sed potius indifferentiæ et communitatis: ergo. Tertio. Natura per contractionem fit singularis: ergo dum a contractione liberatur, accipit modum essendi contrarium singularitati: ergo fit aliquo modo universalis: si ergo prima opinio hoc tantum dicat, vera erit, si secunda idipsum neget, erit falsa.

26. *Quousque secunda.*—Quod si prima opinio intelligat, secundam intentionem, seu relationem universalitatis fieri per abstractionem, sine dubio falsa est, cum fiat per comparationem, et in hoc verum habet secunda opinio, hocque negare esset ignorare differentiam inter relationem realem et rationis. Primo, quia si facta abstractione, illico natura abstracta refertur ad inferiora, certe refertur realiter. Probatur: nam vel refertur realiter, vel fingitur referri: at vero referri non fingitur, nisi dum ad ipsa inferiora comparatur, ut ex supradictis patet: ergo si refertur, realiter sane refertur. Secundo. Per meram cognitionem abstractivam non cognoscitur relatio aliqua universalitatis: ergo nec inde consurgit, ullumve esse habet. Patet consequentia: quoniam relatio rationis aliud non habet esse, quam cognosci: solum enim existit, cum objicitur intellectui, esse autem objective nihil est aliud, quam cognosci. Certe, si ejusmodi entia rationis existerent etiam quando non cognoscuntur, realia plane essent: non enim medium datur inter esse fictum et reale: esse autem fictum, non est nisi dum fingitur. Tertio explicatur idem per relationes alias rationis: etenim paries, verbi gratia, denominatur visus ante operationem intellectus, et similiter Deus denominatur creator, et tamen neque paries refertur relatione visi, nec Deus relatione creatoris, nisi quando intellectus ea actualiter comparat et refert: nam si ante hanc comparationem referrentur, plane a parte rei referrentur: ergo idem est in præsenti dicendum. Quocirca recte intellecta natura relationis rationis, est in hoc sensu secunda opinio plane evidens: neque ulla alia hic superest difficultas.

CAPUT IV.

QUO PACTO INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SUBSTANTIAM MATERIALEM, ET ALIA PER ACCIDENS TANTUM SENSIBILIA.

1. *Exponitur difficultas. — Prima assertio ejusque probatio.*—Est inter alias lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in externorum accidentium sensibilium cognitione sistant: intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quæ sub accidentibus cadunt, atque latent, ingreditur : unde intellectus nuncupatur, quasi intus legens : de accidentibus ergo per se sensibilibus nulla difficultas est, qua ratione ab intellectu cognoscantur, nam cum ea species suas sensibus imprimant, consequenter etiam imprimunt in intellectu possibili virtute agentis intellectus : de aliis vero rebus, ut de substantia, et de accidentibus iis, quæ per se non cadunt sub sensum, difficultas restat. Pro qua sit prima conclusio. Sensibilia per accidens non cognoscuntur primo ab intellectu per proprias species. Probatur : nam species, quæ primo fit ab intellectu, est omnino similis in repræsentatione phantasmati, sed per phantasma tantum repræsentatur res secundum accidentia per se sensibilia : ergo eamdem rem, et eodem modo repræsentat species intelligibilis facta ab intellectu agente. Major patet, quia cognitio sensitiva est principium cognitionis intellectivæ, nam determinat intellectum agentem ad productionem talis speciei : ergo talis est repræsentata per speciem intelligibilem productam ab intellectu agente, qualis fuerat per sensuum cognita, repræsentataque in phantasmate. Occurretur fortasse phantasma non repræsentare tantum accidentia sensibilia, sed etiam aliquo modo subjectum eorum : siquidem illa non abstracte repræsentantur, sed concrete, atque adeo devolvendo in tali repræsentatione subjectum, idque esse satis, ut intellectus agens possit inde propriam subjecti speciem, nimirum substantiæ eruere. Sed falso occurretur. Primo, quia intellectus agens speciem producit determinatus a cognitione phantasiæ, quæ non nudum subjectum percipit, sed accidentibus affectum, seu hoc album, hoc quantum, etc., hoc ergo ipsum per speciem intelligibilem spiritualiter repræsentatur. Secundo. Si data responsio vera foret, jam sequeretur, apprehenso per proprium phantasma homine, verbi gratia, confestim intellectum agentem producere speciem repræsentantem substantiam hominis, atque adeo materiam illius et formam. Consequens, et falsum est, et contra experientiam ; ergo, etc. Sequela patet : quia etiam in eo phantasmate confuse repræsentatur hominis substantia. Confirmatur institutum : nam ideo Angelorum, et Dei non potest dari in intellectu nostro species, per quam primo, directeque intelligantur, quia non cadunt sub cognitionem alicujus sensus : ergo eadem ratione res materiales, quæ sub cognitionem alicujus sensus non cadunt, non poterunt primo cognosci ab intellectu per propriam speciem. Atque hæc conclusio magis exponetur in sequenti.

2. *Secunda assertio exponitur. — Confirmatur utraque conclusio.*—Secunda conclusio. Intellectus noster non format proprium et distinctum conceptum rerum, quæ sensibiles per se non sunt. Explicatur : nam proprius conceptus alicujus rei dupliciter dici potest. Uno modo, si rei conveniat, ut non conveniat aliis, quo sensu conceptus proprius distinguitur contra communem, neque de hoc procedit conclusio, sic enim proprium conceptum formare etiam de Deo possumus, cum prædicata quædam, sive attributa de eo concipiamus, quæ nulli alii conveniant. Altero modo dicitur rei conceptus proprius, quando formatur ex propria rei similitudine absque analogia, vel negatione : res ergo, quæ sub sensum cadunt, propriis conceptibus secundo modo a nobis concipiuntur, ut experientia constat : quæ vero non cadunt, esto materiales sint, non ita a nobis concipi valent pro hoc statu. Sic ergo explicata conclusio probatur primo. Si rei materialis non sensatæ haberemus talem aliquem conceptum proprium, esset maxime substantiæ materialis, ejusque autem non habemus : ergo nullius. Major propositio est manifesta : nam substantia hujusmodi majorem præ omnibus aliis conjunctionem habet cum accidentibus per se sensibilibus, quorum proprios formamus conceptus. Minor vero probatur : quoniam materialis substantia ex materia, et forma constat, neutrius autem habemus conceptum proprium : materiam namque cognoscimus per analogiam ad artificialium materiam, subjectumque accidentium : formam vero ex effectibus multipliciter discurrendo deprehendimus, ac tandem explicamus per similitudinem ad accidentales formas. Confirmatur, quia ex vi conceptus, quem de substantia exprimimus, discernere non valemus, an simplex sit, vel composita : hoc

enim explicandum venit per effectus, et analogiam ad composita accidentalia : ergo, etc. Secundo probatur conclusio Par est de homine, ac de aliis substantiis ratio ad proprium formandum conceptum, atqui de homine non formamus proprium, cum de ipsius anima nullum talem formemus, sed tantum per ordinem et analogiam ad ejus operationem : quare, etc. Denique experientia ipsa demonstrat nos propriam susbtantiæ rationem non concipere : cum non nisi per ordinem ad accidentia illam declaremus, affirmemusque id, quod accidentibus primo substat, esse substantiam, explicemus similiter res insensibiles per ordinem ad sensibilia, quod apertum indicium est eorum, quæ per se sensibilia non sunt, proprios conceptus in nobis non gigni. Atque hinc etiam confirmatur prior conclusio. Etenim si intellectus reciperet propriam speciem substantiæ materialis actione intellectus agentis, posse utique illam proprio conceptu cognoscere : hoc autem non potest : ergo, etc. Major propositio liquet. Nam cum species sit ratio concipiendi rem, cujus est propria dari etiam poterit proprius conceptus. Confirmaturque utraque conclusio ex mysterio Eucharistiæ, in illo quippe eodem modo subduntur sensui accidentia panis, quo res aliæ sensibiles, neque in rebus aliis sentitur magis subjectum accidentium, quam in Eucharistia, ibi autem ex phantasmate panis consecrati non producitur in intellectu species propria substantiæ panis, nec proprius illius conceptus, cum ibi vere non sit talis substantia : ergo neque in rebus aliis sensibilibus acquiretur illa species, formabiturve talis conceptus : alias posset intellectus dijudicare, subessetne his accidentibus substantia, an non?

3. *Progressus nostri intellectus in principio cognoscendi.* — Quare processus intellectus nostri in cognoscendo esse videtur, ut primo quidem accipiat speciem spiritualem repræsentantem rem sensibilem et materialem eamdem ipsam, quæ repræsentatur in phantasmate, atque adeo primo repræsentantem accidentia sensibilia propria substantiæ alicujus : tum etiam sensibilia communia, quæ propriorum modificant cognitionem, ac tandem in confuso repræsentantem subjectum accidentium, cum accidentia illa repræsentet in concreto. Intellectus ergo tali formatus specie proprio conceptu attingit sensibilia propria, atque etiam communia, quæ aliquo modo per se in specie relucent : quia vero natus est adunata dividere, potest talia sensibilia propriis, et distinctis conceptibus apprehendere : subjectum tamen accidentium, ac cætera, quæ per speciem non repræsentantur, discursu colligit, quatenus considerans ipsa accidentia, ac præcipue cognoscens illorum transmutationem, quæ fit circa idem subjectum (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum, etc.) discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subjecti substantis, et ita de reliquis.

4. *Assertio unde constet.* — Porro ex his tertia hæc deducitur conclusio. Quando intellectus per discursum pervenit in cognitionem substantiæ, speciem elicit repræsentantem modo aliquo substantiam ipsam : et idem est de similibus judicium. Ita optime colligitur ex iis, quæ de cognitione universalis dicta sunt, nimirum quod prius concipiatur per speciem singularis. Deinde vero propria illius formetur species, quod etiam de imaginativa verum est : illa enim primo concipit sensibilia composita per species simplicium, posteaque formas eorum species. Ad hunc ergo modum intelligendum, in præsenti contingere : nam intellectus res a sensibus non perceptas primo non concipit per proprias earum species, sed per species sensibilium discursu pervenit in illarum cognitionem : tuncque demum intra se earumdem format species tali cognitioni respondentes : id quod persuadetur similibus, argumentis superius adductis, nempe quia intellectus et capax est illarum specierum, quas cum nondum habeat, ex cognitione rerum ipsarum necessario resultabunt, et quia postea facilius easdem cognoscit, quod indicium est relictas fuisse proprias, cum per alienas tam prompte id præstare non posset.

5. *De præcedentia cognitionis inter accidens et substantiam. — Objectio prima. — Secunda. — Tertia. — Quarta.* — Ex doctrina hujus capitis quæstio duplex resolvi potest, una illa est, quidnam ab intellectu nostro concipiatur primo via originis, substantia ne, an accidens? Constat ergo prius formari conceptum accidentis, quam substantiæ : illius quippe rei prius format conceptum intellectus noster, cujus speciem prius recipit : prius autem recipit speciem accidentis, cum recipiat actione intellectus agentis immediate, et sine discursu aliquo : per illam ergo formare poterit conceptum accidentis, substantiæ vero non item. Objicies tamen primo : quia substantia, juxta Aristotelem 7, Metaphysicæ, textu 4, est prior cognitione accidenti. Quod ratione etiam pro-

batur. Secundo : nam accidens intrinsecum ordinem vendicat ad substantiam : impossibile ergo est formari conceptum accidentis, nisi cum ordine ad substantiam : ergo debet præconcipi substantia. Tertio modus ille cognoscendi substantiam supra a nobis positus videtur impossibilis : cognitio namque substantiæ sub rationem substantis relativa est : supponit ergo absolutam : præcedere ergo debet absoluta, ac adeo propria substantiæ cognitio. Quarto, quia sequeretur substantiam non cognosci a nobis quidditative, quia res ita solum cognoscitur, cum proprio conceptu attingitur. Consequens autem falsum est, homo enim quidditative cognoscitur, cum animal rationale definitur.

6. *Qui nostram sententiam respuant, qui amplectantur. — Ad primam objectionem. — Ad secundam.— Ad tertiam.— Ad quartam.—* Propter hæc argumenta Thomistæ vulgo sequuntur oppositum nostræ sententiæ, ut videre est in Soncino 7, Metaphysicæ, quæst. 13 et 14, Javello, q. 3. Ea tamen verior est, quam docuit Scotus, in 1, dist. 3, quæst. 1 et 3, et dist. 8, quæst. 2, Richardus, in 2, dist. 24, quæst. 3, a. 3, Hervæus, quodlib. 3, quæst. 11, Antonius Andreas 7, Metaphysicæ, quæst. 4, Jandunus, quæst. 3, ac rationes factæ illam vere convincunt. Quapropter ad Aristotelem respondendum, substantiam secundum se esse priorem cognitione, non tamen quoad nos. Secundo dicito, distincta et quidditativa cognitione substantiam esse priorem accidente, cum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte, cognitione vero confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione : quia primum est, quod sensibus objicitur. Ad secundam objectionem dicendum, primam cognitionem accidentis non terminari ad abstractum, sed ad concretum, quod non dicit ordinem ad subjectum, sed illud potius in confuso includit, sicque substantiam quodammodo cognosci simul cum accidenti, hoc est, in confuso, in quantum videlicet pars est talis concreti accidentalis, non tamen proprio substantiæ conceptu: simile videre est in ipsa cognitione phantasiæ. Ad tertiam dicitur substantiam primo concipi, ut substantem, in quo cognoscendi modo includitur, quod ipsa subsistat, atque ita in confuso cerni ibi absolutum conceptum substantiæ, tunc tamen non concipi substantiam illo conceptu præciso et proprio, sed ut subest alteri rationi notiori nobis. Ad quartam dicitur substantiam cognosci a nobis quidditative modo humano, scilicet a posteriori, et per effectus, et hoc modo cognosci materiam, animamque nostram, etc., nunquam vero ista concipi propriis et absolutis conceptibus.

7. *De utilitate cognitionis accidentium ad cognitionem substantiæ, de qua auctor, disp.* 38, *Metaphysicæ, sect.* 2.—Altera quæstio est, quonam pacto accidentia conferant ad cognitionem quidditatis subjecti, sicut Aristoteles docuit in Prologo, l. 1, de Anima, quia enim intellectus noster ab accidentibus incipit, indeque ad substantiam usque penetrat, ideo cognitio accidentis ad cognitionem quidditatis substantiæ magnopere confert : quod maxime verum habet, ut divus Thomas et Philoponus ibi notant, de cognitione propriorum accidentium, operationum et potentiarum substantiæ. Ex his enim colligimus rerum differentias et perfectionem, quod faciunt sæpissime philosophi, præsertim Aristoteles, ut videre est in libris de Anima, et 1 Physic. dum principia rerum naturalium inquirit, et in 4, ubi essentiam loci investigat, et 1, de Generatione, cum naturam generationis substantialis explorat. Quod etiam advertit S. Thomas 2, contra Gentes, cap. 56. Oportet autem observare, utilitatem hanc cognitionis accidentium ad rerum quidditates assequendas, in principio tantum habere locum, quando scilicet via inquisitionis proceditur, ideoque non requiri integram, exactamque ipsorum accidentium cognitionem : talis namque cognitio magna ex parte pendet ex cognitione subjecti et principii, a quo dimanant : requiritur ergo solum aliqualis cognitio accidentium, per quam paretur via ad habendam perfectam cognitionem quidditatis substantialis, ex qua rursus a priori procedendo perfectius cognoscuntur passiones ipsæ, ac de essentia ipsa demonstrantur.

CAPUT V.

QUOMODO INTELLECTUS COGNOSCAT SEIPSUM, ANIMAM, ET QUÆ IN IPSA REPERIUNTUR.

1. *Arguitur in utramque partem.—Platonis et aliorum opinio in hac quæstione.—Impugnatur.* — In hac quæstione speciatim loquimur de anima rationali, ac de his, quæ illi inhærent : sunt autem potentiæ actus et habitus spirituales. Ac ratio dubii est, quia cum omnia hæc spiritualia sint, atque adeo actu intelligibilia, poterunt sane per seipsa cognosci, neque indigebunt ulla specie, aut extrinseco aliquo, ut cognoscantur : hac enim de causa

ita rectius sentiunt theologi de Angelis disputantes. In contrarium vero est, quia si intellectus ita seipsum, animamque cognosceret, aperte omnino, atque perfecte cognosceret, imo et jugiter in actualem cognitionem incumberet : utrumque autem est contra experientiam : ergo, etc. Propter hæc non defuerunt, qui dicerent, animam seipsam perpetuo cognoscere et intelligere, quod tenuit Plato in Alcibiade, sic explicans illud Delphici oraculum. Nosce teipsum : quod videtur amplecti D. Augustinus 10, de Trinitate, per totum, præcipue cap. 89, et lib. 14, cap. 8 et 10. Idem sentit Ariminensis, in 1, dist. 5, q. 2, Picus Mirandula, in suis conclusionibus. Hæc tamen opinatio contra experientiam militat, nullus enim in se experitur continuatam animæ suæ cognitionem, quin etiam ignorant plurimi, animam ne habeant: quod vero occurrunt, minime discerni hanc cognitionem ob illius assiduitatem, quasi in ea mens occaluerit, ridiculum plane est, et simile placito Pythagorico, cœlum longe, lateque sonum edere, non audiri vero ad assuetudinem, quod alibi refellendum est : stabilitum sit ergo, animam nostram non semper seipsam cognoscere.

2. *Primum pronuntiatum pro resolutione hujus capitis. — Secundum. — Tertium.* — Ex quo sequitur primo ipsam non cognoscere se per suam substantiam : alioquin plane seipsam perpetuo cognosceret, quemadmodum et Angeli, utendo videlicet substantia pro specie : quod si ita esset, non a sensibus, non ab intrinseco alio penderet in intelligendo : quia apud se haberet omnia necessaria ad cognoscendum : semper ergo cognosceret, quod est absurdissimum : non ergo se cognoscit per suam substantiam : atque idem est de potentia intellectiva comparatione sui ipsius propter eamdem rationem philosophandum. Hinc secundo sequitur animam ut se cognoscat egere specie superaddita : si namque ex se sufficienter actuata non est, nec habet sufficiens principium se cognoscendi, actuari oportet principio cognoscendi, sive specie. Unde tertio sequitur, animam neque seipsam, neque suas potentias per proprias species, sed per alienas cognoscere. Nulla quippe species potest ab intellectu agente formari, quæ aut animam, aut potentias, prout in se, referat. Ratio est, quia anima non per seipsam, ut diximus, se cognoscit, sed in cognitionem sui devenit per effectus, seu actus proprios : ergo per alienas species, nempe ipsorum actuum se intelligit, potentiasque proprias, atque habitus : alioquin si hæc omnia per ipsorummet essentias attingeret, distincte omnino, atque intuitive intelligeret, quod experientiæ adversatur. Ratio vero horum omnium est, quia anima cum spiritualis sit, intellectiva est, quia vero infima est in eo gradu, infima quoque est in ratione intellectivæ, insufficienterque actuata, ut intelligatur, unde actualitate aliqua eget, quam in specie assequitur : hoc autem totum provenit ex dependentia, quam habet a sensibus corporis, cujus, ex natura sua, est actus. Quæ doctrina tota est D. Thomæ, supra a. 1, ac per se aperta satis, Cajetanus vero ibi prolixa quadam expositione obscurandam reddit, et falsis nonnullis miscet, quale illud, intellectum nostrum non in genere solum intelligibilium, sed etiam intellectivorum esse puram potentiam : hoc enim posterius stare non potest, cum intellectus noster actualiter et essentialiter sit potentia intellectiva : ergo intrinsece vindicat activam vim ad intelligendum, quod etiam patet ex jam dictis, lib. 3, c. 5, non ergo in hoc genere est pura potentia.

3. *Quartum pronuntiatum. — Quintum pronuntiatum.* — Unde consequenter (quod jam tetigimus) constat, quo modo anima cognoscat habitus sibi inhærentes, non enim possidet illorum proprias species, sed sicut potentias, ita et habitus, utpote tenentes se ex parte earum, per actus ipsos faciliter elicitos cognoscit. De actibus vero esto quidam velint cognosci per seipsos, non per species, eo quod sint immediate, ac per se conjuncti potentiæ intellectivæ : nihilominus alii rectius pronuntiant cognosci per species. Primo, quia si intellectus per se ipsum se nequit cognoscere, multo minus eos actus, eo modo cognoscet. Secundo, quia transacto actu recordatur intellectus, se hoc vel illud intellexisse : relicta ergo est in illo species actus, atque adeo per illam cognoscitur. Tertio, si actus per se cognosceretur, apertius utique cognosceretur, quam solet : juxta hanc vero sententiam eo ipso, quod intellectus operatur, resultat in illo species talis actus, imperfecta tamen, ut videtur, unde imperfecte confuseque cognoscitur. Ad hunc forte modum sentiendum de cognitione actus voluntatis : itaque quando voluntas exit in actum, fit in intellectu species aliqua illius. Sunt vero qui dicant, actum voluntatis cognosci ab intellectu per eum actum intellectus per quem objectum fuit voluntati propositum : quod mihi non placet : nam facta etiam propositione illa objecti potest adhuc voluntas proprium actum non elicere : non ergo ex vi

illius valet intellectus actum voluntatis cognoscere : aliud ergo principium est necessarium, quod aliud fingi nequit, quam species.

4. *Sextum pronuntiatum.* — De ipsis tandem speciebus intelligibilibus quidam similiter volunt per seipsos cognosci, quia cum sint principia cognoscendi, alia possunt esse principia se cognoscendi. Oppositum tamen censeo verum, alias evidentissime cognoscerentur : quod tamen non ita esse satis intelligitur ex controversia in lib. superiore, c. 2. Itaque dico cognosci ejusmodi species per effectus suos, hoc est, per actus, in quos influunt : namque ex illis colligimus dari species, et non modo alio. Si autem inquiras, cur hæc omnia, per quæ discurrimus, per seipsa clare, atque distincte non cognoscantur, cum sint spiritualia, et animæ ipsi satis conjuncta, est in promptu ratio : impedimentum scilicet corporis, et dependentiam, quam pro hoc statu habent vires animæ spirituales ab ipsis sensibus, unde cum illorum nihil percipiatur sensibus, intellectus etiam formare nequit clarum . distinctumque conceptum earum. Hinc ultimo colligitur, quod Aristoteles 3, de Anima, text. 15, ait in rebus, quæ vacant materia, idem esse quod intelligit, et quod intelligitur, exponendum esse de iis, quæ adeo vacant materia, ut neque ordinem habeant ad illam quales sunt intelligentiæ, non vero intellectus noster pro hoc statu, de quo proinde ibidem subdit, intelligere semet, sicut alia intelligibilia extra ipsum. De cognitione animæ respectu sui in statu separato infra lib. 6, capite quinto.

CAPUT VI.

QUOMODO POSSIMUS DEUM, ET SUBSTANTIAS SEPARATAS PRO HOC STATU COGNOSCERE.

1. *Prima assertio.* — In hac quæstione sit prima conclusio. Intellectus pro hoc statu potest devenire in aliquam cognitionem Dei, substantiarumque separatarum. Ita Aristoteles 9, Metaphysicæ, cap. 12, ubi aperte affirmat non posse cognoscere substantias separatas, (licet illud sub dubio reliquerit, lib. 3, de Anima, cap. 7, in fin.) In lib. etiam 12, Metaphysicæ illas investigat. Idem docet D. Thomas supra, et 3, contra Gentes, a cap. 41 usque ad 45, Albertus 3, de Anima, text. 30, a cap. 6 usque ad 2. Commentator, citato loco de Anima. Est denique satis aperta doctrina Pauli Rom. 1, dum Gentiles philosophos arguit, quod Deum, et invisibilia noverint, nec tamen coluerint. Est autem primo notandum duplici modo posse rem cognosci. Uno quantum ad an est : altero quantum ad quid est. Ipsum deinde an est dupliciter adhuc potest cognosci, aut quoad actualem existentiam, aut quoad aptitudinem : longe enim differunt nosse rem actu esse, vel tantum posse esse. Denique quidditatem rei cujusvis possumus attingere perfecte, atque adæquate, vel imperfecte, cognoscendo scilicet prædicata aliquot quidditativa, non vero integram quidditatem. Secundo notandum, perfectam cognitionem, aut comprehensivam esse, quando nimirum tota quidditas distinctissime, ac per eam proprietas ejus universæ percipiuntur. Qui cognoscendi modus angelorum proprius est, non hominis, unde res perfecte cognosci perhibetur, quando propria ejus essentia claro conceptu percipitur, et ex illa affectiones aliquot propriæ, et non tantum communes : qui quidem modus perfectæ cognitionis haberi potest per speciem rei , vel etiam per effectum ejus proprium , seu qui a sola illa causari potest. Imperfecte autem res cognoscitur, quando solum secundum communia attingitur. Tertio observandum, in præsenti dubitatione diversam nimium rationem esse de substantia infinita, quæ Deus est, ac de aliis substantiis spiritualibus, quæ vocantur Angeli.

2. *Secunda assertio.*—His positis sit secunda conclusio. Nulla substantia spiritualis potest a nobis pro hoc statu mortali cognosci prout in se est, seu per propriam ejus speciem, sed tantum per effectum aliquem. Probatur; nam intellectus noster species intelligibiles acquirit mediis sensibilibus objectis, ac mediis actibus, qui inde procedunt, sed nulla substantia spiritualis objici potest sensibus : non ergo potest imprimere sui speciem intellectui. Confirmatur experientia, nemo enim nunquam de Deo, aut Angelis naturaliter quippiam novit, quam per effectus, neque perfecte assecutus est illorum notitiam, unde D. Dionysius 7, de divinis Nominibus, et de cœlesti Hierarchia, c. 1, dixit Deum a nobis cognosci solum ex sensibilibus, idemque celebrant Augustinus 15, de Trinitate, c. 8, Damascenus et alii Patres exponentes illud 1, Corinth., c. 13 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* : nimirum per creaturas.

3. *Tertia assertio.* — *Videndus et ipse auctor, tum disp.* 30, *Metaphysicæ, præsertim sect.* 11 *et* 12, *tum lib.* 2, *de Attributis, a cap.* 7.— Tertia conclusio. Deus quantum ad an est, potest evidenter cognosci per creaturas : potest item ejus quidditas, confuse tamen et imper-

fecte : sed de hac conclusione videndus D. Thomas, 1. p., q. 2, 12, 13 et 88, ubi de hac re latius agitur, et apud Aristotelem, et in Metaphysica : potest etiam, ac solet hic tractari, et 8, etiam Physicorum, q. 17, nonnulla diximus. Ratio vero conclusionis est, quia Deus, cum sit prima causa, a qua effectus omnes pendent in esse, et fieri, quæque omnia gubernat, et omnibus providet, habet necessariam quamdam connexionem cum effectibus, et ideo ex illis evidenter cognoscimus dari aliquam talem primam causam omnium, quam Deum vocamus. Rursus autem, ex eisdem effectibus naturam hujus causæ invèstigamus, cognoscimusque illam esse, suum esse per essentiam, quia non potest ab alia causa ipsum recipere : alias non esset prima : cognoscimus etiam esse infinitam, bonam, sapientem, etc. Atque ita formamus quemdam conceptum proprium Dei, quo ejus quidditatem aliquo modo assequimur : nunquam tamen clare et distincte : eo quod effectus ipsi Deum non repræsentant, prout in se est, neque totam virtutem, essentiamque illius explicant.

4. *Objectio contra hanc tertiam conclusionem diluitur.* — Objicies tamen contra conclusionem. Intellectus noster finitus est, Deus autem infinitus : non ergo potest ab illo cognosci, cum inter intellectum et intelligibile debeat inveniri proportio : finiti vero ad finitum nulla talis potest cogitari. Et confirmatur ex 3, Phys., text. 65, ubi Philosophus pronuntiat, infinitum, qua infinitum est, ignotum esse. Respondeo infinitum duplex esse aut secundum essentiam, aut secundum molem, neutrumque valere a nobis perfecte percipi in hac vita, quia neutrius habemus propriam, adæquatamque speciem, neque infinito modo nobis competit cognoscere, posset tamen intellectum nostrum naturali suo lumine, finito modo, infinitum attingere, cum ad cognitionem non requiratur proportio certa in ratione entis, sed in ratione objecti, et potentiæ tantummodo, ut D. Thomas observat, 1 p., q. 12, a. 1, ad quartum. Quidquid autem entitatem habet, comprehenditur adæquate sub objecto intellectus nostri, ut cap. 1, visum est : ideoque est aliquo modo proportionatum cognitioni illius, proindeque potest ab illo utcumque intelligi. Ad confirmationem dic loqui ibi Aristotelem de infinito, ut importat negationem, quæ non per se, sed per formam negatam cognoscitur. Sic ergo non finitum per finitum aliquid intelligitur. Vide D. Thomam, ib., ad 2.

5. *Quarta assertio bipartita, de qua late in disp. 35, sect. 1, et lib. 1, de Angelis, c. 1.— Ostenditur prima pars.* — Quarta conclusio. Aliæ substantiæ separatæ quantum ad actualem existentiam possunt optimis rationibus cognosci, non tamen demonstrationibus convincentibus intellectum, quidditas etiam earum imperfecte potest cognosci quantum ad communia quædam prædicata, non vero quantum ad priora In prima conclusionis parte loquor de actuali existentia, nam de possibili tantum demonstrabiles fortasse sunt creaturæ aliquæ spirituales. Primo quia nos evidenter cognoscimus animam nostram spiritualem esse, atque in illo genere incompletam substantiam : evidenter quoque Deum esse substantiam intellectualem et spiritualem, summam et primam in illo ordine, ac tandem scimus evidenter gradum substantiarum intellectualium esse omnium perfectissimum : ex quibus præmissis evidenter inferri potest possibiles esse substantias spirituales, et intellectuales integras in suo genere, mediasque inter substantiam Dei, atque animæ nostræ. Secundo argumentari possumus possibiles esse prædictas substantias, quia nec ex parte rei potest reperiri implicatio, neque ex parte Dei impotentia: ex quo recte etiam colligimus dari actu existentes, cum illæ sint, quæ maxime assimilantur Deo, et quæ complent supremum gradum creaturarum intellectualium, qui in anima nostra inchoatus tantum fuit, atque imperfectus: naturæ autem ordo postulat ad complementum universi, ut substantiæ completæ, et perfectæ in illo gradu inveniantur. Tertio effectus plurimi dantur in universo, qui non nisi his substantiis possunt attribui, ut cœlorum motus, quos non decet Deo tribui immediate, quidquid Aristoteles hac in re dixerit, de quo alibi. Dixi tamen hoc non posse demonstratione convinci, quia nullus est effectus in universo, qui necessariam omnino connexionem habeat, cum substantiis separatis : nam omnes possunt a Deo fieri : unde cum tales substantiæ non habeant ab intrinseco necessariam existentiam, ut suis etiam locis demonstratur, sed illam debeant recipere ex libera Dei voluntate : effectusque non omnino demonstrent evidenter, Deum illas fecisse, jam sequitur non posse ostendi illas esse actu, demonstratione cogente intellectum: ostenditur tamen evidentia quadam morali, qua homo minime pervicax convincetur.

6. *Ostenditur secunda pars.* — Secunda pars conclusionis experientia evidenti patet : intellectus enim neque proprium conceptum alicujus Angeli format, neque unum ab alio per

proprias differentias distinguit, sed concipit tantum sub communi ratione substantiæ incorporæ, et cum maxime distinguit per conceptus accidentales in ordine ad effectus, veluti si hunc Angelum distinguas, quia hoc cœlum, verbi gratia, lunæ movet: sic enim Gabrielem concipimus sub ratione nuntii incarnationis, Michaelem sub ratione ducis, etc., alium sub ratione custodis, etc. Quibus fere modis distinguunt Patres, ac theologi Angelorum hierarchias et choros. At propriis conceptibus ipsos concipere naturaliter est impossibile. Ratio est, quia nullus ejusmodi substantiarum effectus nobis innotescit, qui ostendat proprias earum proprietates, nec etiam prædicata, quæ non sint omnibus communia. In quo late differunt a Deo : de illo enim plura cognoscimus, quæ soli conveniunt. Ac differentiæ causa est, quia licet Deus sit multo altior et perfectior, habet tamen longe plures effectus in universo, majoremque connexionem cum illis ; unde magis cognoscibilis evadit ejus substantia, quam Angelorum. Solum ergo in hac vita substantiarum separatarum quidditatem in communi et confuse cognoscere valemus : porro harum conclusionum doctrina Aristotelica est in 3 lib., de Anima : nam, cap. 4, docet objectum proportionatum intellectui nostro esse quidditatem materialem, et c. 7, atque 8, sine phantasmate nihil nos intelligere. Secundo etiam Metaphysicæ comparat intellectum nostrum oculis noctuæ, quibus sicut intueri solem nequit, ita nos intellectu manifestissima naturæ, quales sunt spirituales substantiæ. Denique 1, de Partibus Animalium, c. 5, *Partem illam*, inquit, *nobilem, atque divinam minus contemplari valemus, quia admodum pauca illius sensibus patent, quorum beneficio, tum de ea ipsa parte divina, tum de aliis, quæ nosse cupimus, facultas nobis cogitandi, indagandique suppeditatur.* Et infra : *Res namque illas superiores tametsi leviter attingere possumus, tamen ob ejus generis cognoscendi excellentiam amplius oblectamur, quam si hæc inferiora omnia teneamus* : constat ergo ex Aristotelis sententia illas substantias non posse a nobis perfecte cognosci.

7. *Quid aberraverint Platonici circa præcedentem conclusionem. — Quid nonnulli Peripatetici.* — Contra probatam vero conclusionem Plato, Platonicique omnes opinati sunt, substantias has posse a nobis perfecte intelligi, ponebat enim ipse quidditates rerum materialium separatas dari ab individuis, unde consequenter aiebat, sicut rerum materialium, quidditas potest a nobis perfecte cognosci, ita, et posse separatas ideas, in quarum contemplatione beatitudo nostra consisteret, ut videre est, libro primo Ethicorum, cap. 6. Sed fundamentum Platonis inane est, et passim ab Aristotele confutatum. Ex Peripateticis etiam multi voluerunt substantias separatas posse a nobis in hac vita perfecte cognosci, ut Alexander Aphrodisius, libro suo de Anima, et 9, Metaphysicæ, c. ultimo, et l. 2. Item Themistius, Philoponus et Simplicius, num. 3, de Anima, atque iterum Simplicius, lib. de Animæ immortalitate, Themistius, paraphrasi in 3, de Anima, cap. 3 et 51, Commentator, text. 35 et 36, Avicenna et Avempace quos refert Commentator, ac, quod mirum est, idem tenuit Albertus Magnus 12, Metaphysicæ, tract. 2, cap. 15, et in libello de Intellectu et intelligibili, qui omnes diversis procedebant viis, quas S. Thomas supra, et 3, contr. Gentes, elegantissime impugnat. Eorum ergo plures hoc nitebantur fundamento, quod intellectus agens non potentia animæ nostræ sit, sed substantia quædam separata, quæ discursu temporis efficiat nescio quam unionem cum intellectu possibili, qua mediante intellectus posset assurgere in cognitionem substantiarum separatarum confirmantque ex Aristotele 9, Metaphysicæ, cap. 12, ubi diserte affirmat posse nos cognoscere substantias simplices et separatas, ac intelligendus videtur de perfecta et quidditativa cognitione. Libro item 12, Metaphysicæ, cap. 7 et 9, loquens de Deo, de intellectioneque divina disputans, talem ait inesse illi perpetuo contemplationem, qualis inest nobis exiguo tempore, et 12, Ethicorum, cap. 7, felicitatem nostram sitam esse in contemplatione divinorum. Etenim fundamentum allatum tam falsum est, quam quod falsissimum ut ex dicendis constabit in octavo capite. Atque positio ipsa manifesta militat contra experientiam, modumque naturalem intelligendi animæ, quem nunc exercemus, contra rationes etiam supra factas, ac denique contra ipsum Aristotelem : in locis autem citatis haud dubie loquitur de cognitione illa, quam humano modo possumus assequi.

8. *Quid denique circa illam dissidii inter Thomistas et Scotistas.* — Circa eamdem etiam conclusionem Scoti, ac D. Thomæ sectatores dissensionem quærunt, Scotus quippe, ut refert Antonius Andreas 2, Metaphysicæ, q. 3, vult substantias separatas posse a nobis quidditative cognosci, quod etiam habet Joannes de Gandavo 3, de Anima, quæst. 37, Themis-

tæ vero contendunt hoc impossibile, ut videre est in Cajetano, 1 part., quæst. 12, art. 2, de Ente et essentia, cap. 1, quæst. 14, Capreolo, in 1, d. 2, quæst. 2, Ferrario 3, contra, c. 55, in Janduno 2, Metaphysicæ, quæst. 3, Ægidio 3, de Anima, text. 36. Quæ certe dissensio de nomine tantum est. Nam omnes admittunt haud posse nos propriam et distinctam quidditatem Angelorum cognoscere, quod, velint, nolint, experientia docet : omnes etiam fatentur posse nos attingere quidditates Angelorum confuse, atque in universali : de nomine ergo dissident, nam Scotistæ ejusmodi cognitionem licet confusam, quidditativam appellant, Thomistæ autem quidditatis, non quidditativam appellandam esse reclamant.

9. *Notatio una pro eadem conclusione.*—His vero relictis, in gratiam datæ doctrinæ, notandum primo, prædictarum substantiarum intelligendi modos varios afferri. Divus enim Dionysius, cap. 2, de mystica Theologia et de Divinis nominib., cap. 7, de Deo loquens assignat triplicem. Primus est per attributionem, attribuendo scilicet Deo quidquid in creaturis perfectum deprehendimus, quod etiam in Angelis locum habet, illis enim tribuimus, si non omnes rerum aliarum perfectiones, certe supremum illarum gradum, affirmamusque dandas esse substantias, in quibus gradus ille in sua perfectione eluceat. Secundus modus est per negationem earum rerum, quæ puram perfectionem non habent. Quo etiam modo de intelligentiis philosophari solemus. Namque intellectus concipiens generalem, rationem entis, ac substantiæ, conatur eas contrahere ad genus quoddam entium, superans hæc inferiora, et tunc vocibus negantibus utitur, ut immateriali, incorporeo, etc. Tertius modus est per effectus, quo potissime usus fuit Aristoteles 8, Physicorum, et 12, Metaphysicæ, ac docuit Paulus ad Roman. 1 : *Invisibilia enim Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur.* Potest autem addi quartus modus cognoscendi, per intellectum videlicet nostrum, in quo cum superiori illo substantiarum ordine convenimus. Unde S. Augustinus 8, de Civitate Dei, cap. 5 et 6, docet ratione intellectus nostri demonstrari, esse substantias intellectuales : assentiuntque Commentator, S. Thomas et alii. Quintus modus ex perfectione universi : et sic plures alii possent excogitari. Vide S. Thomam supra, et 1 p., et quæst. de Spirit. creaturis, et quæst. de Anima, art. 10, opusc. 70, supra Boetium de Trinit., quæst. 4, 2 Metaphysicæ, lect. 1. Potissima vero difficultas circa hoc restabat, quia anima separata potest substantias spirituales aperte intelligere : ergo et conjuncta corpori, alias impeditur a nobilissima operatione per existentiam in corpore, proindeque illud informaret præter naturam suam : hæc tamen difficultas tangit modum cognoscendi animæ separatæ, quod proprium locum habet infra libro sexto.

10. *Notatio altera.* — Notandum secundo licet alias substantias spirituales imperfecte cognoscamus, attamen animam nostram a nobis attingi quantum fas est humano intelligendi modo. Nam evidentissime scimus illam esse, et quidditatem ejus etiam usque ad ultimam differentiam specificam: proprietates denique et passiones. Ratio est, quia actus animæ nostræ proprii, pôtissimi effectus illius sunt, nobisque notissimi : illi vero explicant nobis propriam suæ causæ virtutem, ut ex hactenus dictis constat: at de Angelis nullum talem effectum cognoscimus. Quare, etc.

CAPUT VII.

UTRUM INTELLECTUS NOSTER PRO HOC STATU PENDEAT IN OPERATIONE SUA AB OPERATIONE PHANTASIÆ.

1. *Pro toto hoc capite videndus auctor, l. 2, de Gratia, cap. 4.—Argumentum primum partis negantis.—Argumentum secundum. — Tertium.* — De substantia actus intellectus nostri nihil dicendum superest, præter tradita in libro tertio de compositione autem et artificio actuum intellectus sufficienter in dialectica dictum est: solum ergo restat dicendum de modo operandi, quem intellectus noster habet: eritque sermo de intellectu in statu animæ conjunctæ corpori : nam de modo intelligendi in statu altero, infra dicitur libro sexto. Est autem in præsenti quæstione certum intellectum dependere a sensibus in acquisitione specierum, ut supra ostensum est. Investigandum tamen superest, an post acquisitionem possit libere illis uti absque ulla dependentia a sensibus ? Et quidem sensibus externis nihil operantibus, plana est responsio affirmans, ut experientia docet, et maxime in viris contemplativis, qui extasim patiuntur : Aristoteles enim 1 Ethic., cap. 8, docet viros divinos et heroicos ita subditos esse contemplationi, ut nulla alia sensuum actio, seu affectio illis supersit tribuenda: an vero intellectus ab interno sensu, seu phantasia dependeat, videtur pars negativa etiam vera. Primo, quia intellectus

constitutus jam est in actu primo per species, ut ponimus, estque potentia perfectior ipsa phantasia: habensque ex se virtutem, et lumen sufficiens ad operandum, non est ergo cur a phantasia dependeat, unde Aristoteles 3, de Anima, text. 8, et lib. 2, cap. 5, ait intellectum acquisita jam scientia posse operari cum vult, neque indigere extrinseco motivo. Secundo intellectus sæpe intelligit ea, quorum phantasia nullas habet similitudines veluti rerum communem spiritualium, etc.; ergo in ea operatione saltem non pendet a phantasia. Tertio, quia alias impediretur saltem intellectus a sua operatione ligatis externis sensibus, tunc enim, et phantasia ligabitur, imo exterior ipse sensus ligari non posset, nisi ligata phantasia, quæ est quasi principium omnis exterioris sensationis. Consequens autem est contra dicta : ergo, etc.

2. *Varia auctorum placita.* — Hac in re Albertus, lib. 3, de Anima, tractat. 2, cap. 19, opinatur intellectum acquisitis speciebus non habere dependentiam a sensibus, maxime in cognitione spiritualium. Idem credit Philoponus, textu 30, et lib. 3, cap. 4, Thienensis, text. 39, consentiunt, in 3, de Anima, Averroes, Avicenna, Simplicius, Themistius, locis citatis, cap. præced., aiunt enim in communibus operationibus pendere intellectum a phantasia, in cognitione vero abstractissima Dei et Angelorum minime. Bonaventura quoque asseruit in altissima contemplatione posse intellectum omnino abstrahi a sensibus etiam interioribus, ac sine ulla prorsus imagine Deum contemplari. Alii dixerunt in cognitione saltem sui, ac suarum specierum non pendere intellectum a phantasia. Venetus, in text. 33, voluit, quoties intellectus per species elicitas a phantasmatibus operatur, pendere quidem a phantasia, non item quando operatur per eas, quas ipse sibi formavit.

3. *Communis conclusio. — Ratio a priori ex S. Thoma, impugnatur ab Scoto.*—Communis tamen sententia oppositum docet, quod Aristotelis phrasi dici solet, intellectum nihil nisi conversione, non quidem sui, sed animæ, seu phantasiæ ad phantasmata intelligere. Ita S. Thomas, 1 part., quæst. 84, art. 7, Cajetanus ibid., Ferrarius 1, contra, cap. 65, et lib. 2, cap. 73, Scotus, in 4, distinct. 45, quæst. 2, Ægidius 3, de Anima, text. 38. Sit ergo conclusio : Anima dum corpori unitur, intrinsecam dependentiam habet a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma aliquod operetur, quod Aristoteles 3, de Anima, text. 39, expressit, dicens : *Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur.* Idem sentit divus Dionysius, c. 7, de Divinis nominibus et de cœlesti Hierarch., cap. 10. *Impossibile,* inquit, *est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvolutum.* Idem D. Augustinus 4, supra Genesim ad litteram, cap. 7, dum ait, quando numerum cognoscimus, aliud corporeum sensum, aliud rationem attingere : et Nazianzenus, orat. 2, de Theologia. Experientia quoque ita docet, primo, quia læsa phantasia, læditur, et rationis usus, eademque impedita somno impeditur et intellectus : habet ergo manifestam dependentiam. Secundo : quando aliquid perfecte intelligere conamur, sensibilem imaginem illius intra nos formamus, quando alterum docere sensibilia exempla quærimus quasi materiam phantasiæ suppeditantes, a qua intellectus in dicendo pendet, quæ profecto experientiæ a D. Thoma citat., a. 7, allatæ ostendunt conclusionem certam a posteriori : attamen ratio a priori difficile redditur. Idem S. Thomas hanc adducit, quod objectum intellectus nostri sit quidditas materialis rei : quæ ab intellectu nostro cognosci nequit secundum modum, quem in singularibus habet absque sensus juvamine, ideoque ad perfectam rei cognitionem postulari concomitantiam sensitivæ operationis. Quæ ratio multis impugnatur ab Scoto, in 1, dist. 3, q. 3, neque satis mihi arridet : fundatur siquidem potissime in eo, quod intellectus singularia directe non cognoscat, quod, cap. 3, improbatum est. Præterea quamvis ea non ita cognoscat, attamen adducta ratione non potest haberi necessaria concomitantia inter operationem intellectus et phantasiæ : sed cum maxime valet ea ratio ad suadendum, egere intellectum juvamine sensus ad perfectam cognitionem rei singularis, ac materialis ad suam usque singularitatem : hinc autem quomodo potest intelligi aut colligi tanta dependentia, quanta est inter sensum et intellectum ? Quomodo item haberi ratio : quare læsa phantasia lædatur intellectus in suis operationibus universim ?

4. *Neque quæ Scotus adducit, placent.* — *Vide l. 6, de Opere sex dierum, cap. 9, num. 7.* —*Commodior ratio.* — Quare Scotus rationes alias invexit. Prima est in pœnam peccati datam fuisse hanc dependentiam, falso tamen supponit ratio dictam dependentiam naturalem non esse, sed ex peccato descendere : cum in ipso etiam innocentiæ statu locum haberet.

Secunda, ejusmodi dependentiam solum nasci ex subordinatione potentiarum animæ, ratione cujus naturalem connexionem habent talem, ut operante una potentia circa aliquod objectum operantur et aliæ, quæ idem objectum natæ sunt attingere. Sed nec ratio hæc videtur satisfacere. Primo, quia principii petitione quodammodo laborat: nam hujus ordinis et connexionis causam quærimus. Secundo, quia hinc, ut plurimum haberi posset, intellectum operantem excitare phantasiam, ut cum ipso simul operetur, non tamen haberi, quod in sua ipsius operatione pendeat intellectus a phantasia, ut experimur: neque item ratio redditur cur læsio unius redundet in alterum. Quapropter illa occurrit commodior et evidentior ratio, quod dependentia, de qua tractamus, proveniat ex imperfectione status, in quo intellectus non recipit species, nisi dum actu phantasia operatur, et ambæ potentiæ in eadem anima radicantur, sibique proinde mutuo deserviunt, atque etiam sunt impedimento. Unde quando phantasia læditur et insanit, secum trahit intellectum et animæ attentionem, qua solum ratione læsio in intellectum, utpote incorruptibilem, redundare potuit: perfectio quoque imaginationis prodesse potest intellectui, quia quanto melius imaginativa apprehendit: eo meliores species imprimuntur intellectui: sed et intellectus ipse operando movet, ac secum trahit imaginationem. Hinc ergo oritur inter potentias has tam naturalis concomitantia quæ essentialis non est, sed ex actuali operatione proveniens, siquidem in anima separata, aut post corporum resurrectionem necessaria dependentia intellectus a phantasia nulla erit.

5. *Ad primum in num.* 1. — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Ad primum argumentum in principio factum respondetur intellectum in actu primo constitutum non indigere motore extrinseco ad operandum, propter conjunctionem tamen cum corpore, habere naturalem concomitantiam cum corporea potentia. Ad secundum, quando intellectus versatur circa spiritualia, imaginatio negotiatur circa ea, ex quibus semper intelligit, aut quæ formaliter repræsentantur in phantasmate, aut quæ ex illo modo, aliquo deduci possunt. Ita S. Thomas supra, Philoponus quoque 3, de Anima, ad text. 21, notat divina intelligentibus concurrere imaginationem typos et figuras opponentem : quod certe sonant verba Dionysii superius adducta. Ad tertium dic, si sensus externi simul et interni impediantur a sua operatione, fore ut etiam impediatur intellectus, quemadmodum contingit in dormientibus, si tamen sensus externi ligentur non propter imaginatricis impedimentum, sed ob vehementem attentionem illius ad rem disparatam, tunc intellectum minime impeditum iri, sicque in extasi contingere.

6. *Instantia diluitur.* — Urgebis. Intellectus dormientis aptior est ad recipiendas impressiones specierum a substantiis separatis, ac revelationes etiam divinas, ut S. Thomas tradit 2, contra Gentes, cap. 81, et sacra Scriptura confirmat, communiter docens revelationes in somniis factas fuisse Prophetis, et tamen tunc ligata est phantasia : non ergo inter utramque potentiam semper intercedit concomitantia. Occurrendum esse quidem in somno intellectum aptiorem ad recipiendas species a Deo : tum propter quietem majorem : tum ne illa impressio specierum referatur ad ea, quæ exterius sentiuntur, vel proprio discursui tribuatur, quod idem D. Thomas 2, 2, quæst. 173, art. 3, et de Verit., quæst. 12, art. 3, ad 1, explicuit : esse tamen minus aptum ad ferendum judicium de rebus revelatis, quia inter dormiendum liberum usum rationis de lege ordinaria non habemus, sicut idem doctor, 1 part., quæst. 84, art. 3, ad 2, notavit.

CAPUT VIII.

QUID SIT INTELLECTUS AGENS ET POSSIBILIS.

1. *Vide l.* 2, *de Angelis a n.* 14. — Diximus de objectis et actibus intellectus agentis et possibilis, dicendum superest de ipsis potentiis. Et quoniam una sine altera perfecte non cognoscitur, de utraque breviter agendum. Est ergo in parte intellectiva animæ nostræ duplex productio, nempe speciei et actus, duplexque receptio correspondens, utraque vero debet fieri ab spirituali virtute, et in potentia spirituali, ut ex dictis patet. Est autem potentia eadem receptiva speciei, productivaque actus intelligendi, quæ intellectus possibilis vocatur, quia ex natura sua est potentia, ut speciebus rerum omnium informetur, et per eas intelligat : at vero virtus productiva specierum, quia recipiendi munus non habet, sed tantum agendi, ideo ab actione denominatur agens, diciturque intellectus, non quia intelligat : cum solum producat species, quæ productio intellectio non est (objectum enim sensibile species quoque producit, nec tamen sentit), sed quia res intelligibiles reddit.

2. *Differentia duplex inter intellectum possibilem et agentem.* — Hinc porro duæ colliguntur differentiæ inter has potentias. Prima, quod altera sit cognoscitiva, altera minime. Secunda, quod actio intellectus possibilis vitalis sit, atque immanens, cum sit actio cognoscendi : at intellectus agentis operatio ex se, et ex propriis non item : productio quippe speciei ex suo genere posset a re non vivente fieri, ut proxime de objecto sensibili diximus. Actio ergo intellectus possibilis ex propriis vendicat esse a principio intrinseco activo : non vero intellectus agentis actio : et hinc est, quod actio intellectus possibilis de se sit immanens, actio vero agentis ex modo suo transiens esse queat : constat ergo ratio et diversitas utriusque potentiæ, saltem quantum ad quid nominis. Ad explicandum autem quid rei earum, alia dubia sunt enodanda.

3. *Primum dubium in præsenti capite quid sit uterque intellectum.— Externorum philosophorum varia placita.*—Primum est : an uterque istorum intellectuum sit vera animæ potentia? In qua re Græci fere omnes hallucinati sunt, ponentes intellectum agentem et possibilem esse substantias separatas, concedentesque animæ nostræ tantum cogitativam, quam intellectum passivum vocant. Ita Theophrastus et Themistius, lib. 3, de Anima, Alexander autem, lib. 2, inquit intellectum agentem esse Deum ipsum, ac quod saltem sit substantia aliqua ex separatis, putarunt Arabes, Avempace, et quos refert Albertus 3, de Anima, tract. 2, cap. 4, Averroes 3, de Anim., text. 5 et 20, et 12 Metaphysicæ, text. 17, Avicenna, quoque 9 Metaphysicæ, cap. 4, credit intelligentiam ultimam, quæ præsidet sphæræ activorum et passivorum esse intelligentiam agentem, quæ gubernat animas nostras, et 6, Natural., p. 5, c. 5 et 6, addit species intelligibiles esse in ea ipsa intelligentia, ex illaque derivari in easdem animas. Huic sententiæ favere videtur Aristoteles 3, de Anima, textu 19 et 20, ubi de intellectu agente ait, quod passione vacat, ac separabilis est, cum sit substantiæ actus : et infra ait : *Non quandoque intelligit, quandoque vero non intelligit, separatus vero, id est, atque id solum est immortale,* etc. Et Alexander ex mente Aristotelis ipsius probat intellectum agentem, Deum esse, cum doceat intellectum agentem omnia facere, quod solius Dei est.

4. *Improbatur.—Ratio ex Aristotele. — Confirmatio prima. — Confirmatio secunda.*— At enim, quod ad intellectum possibilem pertinet, sententia hæc erronea est in fide, et in philosophia delirium, quod supra late probavimus, lib. 1, a c. 9, tum absolute, tum etiam in sententia Aristotelis. Quod vero pertinet ad intellectum agentem, certum etiam habetur esse veram animæ potentiam. Ita D. Thomas, 1 p., q. 79, art. 4. Colligitur etiam ex eodem in q. 84, art. 4, ubi opinionem Avicennæ improbat, et Platonis species intelligibiles fieri ab ideis : certum autem non dico, quod putem de fide. Nam quod intellectus agens, aut etiam species intelligibiles dentur, de fide non est : nec præterea ullus error in fide esset sentire illas a Deo, vel intelligentia aliqua produci. Rursus non dico certum quod evidenti demonstratione habeatur, nisi quantum res philosophica, eaque tam abdita patitur. Probatur ergo ratione Aristotelis, in 3, de Anima, c. 5, nam cum anima nostra ab intrinseco sit intellectualis, ab intrinseco habere debet necessaria ad exercendas intellectuales operationes, natura enim non deficit in necessariis, nec ordinat rem ad actionem, pro qua exercenda non conferat requisita, unum autem ex requisitis ad intellectus opera, est maxime productiva vis specierum intelligibilium, cum sine eis intellectio non fiat : habet ergo anima nostra hanc virtutem, sive potentiam. Quam rationem S. Thomas optime prosequitur, confirmaturque primo. Nam si virtus productiva specierum esset substantia separata, non penderet in illarum productione a phantasmate, neque a corpore, quia actio intelligentiæ separatæ superioris rationis existit: consequens autem est falsum et contra dicta : ergo, etc. Confirmatur secundo : quoniam in sensibus non desideratur aliquod ens separatum, quod perficiat species, sed in exterioribus ipsa externa sensibilia eas efficiunt, in interioribus autem virtus aliqua ipsius sentientis : idem ergo erit in intellectu possibili, probatio tamen Aristotelica potissima est, atque a priori.

5. *Instatur Aristotelis ratio. — Sustinetur tamen.—Dictum etiam est in disp. 150, Metaphysicæ, sect. 1, n. 17.*—At dices, illa ratione concludi non valet, intellectum agentem esse potentiam animæ, sed esse tantum virtutem quamdam necessariam, ideoque a natura provisam pro illa ipsius actione, quemadmodum sensus etiam indigent virtute movente, quæ tamen potentia animæ non est, sed externum sensibile : cœlum quoque indiget movente aliquo, qui tamen potentia cœlo interna dici non potest. Respondetur vero Aristotelis rationem concludere propriam animæ potentiam

ex illo principio in philosophia manifesto. *Naturam perfectam ab intrinseco habere cuncta necessaria ad suas actiones exercendas,* quod plane instantiam non habet : adducta vero ad rem non faciunt : cœlum enim non indiget motu ad propriam actionem et perfectionem, ut etiam diximus in lib. de Cœlo, q. 8. Quod si indigeret, argumentum certe concluderet motum illius a virtute intrinseca proficisci, ut etiam ibi diximus : sensus porro externus cum proprium objectum sibi proportionatum vendicet, non eget activa vi specierum, neque objectum ipsum censendum est extrinsecum agens, sed potius maxime connaturale potentiæ cognoscitivæ, unde si possibilis intellectus objectum sibi proportionatum sortiretur, non egeret plane intellectu agente : atque hinc etiam concludi potest hanc esse Aristotelis mentem, cum credendum non sit plus illum sua ratione conficere, quam intenderit : quod patet etiam ex ipsius verbis, quæ scite notavit Philoponus primo, quia postquam docuit in omni natura esse agens et patiens, subdidit in citato, cap. 5, text. 17. *Necesse esse has easdem differentias animæ inesse :* aperte igitur significat agentem intellectum in anima residere, atque adeo potentiam illius esse : intelligentia vero separata in anima non existit. Secundo, quia si intellectus agens intelligentia aliqua foret, actu separata esset : Aristoteles vero solum dixit intellectum agentem esse separabilem : non sentit ergo esse intelligentiam : quare cum infra intellectum agentem separatum vocat, intelligit aperte separatum ab organo corporeo, cum sentiat esse potentiam spiritualem, ac minime organicam, cum vero ait esse separabilem, intelligit omnino a corpore per separationem animæ, cui inhæret.

6. *Enodatur totus Aristotelis textus circa utrumque intellectum.*—Verba tamen, quæ de hoc intellectu agente Aristoteles in textu 19, addit, *immixtus est, et impatibilis, cum sit substantia actu ens,* difficillima sunt, et ideo diversimode transferuntur et exponuntur Argyropoli : ergo dicto modo vertit, Philoponus legit, *et affectione vacuus cum substantia sit actu.* Simplicius ita, *ex substantia actio existens.* Itaque duo hi posteriores philosophi exponunt operationem potentiæ esse ejus substantiam, cumque intellectus agens potentia sit activa, ideo substantiam ejus dici actionem, hoc vero falsum est, quia in solo Deo ejus operatio est substantia, ut alibi docetur. S. Thomas, quem plerique sequuntur, exponit, *est substantia actus,* id est, secundum essentiam suam (quæ ibi substantia appellatur) actus est, seu potentia activa. Ratio expositionis redditur, quia illis verbis afferatur ab Aristotele causa, cur in illis actibus passione vacet intellectus, nempe quia non concurrit ad intelligendum, ut potentia recipiens, sed ut agens tantummodo : unde substantia eo loco non importat rem de prædicamento illo, sed essentiam, vel entitatem, ut sensus sit, *est substantia actus,* id est, secundum entitatem suam actus est. Quæ expositio omnium probabilissima videtur, stante communi illa Argyropoli translatione : possunt vero aliter transferri verba philosophi ut substantia non nominandi, sed gignendi casu legatur, hoc modo, *est substantiæ actus,* id est, animæ, qui principium agendi confert, videturque id litteræ Græcæ consonum, nam vox Græca significans substantiam non absolute ponitur, ut solet, in recto, sed ei additur articulus sequentis casus. Verba autem subjecta, nimirum, *non quandoque intelligit, quandoque non intelligit,* referenda non sunt ad intellectum agentem, de eo enim jam docuerat philosophus minime intelligere, eo quod non esset, *omnia fieri,* sed referenda ad scientiam in actu, dixerat enim scientiam in actu posteriorem esse scientia in potentia in eodem subjecto, addidit tamen non simpliciter et absolute, pro qua limitatione probanda subdit scientiam in actu, id est, actu scientem semper intelligere : nam licet unus, et idem non semper intelligat, absolute tamen inter habentes scientiam nunquam deest, qui actu intelligat, atque ita simpliciter loquendo non est prior scientia, quam sciendi actus. Sic exponunt in citato loco Philoponus, et S. Thomas, ac rursum de Spiritualibus creaturis 10, ad 3, et de Anima, a. 5, ad 1. Aliam quoque expositionem tradit idem S. Doctor, 1 p., q. 79, a. 4, ad 2, q. 10, de Veritate, a. 8, ad ultimum, quæ tamen non videtur adeo consona litteræ.

7. *Ulterior enodatio.—Phantasia quo sensu appelletur intellectus patibilis.* —Sunt et alia, quæ Aristoteles in capite subjicit in hæc verba, *Separatus autem, id est, solum quod est, atque id solum est immortale, perpetuumque, qui tamen non recordatur, quia est impassibilis : intellectus autem passibilis corrumpitur, sine quo nihil intelligit anima :* difficilia valde. Etenim non constat, quid intelligat per verbum separatus, an ne intellectum agentem, an vero possibilem : unde etiam obscurum est, cui tribuat immortalitatem, cui vero mortalitatem :

videntur ergo interpretanda citata verba in hunc modum. Sola pars animæ, quæ intellectiva et separata manet, immortalis est, sub qua certe parte intellectus agens, atque possibilis comprehenduntur : atque adeo dictio solum partes cæteras animæ excludit, sensitivam scilicet ac vegetativam : prædictaque pars est id, quod est, seu subsistens et per se intelligens, quæ cum superata invenitur, non recordatur, eo scilicet modo quo in corpore : cum non intelligat ministerio phantasiæ : siquidem ista in separatione animæ corrumpitur. Unde non male dicitur intellectus ille patibilis, qui corrumpitur, intellectus quidem, quia intellectui ministrat, et nonnihil rationis participat, dum rationi subditur, et ab ea dirigitur, ut idem Aristoteles observavit 1, Ethic., c. ult., et l. 6, c. 1, patibilis autem, vel quia proprie pati potest, phantasmata impressa, expressaque recipiendo, vel quia ejus operatio non sine passionibus, vel odii exercetur, etc., ut 1, de Anima, textu 66, habetur. Atque ita exponunt Philoponus et S. Thomas. In qua tamen expositione unus restat scrupulus, quia ejusdem vocis æquivocationem admittit in uno contextu : nam in principio capitis intellectus possibilis accipitur pro vera potentia intellectiva et spirituali : in fine autem pro imaginatione, seu phantasia corruptibili et corporea. Occurrendum vero nunquam intellectum spiritualem dici patibilem, sed absolute intellectum, *qui sit omnia fieri*, postea vero addi vocem patibilis, ad ostendendum, non ibi jam sermonem haberi de priori intellectu, sed de phantasia : quia patet etiam ex adjunctis verbis, *et sine hoc nihil intelligit anima*, quæ otiosa essent, si loqueretur philosophus de potentia vere intellectiva : clarissimum quippe erat sine intellectu neminem posse intelligere : loquitur ergo de phantasia, sine qua etiam nihil intelligimus in hac vita : alia de hac re adduxi, l. 1, c. 11, tractando de spiritualitate, immortalitateque principii intelligendi hominis : sed nunc data expositio videtur potissima.

8. *Corollarium triplex ex dictis.* — Ex decisione hujus dubii sequitur primo intellectum agentem et possibilem non esse unum eumdemque in omnibus hominibus, sed multiplicari pro multiplicatione animarum, de quo etiam superius, citato libro 1, cap. 12, meminimus : nam multiplicata forma, multiplicantur consequenter ejus potentiæ. Secundo sequitur intellectum agentem potentiam organicam non esse, sicut de intellectu possibili eodem in lib. cap. 9, ostendimus, sunt nimirum spirituales, quoniam ad actus spirituales immanenter eliciendos ordinantur. Tertio sequitur intellectum agentem ut sic esse tantum potentiam activam : possibilem vero esse passivam simul, atque activam, ut dictum est, lib. 3, cap. 4.

9. *Secundum dubium hujus capitis.* — Dubium deinde secundum est de iisdem intellectibus, an uterque sit lumen : Aristoteles quidem agentem intellectum lumen vocat, idem vero sentiendum de possibili, licet diversa ratione : notandum est enim ex D. Thoma, 1 p., q. 77, art. 1, licet lumen primo sit dictum de materiali hoc, atque tangibili, nomen tamen translatum fuisse ad spiritualia, non metaphorice, sed proprie, cum lumen proprie sit quidquid manifestativum est, juxta illud ad Eph. 5 : *Omnia, quæ arguuntur, manifestantur a lumine :* manifestatio autem etiam in rebus spiritualibus proprie reperitur. Imprimis ergo intellectus agens lumen dicitur manifestans rem possibili, intellectui nimirum in actu primo, quatenus producit in illo species rerum : quo etiam modo dicitur manifestare, seu illustrare phantasmata, ut c. 2, hujus libri expositum est, neque alia profecto illuminatio procedit ab intellectu agente, quia neque in phantasmate lumen aliquod producit, neque item medio, cum nullum tale sit, per quod cognitio intellectualis diffundatur : nec vero in intellectu possibili lumen aliud producit, quam species : quia neque ipse possibilis alio indiget, neque illuminatio materialis in rebus spiritualibus fingenda est. Inferes : ergo etiam quodlibet objectum sensibile dici poterit lumen, quatenus producendo species sui seipsum sensui manifestat. Illatio quidem in rigore admittenda esset, si usus ferret. Fortasse tamen lumen magis dicitur de his, quæ alia, non quæ seipsa manifestant. Deinde intellectus possibilis lumen quoddam est manifestans veritatem in rebus, et judicium ferens de illis.

10. *Objectio.* — *Solutio.* — *Intellectus agens quomodo dicatur illuminare prima principia.* — Dices ergo etiam intellectus agens tale aliquod lumen erit : is namque intellectus communiter dicitur illuminare prima principia, et ex consequenti conclusione, illis mediantibus. Hinc S. Thomas, in 3, dist. 14, quæst. 3, art. primo, scribit lumen intellectus agentis et intelligibilis in actu efficere, et perficere intellectum possibilem ad cognoscendum : prima etiam parte, q. 97, a. 5, ad 3, ait, cognitionem primorum principiorum esse communem nobis omnibus, quia illius actionis causa, qua est in-

tellectus agens, omnibus inest, et q. 106, a. 1 : docet lumen, quod ad intellectum pertinet, nihil esse aliud, quam manifestationem quamdam veritatis, et 2, contra Gentes, c. 78, ratione 3, ait habitum principiorum intellectus agentis effectum esse. Occurrendum tamen intellectum agentem circa principia prima nullam aliam causalitatem vendicare, quam ut producat species repræsentantes eorum terminos, manifestare autem, atque ostendere necessariam connexionem talium extremorum esse munus intellectus possibilis : etenim manifestatio hæc, aut actualis est, sicque formaliter efficitur per actum cognoscendi (ipsa quippe actualis cognitio manifestatio est) : aut est habitualis et effectiva, atque ita a solo fit intellectu possibili specie informato : ipse enim actum cognitionis elicit, intellectus vero agens remote solum concurrit producendo species. Quod etiam confirmatur : tum quia intellectus agens, ut sic, potentia non est cognoscitiva : tum quia principia cognitis terminis cognoscuntur 1, Posteriorum, cap. secundo, non cognoscuntur autem ab intellectu agente, sed a possibili, posita solum productione specierum per ipsum agentem, ad quam solam exercendam introductus fuit a philosophis, neque aliter cognitioni deservire dici potest : tum denique, quia intellectus possibilis sufficiens ad assentiendum primis principiis, sicut voluntas ad amandum finem ultimum ; nec ratio ulla urget in contrarium : et S. Thomas interpretandus erit, ut primo loco agat de perfectione in actu primo, quam intellectus possibilis ab agente recipit. In secundo, ut velit intellectum agentem esse quidem principium illius actionis, quatenus tamen ministrat species terminorum, quibus cognitis principia cognoscuntur : eodemque modo loquitur in quarto loco, ut seipse exponit, dum ait habitum principiorum effectum esse intellectus agentis, quatenus ab illo phantasmata illuminantur. Jam vero in tertio loco manifeste procedit de lumine intellectus possibilis : quare, etc.

11. *Tertium dubium hujus capitis.* — *Consulatur auctor, disp.* 18, *Metaphysicæ, et d.* 43, *sect.* 2, *num.* 14. — Tertium dubium est, quis prædictorum intellectuum sit perfectior potentia : nam Aristoteles, citato capite quinto, libri tertii de Anima, agentem præferre videtur : *Agens enim,* inquit, *in omni natura præstabilius est patiente :* quod etiam usurpat D. Augustinus 12, super Gen. ad litter., cap. 16. Et ratione arguitur. Nam potentia, quæ ordinatur ad præstandum alteri complementum, perfectior est, intellectus vero agens complementum possibili præstat. Atque ita credunt nonnulli Thomistarum, inter quos est Ferrarius 3, de Anima, quæst. 9, quibus patrocinatur D. Thomas, in 2, d. 20, quæst. 2, art. 2, et quæst. 10, de Verit., art. 8. Resolvendum tamen possibilem simpliciter esse nobiliorem. Primo, quia ejus actio, nimirum intellectio, nobilissima est, nec talis ulla prodit ab intellectu agente. Secundo per intellectum possibilem est noster animus capax divinæ visionis, in qua beatitudo hominis consistit. Tertio intellectus agens non nisi ut instrumentum quoddam datum est præparandis possibili speciebus. Quarto secundum intellectum possibilem maxime Deo et Angelis assimilatur. Et ipse per se loquendo consequitur naturam substantiæ spiritualis, intellectus vero agens veluti per accidens, ut scilicet defectum objectorum materialium suppleat. Est ergo sine dubio intellectus possibilis absolute perfectior, quanquam prout in potentia est, ad species, quas agens producit, vendicet hic non multum excessum, quod plane sufficit instituto Aristotelis, non enim semper agens simpliciter perfectius est patiente, sed qua agens est tantummodo.

12. *Quartum dubium hujus capitis, pars affirmans.* — Quartum dubium est, an hi duo intellectus realiter distinguantur : nam dicta omnia id supponere videntur, certe Aristoteles, ac S. Thomas de his loquuntur, quasi de rebus distinctis. Ratione probatur : quoniam actus harum potentiarum sunt longe diversi, principium enim agendi et patiendi realiter distinguuntur, sed intellectus agens est principium agendi, possibilis patiendi : ergo, etc. Probabilis quidem opinio hæc quam innuit S. Thomas, quæst. 79, art. 7, in 1 p., et in 2, d. 17, q. 2, art. 1, tenentque universa ejus schola, et Marsilius Ficinus, lib. 15, de Theologia Platonis. Potest etiam ex dictis explicari et confirmari : nam potentia cognoscitiva solum est receptiva specierum, et operativa per easdem, non autem activa illarum, sed principium agendi illas, est diversum a potentia cognoscente, prout hæc omnia patent in sensibus : ergo idem credendum erit in intellectu : nam ex sensibus intelligibilia sunt investiganda.

13. *Pars negans probabilior.*—Opposita tamen sententia est valde probabilis, quam tenent alii non ignobiles scriptores. Major in 2, d. 16, quæst. unic. Abulensis, Exod. 23, q. 70, Niphus, lib. de Intell., tract. 4, cap. 21. Eo fundamento, quod absque distinctione reali facile possit intelligi munus intellectus agentis,

eadem enim potentia activa esse valet specierum, et ut sic intellectus agens appellari : et rursum operativa per illas, sicque dici intellectus possibilis, neque in actibus spiritualibus principium agendi et recipiendi oportere distingui, ut alibi traditur. Secundo, quia multarum species potest intellectus possibilis sibi formare, ut ex supradictis patet : ergo si vim activam habet specierum quarumdam, omnium plane habere poterit. Tertio intellectus noster quasi medius est inter intellectum angelicum et sensum, ille enim natura sua inditas habet species omnium rerum, ac si ab intellectu instar passionum dimanarent, potentiæ autem sensitivæ maxime exteriores et speciebus carent, et illas ab extrinsecis objectis recipiunt, intellectus vero noster, et speciebus caret a principio, in quo a perfectione Angeli declinat, et quamdam habet convenientiam cum illo : statim enim, ac anima ipsa quippiam cognoscit per phantasiam, ab ipso intellectu manat species id repræsentans. Quare efficientia hæc quodammodo se habet instar emanationis speciei ab intellectu, atque ita potentia distincta non procedit talis efficientia. Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconveniens censetur si potentia est distincta realiter : erit ergo virtus ejusdem potentiæ. Itaque universa, quæ de utroque intellectu dicuntur, de duplici ejusdem potentiæ vi facile dici possunt, quæ certe opinio verior apparet, quamvis nihil certum se offerat : an autem distinctio formalis saltem sit admittenda, dicetur inferius.

CAPUT IX.

UTRUM INTELLECTUS PRACTICUS ET SPECULATIVUS SINT POTENTIÆ DISTINCTÆ.

1. *Prima differentia inter practicum et speculativum.—Explicatio secunda.*—Hanc quæstionem tractat Aristoteles, lib. 3, de Anima, cap. 9 et 10. Estque valde necessaria ad explicanda diversa munera intellectus nostri, disputat præterea de intellectu practico et speculativo, libro 6, Ethicorum, a capite 1, per sequentia, et lib. 1, Magnorum Moral., c. 35, Metaphysicæ, capitibus 1 et 6, Metaphysicæ, capite primo. Pro expositione ergo primo notandum, practicum et speculativum potissime differre ex parte finis, ut Aristoteles, dicto loco, docet: nam finis speculationis est veritas, et perfectio ipsius intellectus ut sic, finis vero practici est opus: et ideo speculatio propter seipsam est appetibilis: practicum vero tantum in ordine ad opus, et propter bonum, quod in operatione reperitur. Ad cujus differentiæ declarationem est secundo notandum intellectum nostrum circa duo versari: primo quidem circa cognitionem rerum tam externarum, quam propriæ etiam naturæ: secundo circa operationes proprias, inter quas aliæ sunt in potestate hominis, quoad usum et exercitium, atque etiam quoad rectitudinem et pravitatem, aliæ vero fiunt necessario, quæ proinde in potestate hominis non existunt. Circa priores autem operationes dupliciter potest intellectus versari: aut cognoscendo illas secundum entitates suas naturales : aut regulando, constituendoque in illis modum, quo optime fiant. Quando ergo intellectus noster versatur circa rem quamlibet sibi extrinsecam, vel intrinsecam, cognoscendo tantum naturam, et proprietates illius, ea cognitio speculativa est, quando vero circa operationem hominis ipsius, regulando, ponendoque illi modum, talis actio erat communiter practica. Quapropter cognitio speculativa vendicat pro materia proxima circa quam versatur, rem cognitam : pro fine autem ipsam veritatem, quæ de re illa potest demonstrari : at vero cognitio practica pro materia, et objecto sortitur operationem humanam, et pro fine rectitudinem illius, et, ut ita dicam, regulationem in facto esse: quod intelligendum venit, quando operatio ipsa est praxis, ut statim explicabo. Et hac de causa intellectus practicus rem considerat, ut operabilem, quia nimirum immediate considerat, ut operationes hominis, ac res alias, ut sub talibus cadunt operationibus.

2. *Secunda differentia.— Tertia.— Quarta. — Quinta.* — Hinc altera sumitur differentia practici et speculativi, quod speculativum versatur potissime circa universalia, unde scientia maxime speculativa, qualis est metaphysica, maxime universalia contemplatur: practicum vero potissime intendit in particularia: qua de causa prudentia habitus intellectus est maxime practicus, quia particularia considerat. Ac ratio a priori est, quia circa actiones versatur, quæ ad singularia terminantur. Et quamvis practicum circa universalia sæpe versetur, id tamen non nisi in ordine ad singularia. Unde suboritur tertia differentia, quod speculativum est maxime de æternis, ac necessariis: quod si attingit etiam corruptibilia, ea plane abstrahit, et quasi perpetua considerat: practicum vero de contingentibus, quia respicit singularia particularesque circumstantias eorum, quæ

facile mutabiles sunt. Est et alia differentia, quod speculativum res contemplatur ex earum principiis: practicum vero considerat easdem, quasi ponens in seipso principium illarum: sic philosophus naturalis cognoscit passiones animæ considerando quid in se sint, et quomodo oriantur a tali natura, et hoc ipsum est considerare rem speculativo modo: philosophus autem moralis observat animæ passiones, ut reducendæ sint ad mediocritatem per virtutes, quod est agere de illis modo operabili. Ultima tandem differentia, ad quam numeratæ omnes reducuntur, posita est in diversitate objecti formalis, nam practicum respicit operabile, ut sic, speculativum autem veritatem, ut sic, quæ est differentia ex parte finis, ut recte notavit Cajetanus, 1 part., quæst. 14, art. 16. Quapropter superflua est quorumdam disputatio, an practicum et speculativum differant ex objecto, an ex fine, quam excitant Antonius Andreas 6, Metaphysicæ, q. 1, Soncinus, q. 4, Javellus, quæst. 5, si enim sermo sit de objecto materiali, in eo plane non differunt, cum circa idem objectum materiale practicum et speculativum possint versari: si vero de objecto formali idem prorsus est cum fine: nulla ergo existit controversia.

3. *Primum corollarium ex doctrina data.— Finis scientis potest per accidens variare rationem practici vel speculativi: non vero per se.* —Ex dictis de practico et speculativo in communi colligitur primo resolutio illius quæstionis, an scientia practica et speculativa differant ex fine ipsius scientiæ, multi enim putant habitum practicum non esse absque fine scientis, ut Soncinus et Javellus paulo ante citati, quibus videtur favere D. Thomas, 1 p., q. 14, art. 16, et quæst. 79, art. 2. Dicendum est tamen, habitum ex se habere practicum esse, vel speculativum, neque finem scientis posse variare hujusmodi rationem in habitibus: sic scientia, qua cognoscitur Deus cum attributis ipsius speculativa est, quantumlibet ipse sciens finem aliquem extrinsecum per illam sibi proponat acquirendum. Alioquin vana foret divisio scientiarum in practicas et speculativas, nam quælibet posset practica evadere, aut speculativa juxta placitum addiscentis, quod est ridiculum. Ac ratio a priori est, quia habitus practicus dicitur, eo quod directivus sit operationis, quod vero actu non dirigat per directionem et intentionem addiscentis, per accidens est, nec illius mutat naturam, sicut regula semper talis est, quamvis ad regulandum non applicetur. Ita Cajetanus, citato artic. 16, primæ partis, Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 20, Soto, quæst. 4, proœmialium in logicam. Fatemur tamen finem scientis modum mutare in acquisitione scientiæ, operationemque et habitum practicum reddere, non quidem per se, sed quasi per accidens et occasionaliter: veluti si quis acquirat scientiam de re operabili, non animo operandi, sed cognoscendi naturam illius, procedit quidem ex accidenti, speculativo modo: qui vero addiscit animo operandi, procedit practico, atque adeo cognitio hæc practica erit, illa speculativa, quod quidem ex fine scientis ortum habuit, occasionaliter tamen id habent ex intrinseco modo procedendi, et ita est intelligendus sanctus Thomas: si tamen quis non variaret modum acquirendi scientiam, quamvis variaret propositum et finem suum, ratio scientiæ non mutaretur, et ita per se loquendo finis scientis non variat rationem habitus practici, vel speculativi.

4. *In dubio suborto prima sententia. — Secunda sententia rejicitur.* — Sed an in actibus ipsis requiratur actualis intentio operandi ut consideratio practica dicatur, dubitari posset. Quidam affirmant, asserentes nullam considerationem actualem esse practicam simpliciter, nisi illi addatur actus voluntatis intendentis operationem: habitus enim, inquiunt, dicitur practicus, quia est directivus, talis autem est absque operantis directione, et ideo est etiam practicus absque tali directione: at vero actus practicus dicitur, quia actu dirigit, non potest autem dirigere actu nisi voluntatis intentio accedat: quare, etc. Alii addunt requiri voluntatem rectam, quod falsum puto, nam a voluntate errante procedere potest actus practicus pravus: et imprudentia practica plane est, sicut contraria prudentia, imo et error practicus dari valet, unde ex 3, Ethicorum, cap. 1, celebratur omnem pravum ignorare quid agat, ignorantia practica videlicet, ignorantia quippe speculativa minime ignorat.

5. *Primum quoque exploditur.* — At enim non solum sententia hæc, verum etiam prior displicet, namque ut actus intellectus dicatur practicus, non pendet a voluntate, ut a movente: quod probatur, quia omnis actus intellectus, qui de se tendit ad movendum appetitum et regulandum actum illius, practicus est: actus autem, a quo movetur appetitus, antecedit omnem appetitum: non ergo actus practicus per se requirit voluntatis intentionem. Major patet: quia non intellectus speculativus, sed practicus movet appetitum, ut docet

Aristoteles: minor vero ostenditur, quia appetitus non tendit nisi ad objectum cognitum, ideoque prima cognitio practica appetitum movens præire debet omnem actum appetitus, alias in infinitum procederetur, ut notavit Aristoteles 7, Ethicorum ad Eudemum, et nos infra dicemus, lib. 5, capite 3, hic vero actus, *omne malum est fugiendum,* practicus est, siquidem vim habet movendi appetitum, imo primum principium censetur rationis practicæ : ut divus Thomas notat, 1 p., quæst. 79, art. 12, unde in 2, 2, quæst. 49, art. 2, habitum elicitivum talis actus inter partes prudentiæ collocat.

6. *Replica pro eadem prima sententia.* — *Vera enodatio.* — *Suadetur.* — Sed occurrunt adversarii, actus ejusmodi non esse perfecte practicos, cum possit mens in eorum cognitione sistere : et speculari tantum omne malum esse detestabile et omne bonum dirigibile, unde a quibusdam similes actus vocantur speculative practici. Fortasse tamen quæstio de nomine erit, atque ita actus ille potest simpliciter practicus censeri. Unde S. Thomas, quæst. 17, de Veritate, art. 1, synderesim vocat simpliciter habitum practicum. Ratio est, quia licet possit intellectus in cognitione illa sistere, ex natura tamen sua actus ipse movere appetitum valet, media conclusione practica, quæ ex illo infertur, assensus namque principiorum naturaliter tendit ad assensum conclusionum, ejusdemque ordinis est cum illo : unde confirmatur institutum, nam actus hic in particulari, *malum hoc,* verbi gratia, futurum, *est fugiendum,* practicus est : ergo, et universalis ille, *omne malum est fugiendum,* practicus erit. Antecedens suadetur, quia talis habet pro objecto rem operabilem, modoque operabili circa illam versatur, cum proponatur facienda, et actus ipse sufficiens sit ad movendum voluntatem, et ad hoc ex se dirigatur. Jam consequentia suadetur : quia eadem est ratio de actu universali et particulari. Hinc ergo formatur argumentum. Actus hic, *omne malum est fugiendum,* practicus est, non pendet autem ex voluntate operantis : ergo, etc. Tandem actus conscientiæ, dictus murmuratio intellectus de actu malo, ex quo sequitur remorsus in voluntate, ille, inquam, actus practicus est : utpote quædam synderesis, movetque voluntatem et tamen prævenit omnem appetitum, quia nobis etiam nolentibus intra nos excitatur : ergo actus practicus non tantum ille est, qui a voluntate procedit, vel qui actu dirigit operantem, sed qui de se est sufficiens ad movendum appetitum, et ad id ex se tendit natura sua.

7. *Doctrina proxima temperatur.* — Est quidem verum inter practicos actus esse nonnullos magis practicos, quam alios : namque sermones universales nonnihil magis speculationis participant, et inter actus prosecutionis, vel fugæ, ii, qui exercite ad illam dirigunt, quale imperium, magis practici sunt, quam qui in actu signato solum judicant fugiendum esse, vel persequendum : omnes tamen possunt dici practici absolute, quia omnes habent pro fine opus. Inferes, ergo omnis actus intellectus practicus est, siquidem omnis de se excitat voluntatem saltem delectando, cognitioque Dei practica est, quoniam motiva etiam est voluntatis ad illum amandum. Neganda tamen sequela, actio enim practica non ea dicitur, ex qua sequi potest affectus in voluntate, ut S. Thomas notat de Veritate, quæst. 14, art. 4, sed quæ directiva est operum, ad hocque tendit ex genere suo, hujusmodi vero est omne dictamen intellectus circa res agendas, vel fugiendas, sunt item consilii, qui plane inducunt ad operandum, quamvis efficaciter id non efficiant, id enim de ratione omnium practicorum actuum non est, sed quod ad id tendant ex sese.

8. *Secundum corollarium.* — Secundo colligitur ex dictis, quidnam sit actus practicus, quidnam praxis, de quo plurimi plurima disputant tam metaphysici, quam theologi : quidam autem affirmant praxim debere esse operationem intellectus : alii vero, ut Scotus et Soncinus definiunt praxim necessario esse operationem alterius potentiæ ab intellectu : est vero, ut existimo, dissensio de nomine, nam actus practicus est, ut diximus, quo intellectus ordinat, aut dirigit operationem, praxis vero dicitur operatio ipsa quæ regulatur et ordinatur per actionem practicam intellectus : nam praxis nomen Græcum est, Latine, operationem significans : atque hic videtur communis vocabulorum usus, unde communiter praxis putatur actus alterius potentiæ ab intellectu, practicus vero actus ab intellectu ipso elicitur, atque intra illum invenitur.

9. *Dubii cujusdam enodatio.* — Sed, an praxis sit etiam interdum actus ab intellectu elicitus communiter negari solet, dicendum tamen actum intellectus considerari, aut ut operatio est, secundum suam substantiam tantum, sicque verum, vel falsum esse, ac speculationem quamdam ; aut considerari, ut objicitur actui voluntatis, ab eaque elicitur, et a

prudentia imperatur, et ut sic intellectum bonum esse, vel malum, atque ejus actus praxes, cum sint actus voluntarii et morales, proindeque virtutis, vel vitii: qua propter cum sanctus Thomas, 1, 2, quæst. 57, art. 1, ad primum, ait habitum practicum dirigere opus exterius, seu alterius potentiæ ab intellectu, non contendit dirigere semper, ac necessario, sed communiter. Etenim prudentia dirigit etiam actus intellectus quantum ad usum : vel certe intelligendus erit, quod immediate dirigat actum alterius potentiæ, nempe voluntatis : mediate enim dirigere poterit actum intellectus, in quantum sub voluntatis electionem cadit.

10. *Tertium corollarium continens assertionem principalem.* — Tertio colligitur decisio quæstionis propositæ, cujus tandem conclusio sit. Intellectus practicus et speculativus non duæ sunt, sed una potentia tantum realiter, atque formaliter. Ita S. Thomas supra dum asserit hosce intellectus differre tantum secundum modum concipiendi nostrum. Ratio conclusionis est, quia objectum intellectus adæquate est unum formaliter, nempe intelligibile: sub quo continentur practicum et speculativum, et eorum actus tanquam objecta partialia, quod supra lib 3, cap. 30, in simili dicebamus de sensu interiori, et patet amplius. Nam speculatio est quasi fundamentum actus practici, a cognitione enim speculativa sæpe descendimus ad cognitionem practicam : præterea si intellectus practicus et speculativus formaliter differant propter diversitatem actuum, quælibet potentia haberet innumeras fere distinctiones formales, nam quot habet actus diversos, tot conceptibus diversis potest concipi. Tandem, quia potentia intellectiva est universalissima in suo genere, ideo una tantum merito ponenda est.

11. *Objectio contra assertionem ex Aristotele.* — *Ex ratione.* — *Satisfit.* — Huic conclusioni repugnare videtur Aristoteles 6, Ethicorum, cap. 1, et libro Magnorum moralium, cap. 35, ubi intellectum practicum et speculativum, duas partes animæ genere diversas vocat, assignata etiam distinctione ex objectis: et 3, de Anima, textu 53, intellectum practicum virtutem deliberantem appellat, intellectum vero speculativum principium intelligendi, additque distingui inter se magis, quam irascibilem et concupiscibilem, quæ utique potentia secundum pene omnes distinguuntur realiter : quare, etc. Accedit ratio, quia diversa objecta, et actus horum intellectuum veram arguunt distinctionem. Ad Aristotelem respondendum : si, ut verba sonant, opinetur, non esse probandum : exponi tamen posse, voluisse tantum in intellectu nostro duplicem vim partialem intelligi, duplexque munus ejusdem potentiæ, veluti si in luce Solis distinguamus virtutem calefaciendi, atque illuminandi ad ostendendos diversos effectus ejusdem potentiæ. Ad rationem dicitur illa omnia, quæ recensentur partialia esse sub objecto adæquato comprehensa.

12. *Instantia ex sententia Capreoli et quorumdam Thomistarum.* — *Excluditur.* — Sed obstat adhuc, si intellectus practicus et speculativus essentia non distinguantur, nec habitus scientiæ practicæ et speculativæ distinguentur. Ita quidem asseruerunt Soncinus, Javellus et alii cum Capreolo in prologo. Eorum tamen sententia falsa videtur, quoniam prædicti habitus per proprios, et intrinsecos fines, et objecta formalia separantur, ut supra ostendimus, neque est simile de potentia et habitibus : nam, ut etiam alibi monuimus, potentia multo universalior est, quam habitus eam perficientes, cum sit superior et eminentior, unde licet una potentia sit, quæ speculatur veritates, et dirigit operationes humanas : alter tamen habitus est, qui potentiam hanc perficit in primo munere, alter, qui in secundo : qua de causa distinctio habituum non essentialis solum, sed etiam generica dici solet : ut notavit Sotus in logica supra, et Cajetanus, 1 part., quæst. 1, art. 4, non quod in nullo genere conveniant, ut nos etiam in posterioribus apud Aristotelem docuimus, sed quod constituant duos habituum ordines valde inter se diversos, distinctasque rationes scientiarum sub se continentes. Unde sub priori ordine continetur tota latitudo principiorum, conclusionumque scientiarum speculativarum, quæ ex variis abstractionibus distinguuntur, de quibus etiam in proprio loco plura diximus, sub posteriori vero tota latitudo habituum practicorum coercens omnes practicas scientias, artes, prudentiam, etc., qui habitus inter se per activum, factivumque distinguuntur ab Aristotele 6, Metaphysicæ, et 6 item Ethicorum.

13. *Notatio prima pro doctrina proxima.* — Ad cujus dictinctionis intelligentiam est notandum, primo, quod habitus practicus ille dicitur, qui ponit modum et rectitudinem in dirigenda actione humana, quæ quidem dirigi potest, aut quantum ad usum moralem, ut scilicet studiose fiat, aut quantum ad rectitudinem naturalem, id est, ut nimirum in pro-

prio genere operatio illa perfecta prodeat : sic ars pingendi vel scribendi hominem dirigit ad recte exercendam illam operationem in ordine ad picturam, vel scripturam bonam. Prima rectitudo operationis est rectitudo ad bonum simpliciter, quia est bonum hominis, ut homo est. Secunda rectitudo est ad bonum secundum quid, quia est bonum hominis, non ut homo est, sed ut talis, vel talis artifex. Rursum prima rectitudo pertinet ad prudentiam, et actus illam comitantes, tendit enim ad rectitudinem simpliciter voluntatis et appetitus. Secunda vero rectitudo pertinet ad artes, unde scite scripsit Aristoteles, prudentem magis vituperari, si volens erraverit, quam si nolens, at vero artificem e contrario plus vituperari, si erraverit nolens, quam si volens : quia in prudente requiritur rectitudo appetitus, non item in artifice.

14. *Notatio secunda. — Dialectica practica ne sit, an speculativa.* — Secundo est notandum inter operationes humanas, quasdam esse, quæ transeunt in exteriorem materiam, efficiuntque aliquid manens transacta actione, alias vero, quæ non transeunt in talem materiam, sub quibus comprehenduntur, quæ nihil operis relinquunt, cum transierint, veluti citharizatio, saltatio, etc., primi generis operationes factiones proprie vocantur : Aristoteles ergo, dictis locis, agibile vocat, id quod est agibile simpliciter, et ita solam prudentiam ait vocari, versarique circa agibile, et artem omnem circa factibile : unde prudentiam vocat habitum cum ratione activum, artem vero habitum cum ratione factivum, idem habet libro magnorum moralium, cap. ult. At enim Alexander Aphrodisius 6, Metaphysicæ, cap. 1, quem sequi videtur S. Thomas 1, 2, quæst. 57, art. 4, duplices artes distinguit, alias, quæ versantur circa agibile, dicunturque liberales, cujusmodi sunt quæcumque circa actiones immanentes versantur, et alias, quæ circa factibile occupantur, ac dicuntur, serviles : prioris generis artes distinguuntur a prudentia, quæ circa agibile simpliciter versatur, dirigendo bonitatem, rectitudinemque simpliciter in actionibus : artes vero circa agibile secundum quid, ut diximus. Urgebis. Dialectica igitur scientia practica erit, cum ars directiva sit operationum humanarum et earum regula. Occurrendum tamen quantum ad modum quidem practicam esse, attamen excipi a numero artium, et speculativam dici posse, quia speculationem, ut speculatio est, ut dirigit, alibi diximus.

15. *Quæstiuncula expeditur. — De hoc argumento videndus auctor, disp. 44, Metaphysicæ, sect. ult., a n. 18.* — Superest breve dubium, an unus, idemque habitus esse queat practicus et speculativus, ac negandum videbitur, cum dixerimus distingui essentialiter. Censeo tamen inter habitus infusos aliquos esse practicos, et speculativos simul, eo quod perficiunt intellectum secundum operationes aliquas utriusque generis : cujusmodi sunt fides supernaturales, Spiritus sancti dona, quæ fidei correspondent, ut docet D. Thomas 2, 2, quæst. 4, art. 2, ad 3, et quæst. 8 et 9. Scientia denique Theologiæ. Ratio est, quia tales habitus cum habeant supremum objectum, nempe Deum, ad quem omnia ordinantur, tractando de Deo summam speculationem attingunt, quia vero simul agunt de iis, quæ ad Deum ordinantur, inter quæ operationes humanæ numerantur, aliquid etiam practici participant, inter alios vero inferiores habitus quidam sunt mere speculativi, ut metaphysica, quidam mere practici, ut prudentia : quidam aliquid ex utroque videntur communicare, ut moralis philosophia, quæ quidem practica videtur esse, partimque speculativa, ut insinuat Aristoteles, in principio Ethicorum. Quapropter speculativum, et practicum differentiæ erunt essentiales, quando habitus eis adæquantur, at quando habitus superiorem quemdam modum sortitur, potest nonnihil ex utroque participare, et intellectum sub utraque ratione perficere.

CAPUT X.

UTRUM IN PARTE INTELLECTIVA SIT MEMORIA, VEL ALIQUA POTENTIA AB INTELLECTU DISTINCTA.

1. *Tria hic explicanda puncta.* — In hoc capite superest explicemus reliqua, quæ ad potentiam intellectivam pertinent : quorum primum illud est, quomodo intellectus noster præterita cognoscat, et obiter etiam attingemus de modo cognoscendi futura, ac tandem diversæ denominationes explicabuntur, quæ intellectui accommodantur. Circa primum experimento constat, intellectum nostrum cognoscere præterita, de modo tamen est difficultas : circa quam fuit opinio Avicennæ post actum intelligendi, intellectum non conservare species, sed quandocumque cognoscit absens objectum, fieri novam productionem speciei a phantasmate, et intellectu agente. Ratio ejus est, quia si potentia cognoscitiva conser-

varet species, semper cognosceret, quia semper præsto esset cognoscendi causa, nimirum potentia, atque species.

2. *Prima assertio contra Avicennam.* — Sit tamen prima conclusio. Species intelligibiles conservantur in anima transacto intelligendi actu. Est communis Theologorum, de qua D. Augustinus, 10 lib. Confessionum, a cap. 8, et ultra, Magister, in 2, distinct. 3, et ibi expositores D. Thomæ 2, contra Gentes, cap. 74. Cicero, Tusculana prima, colligitur ex Aristotele, lib. 2, de Anima, cap. 5, ubi docet intellectum permanere posse in actu primo absque secundo, et lib. de Memoria et reminiscentia, cap. 2, fatetur dari memoriam intelligibilium. Idque experientia patet : nam recordamur actuum præteritorum Dei et beneficiorum ejus : item cum volumus, consideramus ea, quæ habitualiter novimus : est autem superfluum novam semper productionem specierum inducere, quia rerum plurimarum species multo discursu et labore comparantur, eaque ratione tolleretur scientia habitualis, quæ magna ex parte consistit in ordine specierum. Causa a priori est, quia intelligibiles species non pendent in conservari a præsentia objecti, nec ab actu intelligendi, quia nullum est talis dependentiæ verisimile fundamentum : neque nullum genus causæ assignabitur in quo pendere dicantur, aut contrarium, a quo jam productæ corrumpantur, cum tam ipsæ quam subjectum spiritualia sint. Et confirmatur, quia intellectus angelicus conservat species, et pars sensitiva interior similiter : cur ergo non intellectus noster, qui in suo genere habere debet virtutem completam cognoscendi : ea vero magna ex parte completur ex hac perfectione retinendi species : alias anima separata non recordaretur rerum, quæ gessit in corpore, cujus oppositum Scriptura sacra non obscure testatur, docens animam separatam memorari rerum hujus vitæ, ut Lucæ 16, Isaiæ ultimo, de quo iterum, lib. 6, cap. 3, fundamentum tamen Avicennæ solutum est, lib. 3, cap. 3, de quo videndus D. Thomas, de Memoria et reminiscentia, lect. 2.

3. *Secunda assertio contra Magistrum.* — *Dubii incidentis dilutio ex schola Thomistarum non placet.—Aliorum responsio exploditur.* — Restat vero dubium, quænam sit potentia conservans hasce species, nam Magister supra putat distinctam ab intellectu. Sit tamen secunda conclusio. Potentia specierum servatrix ipse est intellectus. Suadetur primo, quia eadem est potentia cognoscens in præsentia, et absentia objecti, ut de sensibus interioribus vidimus in libr. 3, quod majori ratione verum habet in intellectivis potentiis, quæ sunt universaliores, ac minus limitatæ. Secundo, quia superfluum est multiplicare potentias sine necessitate : rationes deinde pro prima conclusione factæ probant species intelligibiles in ea potentia conservari, in qua primo recipiuntur. Dubium tamen ulterius suboritur, an intellectus conservans, ut probatum est, species, propriam rationem vendicet memoriæ S. Thomas supra, art. 6, negat, quoniam memoria (inquit) debet esse præteriti, ut præteritum est, intellectus autem non potest cognoscere præteritum ut sic, id enim importat tempus determinatum in particulari, quod pertinet ad conditiones individuas, quas ignorat intellectus, qui universalia tantum attingit. Hoc idem sentit ipsius Schola, sed jam exclusum est ex supradictis : etenim intellectus rem cognoscit cum affectionibus, seu conditionibus peculiaribus perfectius multo, quam sensus. Alii ergo putant intellectum non sortiri perfectam rationem memoriæ, eo quod non habeat pro objecto adæquato præteritum, ut sic, sed indifferens sit ad præsens, et præteritum cognoscendum. Hoc tamen momentum non habet, quia memoria etiam sensitiva non versatur adæquate circa præterita, sed etiam præsentia novit, ut ostendimus : præterquam quod non sit, cur ad rationem perfectæ memoriæ spectet adæquari præterito : Angeli namque et Deus perfectissime memorantur. Genes. 9. *Recordabor fœderis mei,* et cætera. Jerem. 2. *Recordatus sum tui.* Nimirum Deus memoriam habet, non ut potentiam tantum importat, sed actualem cognitionem omnium præteritorum, qua tamen etiam præsentia intuetur.

4. *Tertia conclusio contra prædictos auctores probatur.* — Tertia itaque conclusio sit. Intellectus est proprie admodum memoria et multo perfectior, quam in parte sensitiva inveniatur. Hæc ex ipsa definitione ostenditur. Nam memoria est potentia cognoscens præteritum ut præteritum, sed intellectus hoc modo perfectius percipit, quam sensus : quippe qui novit tantum præteritum materialiter, intellectus vero etiam formaliter, cum cognoscat ipsam temporis rationem : ergo, etc. Oppones in hunc modum, Aristoteles, lib. de Memoria et reminiscentia, videtur abstruere memoriam per se esse primi sensitivi, per accidens vero esse intellectivæ partis. Experientia quoque liquet memoriam intellectivam maxime pendere a sensibus : quare, etc. Respondendum : cum intellectus in

hac vita pendeat in cognoscendo a phantasmate, eorum tantum memorari, quorum phantasmata apud sensum reperiuntur, ideoque memoriam dici existere in primo sensitivo, ortumque habere dependentiam memoriæ intellectivæ a sensibus: unde rerum, quæ altius imaginationi imprimuntur, facilius memoramur; qua de causa Cicero, in l. Rheticorum, monuit, si subtilium rationum memorari volumus, eas sensibus alligemus.

5. *Notationes pro cognitione futurorum.* — Pro cognitione futurorum non possumus hoc loco multa disserere, videri possunt aliis in locis in Theologia: hic breviter est notandum, cujusmodi futura, ut futura sunt, non posse a nobis certo cognosci per vim nativam intellectus. Secundo notandum inter contingentia quædam esse libera, utpote quæ a libertate pendent: alia vero contingentia dici a causis quidem naturalibus: sed quia aliquando impediuntur, ideo suam etiam contingentiam habere censentur. Et in utrisque alia dantur, quæ sæpe eveniunt, alia quæ raro, vel quæ ad utrumlibet: atque in confuso loquendo ea, quæ frequenter eveniunt, judicari probabiliter possunt eventura, et sic de aliis proportione servata. At vero descendendo ad particulares effectus considerandæ sunt circumstantiæ, et signa omnia, ex quibus conjectari possit quidnam sit eventurum, nunquam tamen determinato judicio cognosci valent, ea præcipue quæ sunt libera: unde qui hujusmodi futura prædicunt, ut certa, sæpissime decipiuntur, et spiritu dæmonis aguntur. Aliæ tandem sunt res futuræ satis certæ: aut quia sunt a Deo revelatæ ut extremum judicium: aut quia habent determinatas causas naturales, quæ proinde possunt a nobis determinate, ac certo cognosci, cum subordinatione tamen ad divinam potestatem, quæ facile omnes potest invertere.

6. *Varia munera unius intellectus percurruntur et nomina.* — Ultimo loco est in hoc capite notandum, intellectum nostrum varias habere denominationes, quarum omnium significata explicare oportet, quia non diversas potentias important, sed unam et eamdem sub rationibus diversis. Ad illarum ergo omnium explicationem recolendum ex superioribus intellectum secundum se nudum quidem esse speciebus et habitibus, potentem vero utraque recipere, et ut sic dici possibilem, cumque primo recipiat species rerum, vel habitus, ideo intellectum vocari *in actu primo*, hoc est, habitualiter: postmodum vero cum jam actu operatur, dici intellectum *in actu secundo.* Porro in hac operatione multipliciter variatur: nam res quasdam cognoscit simplici intuitu, ut de primis principiis indicat naturali lumine sine discursu, sub qua consideratione *intellectus* simpliciter nominatur, eo quod in tali operatione assimilatur intelligentiis angelicis. Ex principiis deinde ratiocinando conclusiones colligit : eoque modo appellatur *ratio.* Unde jam constat rationem, et intellectum eamdem esse potentiam. Deinde ratiocinatio hæc versari potest, aut circa res divinas et æternas, aut circa humanas et caducas. Circa divinas dupliciter, vel cognoscendo, atque in se ipsas contemplando, vel per eas regulando actiones humanas, veluti si ex bonitatis Christi consideratione colligamus peccatum non debere regnare in mortali corpore nostro, quod fecit Paulus ad Roman. 6. Ratio ergo hoc utroque modo divina considerans *ratio superior* nominatur. Similiter circa res humunas versari potest intellectus cognoscendo, aut etiam actiones hominis regulando, quo pacto dicitur *inferior ratio*. Atque ita constat etiam inferiorem rationem, ac superiorem unam esse inter se potentiam eamdemque cum intellectu de qua distinctione optime D. Augustinus, de Trinitate, cap. 2. Ulterius vero dici solet intellectus *mens,* qua voce potentia alia non importatur, sed explicatur dignitas intellectus nostri, mens enim quamdam eminentiam significat in ipsa potentia intellectiva, quasi a metiendo dicta, metitur enim veritatem in rebus, quidque unicuique conveniat, aut non conveniat. Distingui præterea solet in anima nostra pars *opinativa* et *scientifica,* Aristoteles enim 6, Ethicor., cap. 1, ait esse in anima potestates et vires rationis participes, alteram per quam contemplamur necessaria, ad quam habitus scientiæ pertinent, alteram per quam contemplamur contingentia, ad quam pertinet habitus opinionis, quo loco intelligentiæ non sunt diversæ potentiæ, sed unus intellectus utrasque complectens vires, discurrendi scilicet, tum in rebus evidentibus, tum etiam in probabilibus, unde diversas recipiat denominationes. Eodemque modo est interpretandus Augustinus 10, de Civitate, fere per totum. Denique dici interdum solet intellectus noster *adeptus,* id est, in eo statu constitutus, in quo consecutus sit quæcumque habere potest, quem statum solum in gloria habebit. Atque hæc sunt officia, quæ intellectui tribuuntur. De aliis enim vocibus practico, speculativo et memoria jam a nobis est dictum.

7. *Objectio dupliciter removetur.*— Ex dictis omnibus constat potentiam intellectivam esse unicam, significatam diversis nominibus juxta diversos conceptus inadæquatos intellectus nostri. Dices, si hæc omnia, nec distinctionem quidem formalem, seu essentialem arguunt in intellectu possibili, certe neque agens intellectus ab eo distinguetur essentialiter, si semel demus non distingui realiter. Admitti totum imprimis posset, neque magnum id esset inconveniens. Secundo neganda est æquiparatio: namque intellectus possibilis et agens objecta adæquata vendicant, actusque adæquatos omnino distinctos : in modo etiam operandi longe differunt, quia unus operatur cognoscendo, et non alter: unus est in potentia ad actum primum, alius vero est in actu primo constitutus ex natura sua, ac tandem rationes habent distinctas, quarum altera non est pars alterius: at vero rationes illæ, quas in intellectu possibili consideramus, partiales sunt et inadæquatæ, integrantes unam perfectam rationem potentiæ cognoscitivæ, et ideo non est par ratio.

8. *Alia intellectus nomina ulterius afferuntur.*—Præter dicta circumferuntur alia nomina, quæ non tam ipsam potentiam intellectivam, quam actum aliquem, vel habitum ejus significant, quorum primum est *intelligentia,* quæ proprie actualem dicit operationem, qua rem simplici intuitu cognoscimus, unde simplex primarum veritatum cognitio *intelligentia* dicitur, cum vero talem cognitionem ad alia cognoscenda adhibemus, *discursus* vocatur, ab aliis vero *attentio:* cum autem circa aliquid inquirendum insistimus, *cogitatio* nuncupatur, et in practicis *consultatio,* cum cognitionem assequimur, nominatur *sapientia,* vel *rectum judicium,* cum res cognitas disponimus, ut aliis manifestamus, quædam *interior locutio* censetur, et per hæc pleraque nomina alia internoscemus : universa enim exponere esset superfluum.

9. *Duo alia tandem exponuntur de quibus auctor* 1, 2, *tract.* 3, *disput.* 12, *sect.* 1.—Duo tamen non prætermittam, *synderesim* et *conscientiam : synderesis* nomen est non intellectus, sed habitus in eo existentis, facilemque reddit ad assentiendum principiis practicis, unde Latine sonat conservationem, fortasse quia judicio talis habitus plura sunt conservanda, vel certe, quia illius munus est conservare in nobis officium rationalis naturæ. De hoc habitu, atque altero, qui circa speculativa versatur, intellectusque principiorum dicitur, videantur dicta apud Aristotelem in posterioribus. Jam conscientia significat habitum quemdam dimanantem a synderesi immediate, vel mediate judicio alicujus conclusionis practicæ, est enim conscientia quoddam actuale examen nostrarum operationum, quo judicamus illas malas esse, aut bonas : si forte judicamus malas, e vestigio sequitur in voluntate remorsus, et tristitia quædam, quæ *vermis* appellatur. Si autem nihil apprehensibile in illis invenimus, subsequitur quies quædam et gaudium. Unde 2, Corinth. 1, dicitur : *Gloria nostra est testimonium conscientiæ nostræ.* Qua de causa Durandus, in 2, dist. 9, quæst. 2, putavit *conscientiam* esse habitum voluntatis, sed minus vere, nam, ut ex ipso nomine constat, conscientia cognitionem significat, id autem, quod in voluntate sequitur, affectus est bonæ, vel malæ conscientiæ. Solet etiam aliquando sumi conscientia pro ipso habitu synderesis, quo sensu Damascenus vocat nostri intellectus lucem : Basilius vero esse naturale judicatorium, Hieronymus super Ezechielem appellat synderesim, prout hæc omnia refert S. Thomas, prima parte, quæst. 79, art. 13, et optime exponit.

FINIS LIBRI QUARTI DE POTENTIA INTELLECTIVA.



ELENCHUS CAPITUM LIBRI QUINTI

DE POTENTIA APPETENDI TAM IN COMMUNI, QUAM IN SPECIALI, AC LOCO MOVENDI.

LIBER QUINTUS

DE POTENTIA APPETENDI

TAM IN COMMUNI, QUAM IN SPECIALI, AC LOCO MOVENDI.

Quinque distinxit Aristoteles, in principio secundi libri, de Anima potentiarum animæ genera, ex quibus tria sunt a nobis explicata, scilicet potentiæ, vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ : superest, ut de potentiis appetitivis dicamus, atque adeo de potentia motiva secundum locum, quæ cum appetitivis magnam affinitatem habet, de quibus idem Aristoteles indistincte egit in reliqua parte tertii de Anima, methodice vero D. Thomas, 1 part., a quæst. 80 et ultra, aliique Scholastici Christiani.

CAPUT I.

UTRUM IN QUOLIBET COGNOSCENTE SIT NECESSARIA SPECIALIS POTENTIA APPETITIVA.

1. *Dubitandi ratio. — Appetitus naturalis, et elicitus.—Concinit, disput. 1, Metaphysicæ, sect. 6, num.* 30.—Materiam hanc aggredimur a quæstione an est, quoniam appetitus commune aliquid esse videtur animatis et inanimatis; unaquæque enim res inclinationem aliquam vendicat : appetitus autem, et inclinatio non raro confunduntur, et ideo non est cur hæc potentia specialiter animantibus tribuatur. Ut ergo diversitatem appetituum breviter explicemus, est notanda distinctio appetitus in naturalem et elicitum, de quo diximus 1, Physicorum, cap. 8, quæst. 4, circa quartam materiæ proprietatem. Appetitus naturalis dicitur quælibet propensio cujusvis rei in suum proprium bonum, quæ propensio non est proprie appetitus, sed metaphorice, neque est specialis potentia, neque fit per actionem ipsius

appetentis, sed est coaptatio naturalis quam quæque res habet cum ea, ad quam ordinatur, unde talis appetitus non supponit cognitionem, nec fit ab ipso appetente, sed illi datur a natura, et ad proprium commodum tendit : quare appetitus naturales tot multiplicantur, quot sunt diversæ inclinationes naturales : de hoc ergo appetitu disputatio hoc loco non suscipitur.

2. *Prima assertio ejusque ratio ex D. Thoma.* — Prima conclusio. Præter appetitum naturalem est in re qualibet cognoscente specialis potentia animæ, per quam actu sibi proprio vitaliter appetit. Hæc constat experientia, cujus rationem reddit optime D. Thomas, quod appetitus sequatur formam, ideoque juxta diversum modum, rationemque formæ, diversa ratio appetitus consequatur. Unde cum inanimatæ res informantur solum naturali forma, solam habent inclinationem naturalem, consequentem naturalem formam : res autem cognoscentes, cum informentur etiam per cognitionem, etiam aliarum rerum formis intentionaliter superiori quodam modo, fiuntque res ipsæ cognitæ vitaliter et intentionaliter, ideo altiorem nactæ sunt appetitum, hoc est, vitalem, qui consequitur cognitionem. Quæ ratio aliis etiam modis exponitur : ac probatur secundo. Quia res cognoscentes prius intendunt propria bona, quam quærant, et exequantur media, quibus illa sunt consecuturæ : quo fit, ut in suis operibus cognitione ducantur : necessaria ergo est potentia ad appetenda bona, quæ intendunt consequi, parum enim esset bona intenta cognosci nisi etiam appeterentur. Quare si non daretur appetitus, consecutio plane non daretur : appetitus enim causa est executionis, mediat siquidem inter cognitionem et executionem, cum illam sequatur et hanc præcedat. Tertio probatur. Res cognoscentes apprehendunt quid nocivum sit toti animali, singulisque ejus partibus, ut capiti, pedi, etc.; ergo necessaria est una potentia specialis animæ, quæ hanc cognitionem sequatur, ordineturque ad consequendum bonum et fugiendum malum totius, ac singularum partium, in quo differt appetitus naturalis ab appetitu elicitivo, nam cum appetitus naturalis nihil aliud sit, quam res ipsa, ut inclinata, per se primo tantummodo ordinatur ad bonum particulare sui : at appetitus elicitivus specialis potentia est respiciens bonum totius, et singularium partium : hac enim de causa animantibus communicatur non nisi secundum gradum cognitionis eorum, ut videbimus, appetitus autem naturales tot multiplicantur, quot sunt res appetitæ. Videatur Cajetanus, 1 part., quæst. 10, art. 1. Quarto probatur ex differentia inter cognoscentes et non cognoscentes, quod hæ non se moveant proprie, sed potius moveantur, vel saltem ferantur pondere quodam naturali ad perfectiones suas, quando illis carent : at vero res cognoscentes se movent, non solum ex pondere naturali, sed cognitione. Ex qua oritur in eis pondus aliquod, seu appetitus, ratione cujus ad perfectiones non habitas sponte moventur. Confirmatur ultimo, quia in animali diversæ sunt potentiæ, et instrumenta operationum : erit ergo necessaria una potentia applicans reliquas ad operationes suas, et hæc est appetitus.

3. *Secunda assertio.* — *Explicatur et suadetur.* — Secunda conclusio, quæ ex præcedente sequitur, secundum diversos gradus rerum cognoscentium, sunt etiam diversi gradus appetituum : unde sicut est duplex gradus cognoscentium, scilicet, sentientium et intelligentium, ita duplex est appetitus, sensitivus scilicet et rationalis, materialis et spiritualis. Conclusio est omnium theologorum et philosophorum : etenim si cognitio radix est et origo hujus appetitus, ex diverso genere cognitionis diversum sequitur genus appetitus. Quod ulterius ostenditur ; nam appetitus sequens cognitionem sensitivam, nequaquam superat talem gradum, unde tantum versatur circa res singulares, ac materias concretas : appetitus autem consequens intellectivam cognitionem non debet esse ordinis inferioris, quam sit cognitio, ideoque versari potest circa res spirituales et universales : sunt ergo isti duo appetitus distincti, quorum primus in brutis, secundus in Angelis, et uterque simul in homine reperitur : nam in solo homine invenitur cognitio sensitiva simul atque intellectiva, et in qualibet vendicat complementum ei debitum, seu quidquid ex vi utriusque consequitur. Unde de fide etiam certum est dari in homine hos duos appetitus, quorum repugnantia describitur ad Rom. 7 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*, et ad Gal. 5 : *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, hæc enim invicem adversantur.* Matt. 17 : *Qui vult venire post me, abneget semetipsum :* alius enim est appetitus, qui abnegat et alius qui abnegatur. Et cap. 26 : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Eccl. 2 : *Nec prohibui cor meum, quin omni voluptate frueretur :* prohibere enim voluntatis est, voluptas vero appe-

titus sensitivi. Et cap. 18 : *Post concupiscentias tuas ne eas*. Experientia quoque docet talium appetituum distinctionem, nam sensitivo sensibilia prosequimur, rationali supernaturalia et divina. Notandum tamen, de fide non esse hosce appetitus realiter inter se, et ab anima distingui, hoc enim ad opiniones philosophicas pertinet, sed tantum haberi certum esse in nobis potentias ad efficiendos actus utriusque appetitus, sive distinctæ sint entitates, sive indistinctæ : esse tamen entitates distinctas multo verior est, ac fidei conformior sententia.

4. *Objectio contra primam assertionem.— Contra secundam. — Ad primum. — Ad secundum.*—Sed arguet quis primo contra primam conclusionem. Si in omni natura cognoscente datur appetitus elicitivus, dabitur etiam in Deo, cum ille sit etiam cognoscens. Consequens falsum est, quoniam appetere indigentis est, et carentis bono, quod appetit, unde appetitio imperfectionem supponit. Circa secundam conclusionem etiam arguitur, quoniam superflue ponitur in homine duplex appetitus, cum unus sit satis ad omnia illa, pro quibus diximus, necessarium esse appetitum. Ad primum respondetur appetitum, ut sic, videri quidem significare desiderium de bono non possesso, hujusmodique appetitum non esse in Deo, maxime quantum ad proprium sibi bonum, quantum autem ad bona nostra, solere illi tribui desiderium, sed metaphorice magis, quam proprie. Nunc vero appetitum non sumimus eo modo, sed ut significat virtutem amandi vitaliter bonum aliquod : talis porro virtus in Deo est, non a sua essentia distincta, sed ipsamet essentia, quatenus seipsam amat, et in propriis gaudet bonis, ex quo etiam creaturas amat. Ad secundum negatur esse superfluum duplicem astruere appetitum in nobis cum debitus sit naturæ nostræ, quæ superiora et inferiora in se quodammodo complectitur, sicut etiam superfluum non est habere duplicem cognitionem, intellectivam scilicet et sensitivam, quia sensitiva intellectivæ deservit : ac similiter appetitus sensitivus rationali, ut vehementius afficiatur quod si illi contrariatur, id quoque usui est, in exercitium videlicet et meritum, est quoque utilis, ut prospiciat bonis corporis tanquam illi maxime connaturalibus, voluntas vero quando oportet hunc refrænat et dirigit.

CAPUT II.

UTRUM OBJECTUM APPETIBILE DEBEAT NECESSARIO ESSE BONUM ALIQUOD.

1. *Negantis partis argumentum cum probatione quintuplici.—Secundum argumentum.—Tertium.—Quartum.*— Pro negativa parte arguitur primo. Objectum potentiæ est circa quod potentia elicit actus, sed appetitus non tantum elicit actus circa bonum, sed etiam circa malum : ergo non bonum, sed aliquid abstrahens a malo et bono est objectum appetitus. Minor patet primo in actu odii, qui versatur circa malum, ut malum est. Secundo in actu desiderii, quo alteri malum, ut malum est, similiter expetitur. Tertio damnati quædam volunt ea solum ratione, quia contra divinam voluntatem militant, quæ est summa perversitas, ac ratio mali. Quarto voluntas ad experiendam saltem libertatem suam expetere malum potest sub ratione mali. Quinto damnati maxime vellent non esse, atqui non esse merum malum est : ergo, etc. Secundo principaliter arguitur. Appetitus respuere valet bonum sibi propositum, ut patet experientia, maxime in libero appetitu : potest ergo appetere malum oppositum sibi. Tertio : potest quispiam etiam efficaciter appetere non esse, ut patet de homine se occidente, at vero in non esse nulla potest inveniri ratio boni, cum bonum ipsum esse præsupponat. Quarto appetitus potest ferri circa impossibilia, sed in impossibili nulla est ratio boni : ergo, etc.

2. *Opinatio Ochami et aliorum.* — In hac quæstione opinio Nominalium fuit, appetitum posse ferri in malum sub ratione mali appetendo illud, quamvis specialiter loquantur de voluntate. Ita Ocham, in 3, dist. 13, dub. 3, Gabriel, in 2, distinct. 6, q. 1, art. 3, dub. 20, Scotus vero, in 1, distinct. 1, quæst. 4, credit non satis probari a theologis voluntatem non nisi bonum velle posse, et in 2, dist. 5, q. 2, sentit Angelos potuisse appetere æqualitatem divinam, quamvis judicarent eam sibi esse impossibilem, et dist. 43, quæst. 3, opinatur peccare ex malitia, nihil esse aliud, quam velle malum, quia malum.

3. *Prima conclusio probatur ex Aristotele.—Probatur idem ratione.* — Sit tamen conclusio prima. Objectum adæquatum appetitus est bonum, vel aliqua boni ratio. Hæc habetur ex Aristotele, in princ. Ethic. Unde in 3 libr., cap. 1, illud celebre pronuntiat, quod omnis pravus fit ignorans, eo quod malum admittat

sub ratione boni, et lib. 5, cap. 8, amabile quidem esse bonum, unicuique autem proprium : et Seneca, lib. 4, de Beneficiis, c. 17, scribit, neminem uspiam adeo a lege naturali discedere, ut animi causa malus sit. D. etiam Dionysius, de Divin. nomin., cap. 4 et 6, *Nemo*, inquit, *malum aspiciens operatur*, subscribit D. Thomas, 1, 2, quæst. 8, art. 1, et videtur communis animi conceptio, ac primum principium in morali philosophia, nam bonum et appetibile idem sunt tantumdemque res habent de appetibilitate, ac de bonitate. Hinc prima principia practica extant, *omne malum esse fugiendum, et omne bonum esse prosequendum.* Ratione arguitur, nam impossibile est appetitum naturalem ad malum dari sub ratione mali, quia semper datur ad perfectionem suppositi, atqui appetitus elicitivus datus est animantibus ad appetendum modo perfectiori: ergo impossibile est, quod feratur in malum sub ratione mali, sed tantum ad perfectionem suppositi : alioquin res cognoscentes essent hac in parte deterioris conditionis, quam inanimes, quæ suapte natura in bonum feruntur. Secundo arguitur inductione. Namque de appetitu sensitivo notum est semper tendere imperfectionem suppositi : ac de eo quidem id omnes admittunt, quia cum naturaliter operetur, semper fertur ex inclinatione naturali, quæ cum data sit ab auctore Deo, qui summe bonus est, non ad malum esse potest, sed ad bonum sub ratione boni. De voluntate autem idem probatur, ea enim agit, ex nativa propensione, atque universali ad bonum: quando vero fertur ad malum, ideo fertur, quia rationem boni applicat ad particulare, in quo apparet ratio boni, cum vere ibi non existat : procedit ergo etiam tunc sub ratione boni : unde illud,

Quisquis amat Thaidem, Thaidem putat esse Dianam.

Tertio arguitur experientia: experimur enim a nobis semper aliquam rationem boni quæri in opere quovis, imo et in perditis hominibus deprehendimus eos mala patrare propter bonum aliquod. Quarto quod quis appetit, illud quærit, et illo invento quiescit, ac delectatur : nemo autem quærit malum, ut sic, vel acquisito malo conquiescit, aut delectatur : non ergo illud valet appetere sub ratione mali. Confirmatur : quia malum ex se fugat appetitum, nec in se habet, cur appetatur, omniaque naturaliter vitant sibi malum. Denique nemo potest appetere non esse beatum : hoc vero non potest, nisi quia malum est, beatum non esse, quare, etc.

4. *Notatio prima pro explicanda conclusione. — Notatio secunda.* — Notandum circa conclusionem, quod non simpliciter dixerimus adæquatum objectum appetitus esse bonum, siquidem potentia appetitiva versari potest circa malum, odio habendo illud, ut primum argumentum probat : potentia tamen appetitiva aliter versatur circa bonum, quam circa malum : circa bonum quidem appetendo et inclinando in illud, circa malum autem rejiciendo : quia vero actus posterior fundatur in priore (nam ideo odio habetur malum, quia contrariatur bono, unde actus odii quasi per accidens consequitur), ideo objectum simpliciter adæquatum potentiæ appetitivæ, ut prosecutivæ censetur bonum. Notandum est secundo non esse sensum conclusionis potentiam appetitivam habere pro objecto bonum sub absoluta ratione boni, hoc enim proprium est voluntatis, ut infra dicetur : sensus ergo est omnem potentiam appetitivam habere pro objecto formali rationem boni communis, vel particularis : ad hoc enim tendunt rationes factæ si perpendantur.

5. *Ad primum in n. 1, ejusque probationes quinque. — Concinit auctor, disp.* 13 *Metaphysicæ, sect.* 6, *num.* 19. — Ad argumentum primum initio capitis respondendum negando majorem, prima vero minoris probatio expedita est. Ad secundam dicito impossibile esse velle malum alteri, nisi in objecto, vel in actu reperiatur aliqua ratio boni : sic Deus vult malum pœnæ in justis, quia in tali actu reperitur bonum justitiæ, et ita de similibus. Ad tertiam, esse contra voluntatem Dei : ratio quidem formalis est mali inhonesti, id tamen malum appetit damnatus vestitum velamine vindictæ, quam sumere conatur de Deo : quia vero in hoc explet appetitum : quem de malo divino elicit, ideo ibi invenit aliquam boni rationem. Ad quartum respondetur id falsum esse, et impossibile, cum voluntas ferri nequeat extra suum objectum, imo in illo actu cernitur quædam implicatio, cum experientia libertatis quiddam sit bonum : qua ergo ratione in argumento sumitur velle appeti tunc posse malum sub ratione mali? Quinta probatio petit difficultatem non levem, an scilicet possit quispiam appetere non esse simpliciter, et quoniam quæstio hujus loci non est, dico breviter partem affirmantem videri probabiliorem sic damnati potius vellent non esse, quam tales esse : tunc tamen ipsum non esse sub ratione boni haud dubie appetitur, scilicet tanquam conducens ad partem saltem beatitudinis ha-

bendam, carentiam videlicet miseriæ quando alteram, quæ est boni possessio, nequeunt adipisci : carere autem miseria non datur dum existunt, ideoque non esse volunt, ut malum illud fugiant. Urgebit aliquis. Qui vult non esse, vult etiam non esse beatus, nam qui tollit fundamentum, tollit ædificium. Respondetur negando damnatum velle simpliciter non esse, sed supposito statu miseriæ, ac item supposito, quod aliter nequeat illum evadere, unde nequaquam appetit non esse beatus, sed permittit tantummodo, cum aliter non possit ultimam effugere miseriam, ac velit, nolit, nunquam beatus evadet.

6. *Ad secundum principale argumentum in eod. num.* 1. — *Ad tertium.* — *Ad quartum.* — *Videndus auctor, l.* 7. *de Angel., cap.* 12, *a num.* 1. — Jam ad secundum principale argumentum respondetur voluntatem non posse respicere positive bonum aliquod, nisi in quantum in illo excogitatur aliqua mali ratio. Ad tertium similis datur responsio, non enim appetitur destructio ipsius existentiæ, nisi in dicta mali alicujus carentia. Ad quartum dic impossibilia putata possibilia posse appeti, quia apprehenduntur sub ratione boni, impossibilia vero cognita, ut impossibilia appeti non posse, nisi forte voluntate conditionali, *si fierent possibilia,* tunc autem sicut conditionaliter appetuntur, ita etiam illis apponitur aliqua boni conditio.

7. *Quæstiuncula expeditur per duas conclusiones.* — Quæres tamen utrum bonum appetibile debeat necessario esse bonum ipsiusmet appetentis, ait namque Aristoteles supra citatus amabile esse bonum, unicuique tamen proprium. Pro quo sit secunda conclusio. Impossibile est appeti, quod non respiciat bonum proprium ipsius appetentis, vel illud includat aliquo modo. Colligitur conclusio ex relato Aristotele, videturque satis experientia nota. Et ratione explicatur in hunc modum. Quod appetimus vel est bonum proprium, vel alterius, si proprium habetur institutum. Alterius autem bonum non appetimus, nisi vel quia in actu appetendi rationem aliquam boni proprii invenimus, vel certe quia, cui tale bonum appetimus, aliquo modo ad nos pertinet, sive unus nobiscum est aliqualiter. Nam aut creatura est, aut creator : si creator, eatenus illi bonum volumus, quatenus ipse Deus est universale bonum rerum omnium, atque adeo nostrum. Et hac de causa charitas magis Deum amat, quam amantem, quia in Deo includitur bonum ipsius amantis tanquam in fonte, atque origine : si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est, vel quia propinquus, vel quia homo, in quo bonitatem nostræ naturæ consideramus, quod si non sit creatura rationalis, bonum ei optamus, vel quia ad nos attinet, vel quia aliqualiter in natura est nobis similis : unde D. Thomas, 1, 2, q. 27, art. 3, resolvit similitudinem causam esse amoris, ut etiam Plato dixerat, et indicatur satis Eccl. 13, quia nimirum similitudo efficit, ut bonum alterius mihi similis apprehendatur tanquam meum, et in ead. quæst., art. 1, quæst. 26, docet in tantum esse aliquid bonum, et appetibile, in quantum est proportionatum bonum amantis. Horum causa inde sumitur, quia licet ratio boni non respiciat hunc vel illum, tamen ratio appetibilis ab hoc vel illo includit, quod bonum ejus sit, nam appetitus est inclinatio quædam ad propriam perfectionem tendens, neque hoc destruit communem divisionem amoris in amicitiam, seu benevolentiam, et concupiscentiam, ut alibi tractatur.

CAPUT III.

UTRUM ACTUS APPETENDI FIAT A SOLA POTENTIA APPETITIVA, ET QUIDNAM PER ILLUM PRODUCATUR.

1. *Primum præsentis capitis punctum de eoque duæ opiniones absurdæ.* —Postquam dictum est de objecto potentiæ appetitivæ, dicendum sequitur de illius actu, de cujus substantia, et quidditate eodem modo sentiendum est, ac de actu potentiæ cognoscitivæ : argumenta enim quibus l. 3, c. 3, confirmavimus actus esse qualitates a potentia distinctas, idem convincunt in præsenti, quare hoc supposito, dicendum est de principio, et termino istius actus. De principio ergo elicitivo variæ fuerunt sententiæ, quidam censuerunt hujusmodi actum fieri ab objecto appetibili apprehenso : recipi vero in potentia appetitiva, quam mere passivam esse credunt. Alii voluerunt fieri a quadam potentia appetitiva mere activa, recipi vero in appetitiva, quam mere passivam esse ponebant : hæc tamen impossibilia sunt, ut satis in simili est ostensum in cit. lib. 3, de Potentiis cognoscentibus in communi, est enim actus amandi vitalis et immanens, qui necessario fieri debet ab ipsa potentia, in qua recipitur.

2. *Opinio alia, variique modi illius.* — His ergo omissis, ac posito potentiam appetitivam effective efficere suum actum, difficultas est,

sub ratione boni, et lib. 5, cap. 8, amabile quidem esse bonum, unicuique autem proprium : et Seneca, lib. 4, de Beneficiis, c. 17, scribit, neminem uspiam adeo a lege naturali discedere, ut animi causa malus sit. D. etiam Dionysius, de Divin. nomin., cap. 4 et 6, *Nemo,* inquit, *malum aspiciens operatur,* subscribit D. Thomas, 1, 2, quæst. 8, art. 1, et videtur communis animi conceptio, ac primum principium in morali philosophia, nam bonum et appetibile idem sunt tantumdemque res habent de appetibilitate, ac de bonitate. Hinc prima principia practica extant, *omne malum esse fugiendum, et omne bonum esse prosequendum.* Ratione arguitur, nam impossibile est appetitum naturalem ad malum dari sub ratione mali, quia semper datur ad perfectionem suppositi, atqui appetitus elicitivus datus est animantibus ad appetendum modo perfectiori: ergo impossibile est, quod feratur in malum sub ratione mali, sed tantum ad perfectionem suppositi : alioquin res cognoscentes essent hac in parte deterioris conditionis, quam inanimes, quæ suapte natura in bonum feruntur. Secundo arguitur inductione. Namque de appetitu sensitivo notum est semper tendere imperfectionem suppositi : ac de eo quidem id omnes admittunt, quia cum naturaliter operetur, semper fertur ex inclinatione naturali, quæ cum data sit ab auctore Deo, qui summe bonus est, non ad malum esse potest, sed ad bonum sub ratione boni. De voluntate autem idem probatur, ea enim agit, ex nativa propensione, atque universali ad bonum: quando vero fertur ad malum, ideo fertur, quia rationem boni applicat ad particulare, in quo apparet ratio boni, cum vere ibi non existat : procedit ergo etiam tunc sub ratione boni : unde illud,

Quisquis amat Thaidem, Thaidem putat esse Dianam.

Tertio arguitur experientia: experimur enim a nobis semper aliquam rationem boni quæri in opere quovis, imo et in perditis hominibus deprehendimus eos mala patrare propter bonum aliquod. Quarto quod quis appetit, illud quærit, et illo invento quiescit, ac delectatur : nemo autem quærit malum, ut sic, vel acquisito malo conquiescit, aut delectatur : non ergo illud valet appetere sub ratione mali. Confirmatur : quia malum ex se fugat appetitum, nec in se habet, cur appetatur, omniaque naturaliter vitant sibi malum. Denique nemo potest appetere non esse beatum : hoc vero non potest, nisi quia malum est, beatum non esse, quare, etc.

4. *Notatio prima pro explicanda conclusione. — Notatio secunda.* — Notandum circa conclusionem, quod non simpliciter dixerimus adæquatum objectum appetitus esse bonum, siquidem potentia appetitiva versari potest circa malum, odio habendo illud, ut primum argumentum probat : potentia tamen appetitiva aliter versatur circa bonum, quam circa malum : circa bonum quidem appetendo et inclinando in illud, circa malum autem rejiciendo : quia vero actus posterior fundatur in priore (nam ideo odio habetur malum, quia contrariatur bono, unde actus odii quasi per accidens consequitur), ideo objectum simpliciter adæquatum potentiæ appetitivæ, ut prosecutivæ censetur bonum. Notandum est secundo non esse sensum conclusionis potentiam appetitivam habere pro objecto bonum sub absoluta ratione boni, hoc enim proprium est voluntatis, ut infra dicetur : sensus ergo est omnem potentiam appetitivam habere pro objecto formali rationem boni communis, vel particularis : ad hoc enim tendunt rationes factæ si perpendantur.

5. *Ad primum in n. 1, ejusque probationes quinque. — Concinit auctor, disp. 13 Metaphysicæ, sect. 6, num. 19.* — Ad argumentum primum initio capitis respondendum negando majorem, prima vero minoris probatio expedita est. Ad secundam dicito impossibile esse velle malum alteri, nisi in objecto, vel in actu reperiatur aliqua ratio boni : sic Deus vult malum pœnæ in justis, quia in tali actu reperitur bonum justitiæ, et ita de similibus. Ad tertiam, esse contra voluntatem Dei : ratio quidem formalis est mali inhonesti, id tamen malum appetit damnatus vestitum velamine vindictæ, quam sumere conatur de Deo : quia vero in hoc explet appetitum : quem de malo divino elicit, ideo ibi invenit aliquam boni rationem. Ad quartum respondetur id falsum esse, et impossibile, cum voluntas ferri nequeat extra suum objectum, imo in illo actu cernitur quædam implicatio, cum experientia libertatis quiddam sit bonum : qua ergo ratione in argumento sumitur velle appeti tunc posse malum sub ratione mali ? Quinta probatio petit difficultatem non levem, an scilicet possit quispiam appetere non esse simpliciter, et quoniam quæstio hujus loci non est, dico breviter partem affirmantem videri probabiliorem sic damnati potius vellent non esse, quam tales esse : tunc tamen ipsum non esse sub ratione boni haud dubie appetitur, scilicet tanquam conducens ad partem saltem beatitudinis ha-

bendam, carentiam videlicet miseriæ quando alteram, quæ est boni possessio, nequeunt adipisci : carere autem miseria non datur dum existunt, ideoque non esse volunt, ut malum illud fugiant. Urgebit aliquis. Qui vult non esse, vult etiam non esse beatus, nam qui tollit fundamentum, tollit ædificium. Respondetur negando damnatum velle simpliciter non esse, sed supposito statu miseriæ, ac item supposito, quod aliter nequeat illum evadere, unde nequaquam appetit non esse beatus, sed permittit tantummodo, cum aliter non possit ultimam effugere miseriam, ac velit, nolit, nunquam beatus evadet.

6. *Ad secundum principale argumentum in eod. num.* 1. — *Ad tertium.* — *Ad quartum.* — *Videndus auctor, l.* 7. *de Angel., cap.* 12, *a num.* 1. — Jam ad secundum principale argumentum respondetur voluntatem non posse respicere positive bonum aliquod, nisi in quantum in illo excogitatur aliqua mali ratio. Ad tertium similis datur responsio, non enim appetitur destructio ipsius existentiæ, nisi in dicta mali alicujus carentia. Ad quartum dic impossibilia putata possibilia posse appeti, quia apprehenduntur sub ratione boni, impossibilia vero cognita, ut impossibilia appeti non posse, nisi forte voluntate conditionali, *si fierent possibilia*, tunc autem sicut conditionaliter appetuntur, ita etiam illis apponitur aliqua boni conditio.

7. *Quæstiuncula expeditur per duas conclusiones.* — Quæres tamen utrum bonum appetibile debeat necessario esse bonum ipsiusmet appetentis, ait namque Aristoteles supra citatus amabile esse bonum, unicuique tamen proprium. Pro quo sit secunda conclusio. Impossibile est appeti, quod non respiciat bonum proprium ipsius appetentis, vel illud includat aliquo modo. Colligitur conclusio ex relato Aristotele, videturque satis experientia nota. Et ratione explicatur in hunc modum. Quod appetimus vel est bonum proprium, vel alterius, si proprium habetur institutum. Alterius autem bonum non appetimus, nisi vel quia in actu appetendi rationem aliquam boni proprii invenimus, vel certe quia, cui tale bonum appetimus, aliquo modo ad nos pertinet, sive unus nobiscum est aliqualiter. Nam aut creatura est, aut creator : si creator, eatenus illi bonum volumus, quatenus ipse Deus est universale bonum rerum omnium, atque adeo nostrum. Et hac de causa charitas magis Deum amat, quam amantem, quia in Deo includitur bonum ipsius amantis tanquam in fonte, atque origine : si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est, vel quia propinquus, vel quia homo, in quo bonitatem nostræ naturæ consideramus, quod si non sit creatura rationalis, bonum ei optamus, vel quia ad nos attinet, vel quia aliqualiter in natura est nobis similis : unde D. Thomas, 1, 2, q. 27, art. 3, resolvit similitudinem causam esse amoris, ut etiam Plato dixerat, et indicatur satis Eccl. 13, quia nimirum similitudo efficit, ut bonum alterius mihi similis apprehendatur tanquam meum, et in ead. quæst., art. 1, quæst. 26, docet in tantum esse aliquid bonum, et appetibile, in quantum est proportionatum bonum amantis. Horum causa inde sumitur, quia licet ratio boni non respiciat hunc vel illum, tamen ratio appetibilis ab hoc vel illo includit, quod bonum ejus sit, nam appetitus est inclinatio quædam ad propriam perfectionem tendens, neque hoc destruit communem divisionem amoris in amicitiam, seu benevolentiam, et concupiscentiam, ut alibi tractatur.

CAPUT III.

UTRUM ACTUS APPETENDI FIAT A SOLA POTENTIA APPETITIVA, ET QUIDNAM PER ILLUM PRODUCATUR.

1. *Primum præsentis capitis punctum de eoque duæ opiniones absurdæ.* —Postquam dictum est de objecto potentiæ appetitivæ, dicendum sequitur de illius actu, de cujus substantia, et quidditate eodem modo sentiendum est, ac de actu potentiæ cognoscitivæ : argumenta enim quibus l. 3, c. 3, confirmavimus actus esse qualitates a potentia distinctas, idem convincunt in præsenti, quare hoc supposito, dicendum est de principio, et termino istius actus. De principio ergo elicitivo variæ fuerunt sententiæ, quidam censuerunt hujusmodi actum fieri ab objecto appetibili apprehenso : recipi vero in potentia appetitiva, quam mere passivam esse credunt. Alii voluerunt fieri a quadam potentia appetitiva mere activa, recipi vero in appetitiva, quam mere passivam esse ponebant : hæc tamen impossibilia sunt, ut satis in simili est ostensum in cit. lib. 3, de Potentiis cognoscentibus in communi, est enim actus amandi vitalis et immanens, qui necessario fieri debet ab ipsa potentia, in qua recipitur.

2. *Opinio alia, variique modi illius.* — His ergo omissis, ac posito potentiam appetitivam effective efficere suum actum, difficultas est,

an sola illa active ad ipsum concurrat? Multi opinantur objectum habere efficientiam simul cum potentia, Gregorius, in 2, dist. 35, q. 1, et 3, Gabriel, quæst. 1, dub. 3, Paludanus, in 4, dist. 43, Henricus, quodl. 3, qui tamen in modo opinandi varii sunt. Eorum enim quidam universaliter asserunt: alii vero limitant ad actus quidem necessarios concurrere objectum effective, non tamen ad liberos. Alii objectum apprehensum concurrere effective sub ratione apprehensi: alii apprehensionem ipsam : Cajetanus vero, 1 p., q. 80, art. 2, et in 1, 2, sæpissime inculcat objectum appetibile non concurrere effective ad substantiam actus appetendi, concurrere tamen effective ad specificationem ejus. Pro resolutione ergo notandum actus humanos esse posse elicitos et imperatos simul, ut actus videndi elicitus est a potentia visiva, a qua immediate et physice exercetur : et in universum actus vocantur eliciti respectu similis potentiæ: at imperati respectu superioris potentiæ, a qua moraliter originantur, tanquam ab applicante, seu consentiente : hic ergo non quærimus principium efficiens hoc secundo modo, imperans scilicet actum appetendi, hoc enim spectat potius ad philosophiam moralem, quamvis aliquid attingemus in sequentibus : investigamus ergo principium elicitivum actus appetendi, sicut tractavimus circa actum cognoscendi in libro tertio.

3. *Vera conclusio. — Concursus effectivus duplici modo excogitatur.—Excluditur primus modus concursus.* — Hoc supposito sit nostra conclusio. Potentia appetitiva absque efficientia appetibilis cogniti elicit actum suum. Est sententia D. Thomæ, 1 part., quæst 82, art. 4, et de Verit., quæst. 22, art. 12. Idem habet Scotus, in 2, dist. 25, quæst. 1, Capreolus, in 2, dist. 24 et 25, Ferrarius 1, contra, cap. 44. Ad probandam autem conclusionem recolenda est distinctio illa de actu quoad exercitium, et quoad specificationem objecti. Effectivus igitur concursus objecti ad exercitium altero a duobus modis explicari potest. Primo si fingamus objectum producere aliquid in potentia, quo ipsa jam instructa per sese exeat in actum : sic objectum visibile efficit, ut potentia videndi exeat in actum, producendo solum speciem in illa, ut de cætero per seipsam in visionem prorumpat. Secundo, ut objectum per se quoque ad substantiam ipsam actus concurrat, ut sensit Cajetanus. Primum admitti non potest : nam constat aperte objectum appetibile non posse talem efficientiam sortiri, ac præcipue circa voluntatem, quæ libere se movet in actum, nec nisi a solo Deo illo modo moveri potest effective. Ac præterea arguitur in hunc modum primo. Si objectum cognitum ita moveret appetitum, vel moveret efficiendo in appetitu formam aliquam, per quam in actu primo constitueretur, quo sane pacto objectum potentiæ cognoscitivæ ipsam movet : vel moveret nihil omnino producendo, sed quasi trahendo, impellendove potentiam ad actum secundum. Prius illud dici nullo modo potest, tum quia potentia appetitiva ex se est in actu primo constituta, at notat D. Thomas, 1 part., quæst. 27, art. 4, nimirum quia appetitio quædam est vitalis, et actualis inclinatio ad objectum : potentia autem appetitiva de se inclinatur ad bonum; proindeque nulla eget forma, per quam in actu primo constituatur, nisi forte habitu, non simpliciter, sed ad melius operandum : tum quia si objectum quippiam in potentia efficeret, fortasse aliquam similitudinem sui, quid enim aliud efficiatur : ac similitudo quæcumque illa fingatur, impertinens esset, quoniam appetitio non per assimilationem efficitur, sed per propensionem in rem amatam. Posterius quoque dici non potest, cum tractatio illa, sive impulsio potentiæ ab objecto facta non nisi objectiva dici, aut concipi valeat, in quo certe nulla involvitur efficientia, præterquam quod jam alias potentia haberet se mere passive, et ab objecto actum reciperet, quod improbatum est : primus ergo modus efficiendi actum quoad exercitium sufficienter excluditur.

4. *Excluditur secundus modus.*—Alter quoque Cajetani modus, quod objectum per se, ac proxime concurrat effective ad substantiam actus, falsus est. Primo, quia id tantum concurrit effective ad actum alicujus potentiæ, quod illam in actu primo ad agendum constituit ; sed potentia appetitiva ex se est constituta in actu primo, et non per objectum, ut ex D. Thoma adduximus : ergo illa efficit actum suum absque objecto. Quod si respondeas potentiam appetitivam, et objectum non concurrere quidem tanquam potentiam et formam actuantem, sed tanquam duo partialia agentia : id imprimis sine ratione fingitur, quia cum appetitus ipse ex se habeat sufficientem inclinationem ad objectum, ex se est sufficiens elicere proprium actum : superflue ergo fingitur efficientia in objecto. Deinde induci videtur quippiam impossibile : cum enim appetitio sit vitalis elici aliter non potest, quam a potentia cujus est actus, quod si causa alia

concurreret, non alia sane foret, quam prævius cognitionis actus, in quo etiam vitalitas inest : appetitus autem, sicut non potest uti objecto cognito, ita neque ipsa formali ejus apprehensione, cum in alia potentia existat : nihil ergo horum concurrit effective ad substantiam actus appetendi.

5. *Impugnatur efficientia objecti quoad speciem actus.*—Ex his vero excluditur membrum aliud initio numeri tertii adductum de specificatione actus. Atque ante omnia rogo ex Cajetano, quidnam sibi velit objectum efficere actum quoad specificationem, et non quoad exercitium? Nam vel sic intelligit, ut objectum quidem non efficiat, ut in actum exeat potentia, sed per se ipsa exiens, illud quoque exire faciat in actum certæ cujusdam speciei. Vel sic intelligit, ut objectum causet in actu ultimam ejus differentiam, non efficiendo rationem genericam, neque reliquam substantiam actus : hoc secundum inauditum est, quod scilicet causa aliqua efficiat ultimam differentiam sui effectus, non autem gradus superiores : cum universa hæc una sit entitas, et quod physice causat rei entitatem, non possit non causare, quæ sunt de essentia illius, et e contra, si vel unum gradum non efficit, nullum efficiat. Præterea contra hoc idem procedunt argumenta facta : quia actus appetendi etiam prout in tali specie constituitur, est actio vitæ, respectu cujus potentia de se constituta est in actu primo. Denique, quia res ab eo fit effective in tali specie, a quo recipit substantiam suam, ut patet in homine, et inductive in reliquis omnibus naturæ effectis : objectum autem efficienter non concurrit ad substantiam actus : ergo neque ad specificationem. Jam vero primum, si non de efficientia propria, sed de metaphorica procedat, ut nimirum objectum præsens ad seipsum in certa specie constitutum moveat, alliciatque appetitum, quia ad actum movet circa ipsum, id quidem verum est, sed non obstat conclusioni. Quod si de propria procedat efficientia non potest esse verum, quia nihil assignari potest, quod objectum valeat efficere : non actum primum, non secundum, non denique specificam ejus differentiam, ut ostensum est : quare, etc.

6. *Extensio prædictæ impugnationis.* — Atque hæ rationes concludunt tam de actibus liberis, quam de naturalibus, et in his quodammodo urgent magis, quia ad illos est potentia magis propensa : quodammodo vero magis in liberis, quia circa illos habet dominium ipsa potentia, ideoque effici nequeunt ab extrinseco principio : procedunt autem dictæ rationes tam de objecto apprehenso, quam de apprehensione, ut patet ex dictis. Et confirmatur amplius. Primo : objectum appetibile abstrahit ab efficientia : non ergo potest efficere. Secundo, si efficeret, non distingueretur jam concursus causæ formalis ab efficienti. Tertio, appetitio est quasi motio quædam in appetibile tanquam in terminum, terminus autem specificat motum, non vero efficit. De apprehensione quoque sunt argumenta. Unum est, quia actus potentiæ vitalis actum alterius non efficit. Alterum, quia apprehensio est conditio objecti tantum requisita, et applicans illud potentiæ : non ergo efficit actum ipsius potentiæ.

7. *Argumentum primum pro opinione in num.* 2. — *Secundo.* — *Tertio.* — *Quarto.* — *Quinto.* — *Sexto.* — Sed contra conclusionem sunt argumenta, quæ opinionibus initio positis favent, et quidem priores duæ, quas, ut improbabiles reliquimus in num. 1, fundabantur in proloquio illo : *Nihil potest se de potentia in actum reducere,* quod sæpe expositum est, et solutum argumentum : opinio vero ulterius allata in num. 2, tribuensque objecto, vel ejus apprehensioni efficientiam nititur primo. Quod apprehensio illa simpliciter necessaria sit ad appetendum, atque aliquo modo efficiat actum. Secundo, quia si dicamus appetitum moveri ad præsentiam appetibilis, eadem ratione dici poterit de intellectu, deque aliis potentiis, quod se moveant ad præsentiam objectorum, nulloque modo moveri ab illis effective. Tertio objectum præsens magis excitat appetitum, quam absens : ergo aliquid efficit, alias non esset cur magis movere diceretur. Quarto potest argui : quoniam in voluntate dantur actus tum circa finem, tum circa media : atqui actus circa finem causat actum circa media : ergo non sola voluntas efficit omnes actus suos. Quinto arguit Cajetanus, quoniam Verbum divinum, quod est conceptus Patris, concurrit per modum efficientis ad productionem amoris, seu Spiritus sancti, producit enim illum, ut verum ipsius principium, licet efficiens causa proprie non sit : ergo etiam in nobis verbum conceptum concurrit effective producendo amorem, solumque interest, quod sit accidens, divinum vero realis substantia, quod certe discrimen non variat modum concursus, sed tantum rei productæ rationem. Sexto, favet huic opinioni Aristoteles 12, Metaphysicæ, text. 36, ubi reducit omnes causas moventes ad primum

appetibile : reductio vero ad causam efficientem esse debet, alias æquivocatio committeretur in argumento, quo loco Averroes commentatur balneum in anima causare desiderium, ac divus Augustinus etiam 15, de Trinitate, cap. 23, docet amorem procedere a scientia, et cap. 26, amorem procedere de *gignente, et de genita notione, tanquam de parente, ac prole.* Divus Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 5, et 3, et 1, contra Gentes, cap. 49, et 1, 2, quæst. 1, art. 3, scribit actionem sumere speciem a forma, quæ est principium agendi, ideoque actiones voluntatis specificari a fine; sentit ergo finem esse principium agendi in voluntate, et 1 part., quæst. 80, art. 2, docet appetitum esse potentiam passivam, quia movetur ab appetibili, quod Aristoteles dixerat, lib. 3, de Anima, cap. 7, idem sumitur ex 1, 2, quæst. 9, art. 1, et quæst. 22, art. 3, ad 2, quæst. 30, art. 2.

8. *Ad primum responsio quorumdam non placet. — De hoc principio in disp.* 23, *Metaphysicæ, sect.* 7, *et lib.* 2, *de Orat. ment., c.* 13. — *Melior responsio. — Ad secundum. — Ad tertium. — Ad quartum. — Ad quintum. — Ad sextum.* — Ad primum occurrunt quidam apprehensionem objecti non esse simpliciter necessariam ad appetendum, hoc tamen falsum est, cum primum principium sit : *Nihil esse volitum, quin præcognitum* : ac supra ostendimus appetitum elicitum oriri ex cognitione, unde appetitus : qui cognitionem non supponit, quodammodo mortuus est, non elicitus et vitalis, de quo nunc loquimur. Admitto igitur apprehensionem requiri, non ut efficientem causam, sed ut applicationem objecti, bonum enim movet quidem appetitum, debet tamen ei applicari per cognitionem, ob idque D. Thomas, prima parte, quæst. 82, art. 4, dixit intellectum movere voluntatem proponendo objectum. Apprehensio itaque objecti tantum concurrit ad amorem, ut causa per accidens loquendo physice. Estque nihilominus necessaria : quæ duo certe non repugnant, in quo falluntur non pauci reprehendentes Capreolum, in 2, distinct. 25, quæst. 1, ad 1, Henricum contra tertiam conclusionem, quod dicat apprehensionem objecti requiri per accidens ad actum, appetitus, non enim usurpat *per accidens,* quod necessariam non putet, sed quod non per se influat in actionem appetitus. Ex quo obiter colligitur, quæ conjunctio necessaria sit inter appetibile et appetitum, ut sequatur operatio : cui rei similem tractavimus, lib. 3, cap. 1, oportet enim ut vitaliter uniantur in eadem anima : in quo differt a cognoscitiva potentia, quæ unionem objecti cum potentia postulat, appetitiva autem postulat tantum sui objecti unionem cum alia potentia cognoscitiva, ejusdem licet animæ. Ad secundum respondetur terminationem potentiæ ad hunc, vel illum actum non sat esse, ut objectum effective concurrat, sed vero in potentiis cognoscentibus potissimam rationem sumi ex modo operandi earum, videlicet assimilando, unde major in eis indeterminatio cernitur, quia de se omni actuali principio carent per quod assimilentur, appetitus vero eo modo non operatur, sed inclinando in objectum, cumque de se sit inclinatio, et pondus saltem in actu primo, activitate objecti minime eget. Ad tertium dices, objectum præsens magis excitare appetitum, quia clarius, et fortius apprehenditur, atque adeo melius applicatur appetitui, magisque movet illum. Ad quartum totum admitto, quod nimirum voluntas ex intentione finis determinetur ad electionem mediorum, sicut intellectus ex assensu principiorum ad assensum conclusionum determinatur, id tamen contra conclusionem non militat, in qua tantum excludimus efficientiam objecti, vel alterius potentiæ ab appetitu. Non negamus vero, quin possit voluntas, uno actu medio, alium efficere. Quintum argumentum ad rem non facit, nam verbum divinum intelligens est, atque amans, ideoque potuit amorem producere verbum autem nostrum, cum non amet, amorem non producit. Ad ultimum respondetur Aristotelem illo loco docere primum movens movere, ut primum appetibile, ne alias moveret propter finem alium, sicque aperte loqui de causalitate finali : Averroes vero agit de motione metaphorica, de qua etiam interpretandus erit D. Thomas ubicumque de eo tractat, quando autem finem vocat principium actionis, intelligit moraliter, non physice : similiter appetitus potentia passiva dicitur, metaphorice, sicut motio finis metaphorica est, et hæc de principio actus appetitus. Quod erat primum punctum initio propositum.

9. *Secundum hujus capitis punctum, de quo variant auctores. — Facilis resolutio de qua videndus auctor, disput.* 48, *Metaphysicæ, sect.* 2. — De termino vero appetitus, quod erat secundum punctum, auctores dissentiunt, Scotus enim in 1, distinct. 6 et 10, et ibidem Gregorius et Durandus negant per actum voluntatis terminum produci, quod videtur sentire D. Thomas, de Veritate, quæst. 4, art. 2,

ad 7, Capreolus tamen in 1, distinct. 10, quæst. 1, Cajetanus, 1 part., quæst. 27, art. 3, Ferrarius, 4, contra, cap. 19, aiunt per actum appetitus produci nonnihil, insinuantque esse realiter distinctum ab actu ipso. Resolutio tamen apud nos facilis est ex supra dictis lib. 3, cap. 5, certum enim judico in actu appetitus reperiri aliquid per modum operationis, et aliquid per modum operati, atque terminum, et viam in tali actu modaliter solum distingui. Quæ est opinio D. Thomæ, 1 part., quæst. 27, art. 3, et clarius quæst. 37, art. 1. Ratio communis est, quia ubi qualitas datur nove producta, productio illius debet existere, actus autem appetitus qualitas quædam est : porro autem astruere in appetitu qualitatem productam per actionem ab illo realiter distinctam, mihi non probatur, quia sine ulla necessitate et ratione astruitur : quod ergo appetitu producitur, ipse est actus, quo amat, quique pondus quoddam est in rem amatam, juxta illud ex Augustino vulgatum, *Amor meus pondus meum, illo feror, quocumque feror.* Qua etiam de causa dicitur amans esse in re amata, et quidam alius invexit animam esse potius, ubi amat, quam ubi animat : et Matthæus 5, *ubi est thesaurus tuus, ibi et cor tuum.* Atque de actu appetitus hæc dicta sint, de potentia vero ipsa jam in principio locuti fuimus.

CAPUT IV.

UTRUM IN APPETITU SENSITIVO SIT PLURES POTENTIÆ HABENTES OBJECTA DIVERSA.

1. *Acceptiones appetitus.* -- Duos distinximus appetitus supra, rationalem, et sensitivum : postquam ergo dictum est in communi de appetitu, partes illius subjectivæ sequuntur explicandæ. Ac primo de appetitu sensitivo tanquam nobis notiori agendum, qui sensualitas quoque dici solet, quamvis sub hac voce in malam fere partem sumatur, ut nimirum significat ipsum appetitum, quatenus contra rationem insurgit, et illam prævenit. Unde Augustinus 12, de Trinitat., cap. 3, sensualitatem serpenti comparat, quia suggestione allicit rationem. Eaque de causa talem motum sequentes, sensuales vocamus : certa tamen res est sensualitatem non esse distinctam potentiam ab appetitu sensitivo : quare perinde erit de sensualitate, ac de appetitu sensitivo disputare. Primo ergo quærimus de vulgari distinctione appetitus sensitivi in concupiscibilem et irascibilem.

2. *Quorumdam opinio exponitur. — Ejus auctores quibus accedunt Conimbricenses, in lib. Ethic., disp. 6, q. 1, a. 2.—Primum argumentum. — Secundum. — Tertium. — Quartum. —* In qua quæstione est antiqua sententia distinguens appetitum sensitivum, in duas potentias, quarum alia concupiscibilis et alia irascibilis dicitur : duo enim munera exercere debet appetitus naturæ. Primum est, prosequi bona appetendo, quia vero bona sæpe a contrariis impediuntur, oportune occurrit secundum munus contraria obstacula removendi, adeptaque jam bona tuendi. Pro primo actu inducitur vis concupiscibilis, cujus objectum est bonum concupiscibile, seu delectabile. Ad secundum vero actum ponitur, irascibilis, quam Damascenus 2, lib. Fidei, cap. 16, iram vocat, cujus objectum sit bonum sensibile arduum : hæc enim potentia non fertur in bonum propter delectationem illius, cum prosequatur non raro per tristitiam sensui molestam : sed tendit in bonum arduum, quia defendendum est a contrariis. Sic expositam opinionem tuetur divus Thomas supra, et de Verit., quæst. 15, art. 3, idem tenuit Pythagoras et Plato, quos refert Plutarchus 4, de Placitis Philosophorum, c. 4. Idem Gregorius Nyssenus, lib. 4, suæ philosophiæ, cap...... ac tribuitur communiter Augustino et Hieronymo, idem sensit Galenus 6, de Usu partium, cap. 18. Prima horum auctorum ratio est. In potentiis materialibus quælibet distinctio objectorum formalium ad eas distinguendas abunde sufficit, cum non sint potentiæ adeo universales : allata ergo distinctio objectorum sat erit in præsenti. Secundo. In potentiis cognoscentibus sensitivis datur multitudo potentiarum : ergo etiam appetitivis. Tertio sæpe irascibilis appetit contra inclinationem concupiscibilis : ergo potentiæ distinctæ sunt omnino. Antecedens patet : quia irascibilis semper amat tristia, ut repugnet contrariis, amare autem tristia inclinationi concupiscibilis adversatur. Quarto passiones harum virium sunt contrariæ, nam ardens ira minuit concupiscentiam : ergo, etc.

3. *Contraria opinio probabilior, et concinit auctor* 1, 2, *tract.* 4, *disput.* 1, *sect.* 3, *n.* 2.— Rationes propositæ non videntur certe concludere distinctionem realem inter has potentias, facile enim dici posset unicam esse potentiam sensitivam ordinatam ad bonum, quod per sensum apprehenditur, illamque habere actus quibus prosequatur, atque ut sic dici concupiscibilem : actus item, quibus tueatur a contrariis, eoque pacto irascibilem nuncupari.

Probatur autem primo : quia in potentiis cognoscentibus sensitivis una est potentia universalis in illo genere, quæ apprehendit objectum omne sensibile : ergo illi correspondet una appetitiva, universalis etiam in tali gradu quæ amat, et prosequitur omne bonum sensibile. Antecedens probatum est superius. Consequentia valet : tum a pari ratione : tum quia appetitus non sequitur cognitionem sensus exterioris, ut suo loco vidimus, cum solus interior sensus cognoscat rationem convenientis : ergo si potentia movens appetitum est una, appetitiva quoque una erit. Confirmatur : nam consuetum naturæ est amare unitatem quoad potest : nihil autem repugnat dari potentiam universalem intra latitudinem objecti sensibilis: ergo, etc. Secundo arguitur : quia actus irascibilis et concupiscibilis adeo inter se connexi sunt et ordinati, ut non possint commode separari, et diversis potentiis attribui : rectius ergo attribuuntur eidem : simili enim argumento supra conclusimus unicum dari sensum interiorem, neque ullatenus multiplicari realiter. Antecedens probatur : quia irascibile versatur circa jam concupita, juxta illud Jacobi : *Unde bella, et lites inter vos, nonne ex concupiscentiis vestris*, etc. Et Aristoteles 8, de Animalibus, scribit animantium pugnas de rebus concupiscibilibus suscipi de cibis, de venereis, etc., nihil ergo defendit irascibilis, quam prius concupita : ergo congruum, ac necessarium est, ut eadem sit potentia concupiscens et defendens, si namque tota ratio tuendi bonum est, quia appetitur, qua quæso ratione una potentia tuetur, quod appetit altera? Explicatur et confirmatur amplius. Nam irascibilis insurgit contra impedientem concupiti boni assecutionem : ergo appetit agnoscere quod ipsam assecutionem impedit : ergo etiam appetit assecutionem eamdem : ergo una est potentia appetens bonum, atque ipsius obstacula similiter. Tertio arguitur. Si hæ potentiæ distinctæ ponantur, quænam illarum erit perfectior? hinc enim perfectior apparet irascibilis, quia illi tribuitur objectum altius, atque nobilius : illinc videtur minus perfecta cum tota ordinetur ad bonum concupiscibile, seu ad defensionem illius, unde passiones concupiscibilis creduntur nobiliores, scilicet amor, et desiderium, etc. Neutrum ergo potest dici convenienter. Quarto rationes distinctionem tradentes non urgent, et distinctio rerum sine sufficienti ratione non debet admitti : ergo, etc.

4. *Ad primum in num.* 1.—*Ad secundum.*—*Ad tertium.*—*Ad quartum.*—Ad primum ergo argumentum prioris opinionis negandum, rationes illas diversas objectorum sufficientes esse ad distinguendas potentias, eo quod comprehendantur sub una ratione adæquati objecti, cum inter se ita subordinentur, ut nequeant commode diversis potentiis tribui. Ad secundum argumentum respondetur, non recte sumi ex sensibus exterioribus, quia non movent appetitum immediate, sed sumendum potius esse ex interiori sensu, ut jam fecimus. Ad tertium dicito cum irascibilis sit tota propter concupiscibilem, nunquam posse illi totaliter contrariari, quod si appetitus sensitivus interdum amat tristia, ex eo amat, ut consequatur delectabilia, quæ magis appetit, quod non adversatur inclinationi ipsius concupiscibilis, sed potius stat pro illa, cum pro concupitis laboret. Ad quartum occurres, allatum signum non esse sufficiens, cum non proveniat ex diversitate potentiarum, sed ex pluralitate actuum : una quippe potentia dum actum aliquem exercet distrahitur ab aliis: unde etiam contingit, ut ipsamet concupiscentia vehemens circa rem unam diminuatur, ex concupiscentia circa rem aliam: potest etiam id signum oriri ex aliqua repugnantia inter actus inventa, sic amor odium removet, quia actus sunt contrarii, licet uterque pertineat ad concupiscibilem : non ergo illud est signum sufficiens. Quocirca rationes pro secunda parte factæ probabiliores videntur. Ac nec forte antiqui ipsi voluerunt distinctionem realem astruere, sed distinxerunt solum duo nomina ejusdem appetitus ad exponendum facilius ejus actus, et passiones, sicut etiam partiti sunt intellectum in practicum et speculativum, quamvis unica potentia ab eis constituatur. Atque hanc sententiam indicat Aristoteles, l. 3, de Anima, textu 29, et eamdem docuit Scotus, et sequaces, quamvis alio ex fundamento.

5. *Primum corollarium de objecto appetitus unum placitum.*— *Cajetanus rejicitur.* — *Alterum placitum impugnatur.*—Ex decisione hujus capitis licet colligere, quo pacto assignandum sit objectum appetitui sensitivo. In qua re varii sunt, qui distinctionem realem inter irascibilem et concupiscibilem posuerunt. Etenim concupiscibili assignant bonum delectabile, quod etiam vocant concupiscibile. De irascibili eorum quidam philosophantur ad instar sensitivæ cognitionis, quæ duplex asseritur, nimirum secundum rationes sensatas, et secundum non sensatas: ita ergo de duplici appetitu correspondente judicant, quod etiam Cajetanus judicat, 1 part., quæst. 81, art. 2, in fine: hæc

tamen philosophia displicet. Nam ratio boni, et convenientis nunquam est sensata ratio, seu aliquo sensu exteriori cognita, ut ex dictis liquet, neque enim sensus exterior rationem novit convenientis. Item amor, quo ovis filium prosequitur, ad concupiscentiam spectat, et similiter timor lupi, cum tamen notio filii sub ratione amici, et lupi notio sub ratione inimici ad rationem insensatam attineat. Alii ergo aiunt inter bona quædam esse delectabilia secundum sensum: alia ideo bona censeri, non quia delectant, sed quia ad victoriam consequendam faciunt, hujusmodique bona ponunt objecta irascibilis. Sed vero interrogo, quænam sit ratio boni, sub qua irascibilis feratur in objectum? non enim ratio est boni in communi, quia hæc ad voluntatem pertinet. Neque item boni honesti: quia hujusmodi ratio ex conformitate ad rationem rei sumitur: ideoque tantum potest appeti ab illa potentia, quæ a ratione movetur. Neque rursum potest esse ratio boni utilis: nam talis ratio consistit in ordine medii ad finem, quam comparationem sensus efficere non potest: ut ex supradictis patet. Ergo vel ratio est boni delectabilis sensui, sicque objectum irascibilis cum objecto concupiscibilis confundetur, vel erit aliqua superior ratio boni ab his distincta, quam assignare difficile erit, ne dicam impossibile, et contra omnes scribentes.

6. *Tertium placitum confutatur.—Resolutio auctoris.* — Atque eisdem argumentis oppugnatur opinio dicentium objectum irascibilis esse bonum arduum, peto enim quodnam bonum contrahat particula *arduum* : non certe bonum in communi, quia irascibilis non fertur in omnia bona ardua, ut de se constat: contrahit ergo aliquam determinatam rationem boni: ergo contrahit bonum delectabile, nam hæc est ratio maxime sensibilis: ergo bonum delectabile arduum erit objectum irascibilis : consequens autem falsum est, quia bonum omne delectabile sensui, sive grande sit, sive exiguum, amari valet per concupiscibilem : atque si irascibilis appetere potest bona delectabilia, quæ ardua sunt, multo facilius potest appetere, quæ non sunt ardua, atque adeo unica erit potentia, quæ feratur in delectabile bonum, sive arduum, sive non arduum. Quapropter in nostra sententia dicendum est, objectum adæquatum appetitus sensitivi esse bonum sensibile, seu quidquid bonum est sensitivæ naturæ, atque ut tale per sensum apprehendi potest. Resolutio hæc constat ex dictis, nam tam universalis potentia est appetitus sensitivus in suo ordine, sicut interior sensus in suo : ergo quidquid apprehendi valet sensu interiori sub aliqua ratione boni, appetitus sensitivus appetere valebit sub eadem, quamvis confuse : quoniam non oportet, ut sensus distincte percipiat, et quasi abstracte rationes ipsas convenientis et disconvenientis, ut sæpe alias observavi, viderique potest D. Thomas, 1 part., q. 78, art. 4, et 1, 2, quæst. 24, art. 3, et quæst. 30, art. 1.

7. *Ratio boni appetibilis.—Habentur hæc in disput.* 10, *Metaphysicæ, sect.* 2. — Superest hoc loco dubium, quænam sit ratio boni per sensum appetibilis, an ne sit tantum delectabilitas, an etiam utilitas, ut Cajetanus supra credidit, an vero dari possit ratio aliqua boni convenientis naturæ ab iis distincta ? At vero hoc dubium explicari in præsentia non potest sufficienter, namque oporteret singulas rationes boni, et earum sufficientiam ad unguem exponere, quod metaphysicum negotium est. Quapropter satis sit interim tenere bonum quodcumque sensibile objectum adæquatum esse hujus potentiæ.

8. *De distinctione objecti concupiscibilis et irascibilis.* — De distinctione quoque objectorum irascibilis et concupiscibilis, cum eas realiter non distinguamus, non multum curandum est : quia vero ratione saltem distingui possunt, proindeque de illis loquendum tanquam de multis, in hunc modum possunt illis assignari objecta, et utraque versetur quidem circa bonum sensibile : at concupiscibilis illud respiciat tantum, ut in se appetibile est, atque in ordine ad consecutionem : irascibilis autem respiciat, ut defensabile : unde fit, ut irascibilis immediate versetur circa media, quibus defendendum est tale bonum, sive ea cognoscantur formaliter in ratione mediorum, sive tantum materialiter. Atque ita debet exponi divus Thomas supra. Quo etiam tendit sententia asserentiam irascibilem versari circa bonum arduum, quia scilicet ipsum respicit sub ratione defensabilis : unde plane confirmatur potentias has non distingui, siquidem amare bonum, ac defensionem illius, sunt veluti amor medii et finis, qui ad diversas potentias referri non possunt.

9. *Secundum corollarium principale. — De subjecto, seu organo appetitus, aliorum sententia. — Vera sententia. — Alios citant Conimbricenses, in lib. Ethic., disp.* 6, *quæst.* 2, *art.* 2. — Ultimo licet ex dictis colligere organum potentiæ appetentis. Qui namque in duas dividunt, concupiscibilem in hepate, irascibi-

lem vero in corde locant, ita Galenus et alii, nominatim Fernelius, lib. 5, qui est de Animæ facultatibus, cap. 5, putatque in lib. 6, c. 12, ad finem, fuisse Platonis sententiam. Experientia etiam hoc videtur confirmari : cum enim irascimur, cor incalescit, cum delectamur, incalescunt præcordia, in quibus hepar numeratur. Sed hæc experientia fallax est, nam ex vehementi timore etiam præcordia alterantur, cum tamen timor in irascibili ponatur ab iis auctoribus : gaudio etiam cor dilatatur, cum tamen gaudium ad concupiscibilem pertineat. Dicendum ergo eam potentiam residere in corde, quod licet Aristoteles nunquam expresserit, in ejus certe doctrina videtur exploratum, namque in corde tum sensus omnes, et præcipuas quasque potentias constituit, ac in 3, de Anim. lib., text. 29, scribit sensum et appetitum esse idem, quod de identitate saltem subjecti est verificandum, consonumque est experientiæ, et communi conceptioni. Nimirum cordi tribuitur amor et desiderium , aliique actus concupiscibiles : ergo potentia ipsa ibidem residet : reddique potest ratio. Est namque appetitus potentia, a qua originem trahit omnis motus, ut infra dicetur : cor autem est primum principium et instrumentum motus : recte igitur appetitus sensitivus in corde locatur, quæ est sententia Fracastorii, lib. 2, de Intellectu.

CAPUT V.

QUOTNAM SINT, ET QUALES ACTUS SENSITIVI APPETITUS.

1. *De hoc argumento auctor,* 1, 2, *tract.* 4, *disp.* 1, *sect.* 3.— Diximus, capite præcedenti, de potentia appetitus sensitivi et de objecto, atque organo illius, superest dicamus de actibus. In qua re primo notandum hujusmodi actus communiter vocari passiones, quoniam simul cum illis excitatur passio aliqua materialis in corpore, ut ascensio sanguinis ad cor. Nomen vero *passio* communiter in malam partem accipitur, pro actu inordinato, et maxime apud Stoicos, qui passiones ponebant animi perturbationes a recta ratione diversas, ex quo colligebant illas non cadere in virum sapientem, ut videre est in Ciceron., Tusc. 4, et in Senec., lib. de Anim. ad Novatum, quæ acceptio usitata revera est, juxta quam D. Hieronymus in illud Matth. 5 : *Qui viderit mulierem,* etc., et cap. 25, circa illud : *Cœpit contristari, et mœstus esse,* ait in Christo non fuisse passiones, sed propassiones, hoc est, actus appetitus sensitivi subordinatos rationi. Nunc tamen late sumitur nomen *passio* prout commune est atque indifferenter in bonam et malam partem sumi potest. De qua re videndus Damascenus, lib. 3, Fidei, cap. 20. Notandum secundo quidquid de distinctione irascibilis et concupiscibilis opinemur, ad distinguendos tamen actus appetitus loquendum esse de eis, ac si plures essent, siquidem aliquam distinctionem habent in objectis, quæ sufficiens est, distinguere actus ipsos, quamvis non distinguat potentias, ut in simili diximus supra dum de intellectu practico et speculativo ageremus. Supponendum est tertio, actus irascibiles supponere actus concupiscibiles, ex eisque nasci, ut ex hactenus dictis constare potest.

2. *Passionum in concupiscibili numerus et collectio.* — His suppositis, actus seu passiones ad concupiscibilem pertinentes, numerantur sex a D. Thoma, 1, 2, quæst. 23, art. 4, Amor, odium, desiderium, fuga, delectatio et tristitia, quorum actuum sufficientia, distinctio, et ordo hoc modo facile desumitur. Appetitus enim circa bonum versatur, consequenterque circa malum : circa bonum quidem prosequendo illud : circa malum vero fugiendo. Unde bonum et malum objecta sunt prædictorum actuum, quæ diversis modis respici possunt ab appetente, reduci tamen possunt ad tres omnino. Namque aut respiciuntur absolute, aut præsentia, aut ut futura : tacetur vero præteritum, quia ut sic rationem boni, vel mali non vendicat, nisi forte absolute, vel in quantum præsens consideratur, nam ut præteritum jam non est, atque adeo, ut sic non habet rationem mali. Bonum ergo et malum vel absolute, vel ut præsens, vel ut futurum apprehendi potest : atque his diversis modis apprehensum diversos causat motus in appetitu, quia ratio illius aliquo modo variatur. Ex his ergo patet distributio sufficiens dictorum actuum. Nam circa bonum absolute, et secundum se consideratum versatur amor : desiderium vero circa futurum gaudium, et delectatio circa possessum, seu præsens : e contra odium est de malo absolute considerato, fuga de futuro, tristitia de præsenti, vel ut præsente apprehenso. Quia vero objecta hæc aliter variari non possunt, ideo nec plures actus multiplicantur, de quibus late D. Thomas, 1, 2, a quæst. 22, usque ad 48.

De Passionibus concupiscibilis.

3. *Quæ circa bonum.* — *Vide auctorem in tract. de Passionibus, disp.* 1, *sect.* 1, *num.* 2.

—Porro circa hos actus notanda sunt nonnulla circa tendentes quidem ad bonum, quod amor sit pondus quoddam, et affectio ad rem cognitam, ut bonam et convenientem. Unde amare rem formaliter loquendo non est desiderare, sed quasi complacere in illa, et coaptari illi, secundum interiorem affectionem: sicut enim in naturalibus, antequam grave moveatur ad centrum, intelligimus quantam coaptationem inter grave et locum suum, quæ coaptatio per gravitatem expletur, sic in animantis appetitione, ante omnia intelligitur quædam unio inter appetibile et appetentem, quæ per amorem formaliter fit. Ex hoc deinde amore oritur in appetitu motus quidam in rem amatam, quo appetit ei conjungi, diciturque desiderium: habita autem jam re in illa vitaliter, et affectuose quiescit, et hæc quies gaudium, seu delectatio dicitur. Ex quo intelliges hallucinatum fuisse Scotum, in 1, dist. 1, quæst. 3, et in 4, dist. 49, quæst. 4 et 7, dum sensit delectationem esse meram passionem consequentem ex amore et possessione rei, non autem esse verum actum elicitum ab appetitu: constat enim delectationem esse quid vitale, nam vitaliter delectamur : ergo est specialis actus elicitus a potentia vitali: impossibile autem est intelligere actum vitæ sine efficientia intrinseca a potentia animæ. Neque vero est actus alterius potentiæ, quam appetentis, cum versetur circa bonum cognitum, et ex cognitione ipsa consequatur.

4. *Quæ circa malum.*—De actibus, quæ circa malum versantur, est notanda differentia inter res cognoscentes, et quæ cognitione carent, quod istæ, cum pondere tantum naturali ferantur ad bonum suum, eodem fere pondere virtualiter fugiant malum contrarium, neque pondere alio donentur, quo ferantur in bonum, atque alio quo recedant a malo. At vero res cognoscentes, quia media cognitione appetunt, et appetendo efficiunt in seipsis actuale quoddam pondus, quo ferantur in rem apprehensam, vel ab illa fugiant: ideo sicut diversis actibus cognoscunt bonum et oppositum malum, uniuscujusque rationem propriam cognoscendo, ita per appetitum non unico tantum actu inclinantur ad bonum, et virtualiter fugiunt malum, sed distinctos actus expromunt, quibus prosequuntur bona et fugiunt mala, non quod potentia bonum appetens et malum fugiens sit diversa, ut quidam putarunt, quos referunt Ægidius et D. Thomas 3, de Anima, textu 42, hoc enim impossibile est, quia nulla potentia versatur primo circa malum, sed ex consequenti tantum, quatenus scilicet bono adversatur, in quod ipsa directe tendit: eadem ergo est potentia, quæ sicut proprio et formali actu bono afficitur, ita proprio et formali actu a malo avertitur, ac vocatur odium directe amori contrarium, ex illoque sequitur fuga, quæ desiderio opponitur, estque veluti appetitio quædam carendi malo illo: quod si malum præsens adsit, consequitur tristitia, quæ delectationi adversatur.

5. *Tristitiæ passio sive dolor ubi resideat. — Varia placita.* — Circa quam tristitiam est specialiter notandum, eam cum dolore non coincidere prorsus, quamvis ad hanc animæ passionem uterque actus pertineat : tristitia ergo de malo apprehenso est, quatenus præsenti, quod tamen sensum tactus minime lædit, atque ejusmodi tristitiæ actus manifeste hæret in appetitu: at vero dolor de malo præsenti etiam est, quod tamen realiter nocet corpori, ac sensui tactus. De quo non facile explicatu est, an in membro, quod dolet, an vero in appetitu resideat : experientia enim videtur docere in ipso membro residere dolorem, cum ibi sentiatur: id, quod etiam indicat S. Thomas, in 3, dist. 15, quæst. 3, et Scotus, in dist. 13, quæst. 7, Durandus, quæst. 3, Gabriel, quæst. 1, Paludanus, 1 et 2. Contrarium autem suadet ratio. Namque dolor est de malo, ut sic: malum autem ad appetitum pertinet: ergo actus illius est: ergo in corde excitatur, ubi residet appetitus. Ita D. Thomas, 1, 2, q. 38, a. 2 (ubi Conradus et Cajetanus subscribunt), et in 4, distinct. 44, Simon Portius, lib. de Dolore, c. 10. Et confirmatur, dolor enim delectationi contrariatur: sunt ergo in subjecto eodem, atque adeo utraque est passio appetitus.

6. *Valesii et aliorum judicium.—Opinio Richardi.*—Nonnulli, in quibus est Valles, Controversia 4, c. 4, utramque sententiam tuetur, ponendo dolorem non esse actum appetitus, sed ipsas rei noxiæ sensationes. Alii volunt, appetitum sensitivum esse per corpus dispersum, sicut et tactum, ideoque posse dolorem esse actum appetitus, atque a membro non distare, in quo sentitur. Hoc tamen difficile apparet, utpote contra Aristotelem, ac reliquos auctores : præterea oporteret etiam phantasiam collocare in toto corpore, cum sine ejus cognitione sequi dolor non possit, illaque rei disconvenientiam discernat : fortasse autem non male diceretur, perfectam vim ejusmodi potentiarum residere in parte corporis determinata : communicari vero aliqualiter universo corpori , possetque suaderi

exemplo animalium imperfectorum, et ita videtur opinari Richardus in 3, dist. 15, art. 4, quæst. 1.

7. *Auctoris resolutio.* — Quidquid vero sit de probabilitate hujus ultimæ sententiæ, dicendum breviter, in dolore duo considerari, scilicet cognitionem sensitivam objecti disconvenientis et displicentiam, seu amaritudinem quamdam de tali objecto. Cognitionem ergo in membro existere, quod patitur, sentitque dolorem, hunc vero perfici in appetitu : unde proprie loquendo causa doloris, ac cognitio talis causæ in exteriori membro est : dolor vero in appetitu. Quod explicatur per analogiam ad dolorem spiritualem peccatorum, ibi enim duo sunt, et peccatorum cognitio, et dolor de illis, causa doloris sunt peccata ipsa cognita, sicque talis cognitio in intellectu datur, dolor vero in voluntate : idem ergo censemus in præsenti.

8. *De objecto doloris prima opinio. — Impugnatur ab Averroe.*—Quæret tamen aliquis, quidnam illud sit, quod in membro sentitur, ubi est causa doloris? Multi putant solam dissolutionem continui esse sufficientem causam doloris. Nam Aristoteles 6, Topicorum, cap. 3, dolorem describit divisionem, seu solutionem partium. Galenus quoque assentiri videtur, in libr. de Inæqualitate et intemperie, et lib. 4, de Simplicium medicamentorum facultate, capit. 2, et lib. 2, de Locis patientibus, capit. 10, ac sequitur Portius, lib. de Dolore, cap. 3 et 4, Argenterius, lib. de Causis symptomatum, cap. 15 et 16, hoc tamen placitum optime improbatur ab Averroe, lib. 2, Collectaneorum, capit. 21. Nam causa doloris debet tactu percipi : divisio autem continui sola non percipitur tactu, cum sit sensibile commune, quod per se, et absque proprio sensibili non percipitur a sensu, ut libro 3, dictum est : non ergo scissio dolorem causat, nisi fortasse remote, proxime autem proprium aliquod sensibile tactus illum causare oportet. Item quia sæpe dolor causatur absque divisione ulla. Occurrunt alii divisionem non esse quidem adæquatam doloris causam, attamen aliquando causam esse proximam, ac sentiri cognito proprio sensibili rei causantis divisionem, veluti, cum cognoscimus ferri, acutiem, vulnus inflictum, seu carnis divisio, doloris excitati causa est proxima. Sed non satisfaciunt : patet enim experientia, dolorem non ex sensatione ferri acuti, sed alicujus rei alterius causari. Item transacto contactu gladii, verbi gratia, vel instrumenti cujuslibet dividentis sentitur vehemens dolor, cum tamen jam tunc non percipiatur acuties gladii. Item quando dolor ex divisione causatur, tactus multoties non cognoscit divisionem, nisi cum forte ipse vulneratus oculos convertit ad locum vulneris : ac ratio est, quia divisionem cognoscere, nihil est aliud, quam numerum nosse partium resultantium ex divisione, quem certe numerum nequit tactus percipere, quia sicut seipsum tactus non percipit, ita neque numerum suarum partium valet percipere.

9. *Prima opinio. — Refellitur.*— Alii ergo statuunt doloris causam esse intemperiem quamdam in organo tactus exurgentem, quæ dum sentitur dolorem causat. Hæc est Averrois sententia supra ad cap. 3, de Anima, textu 21. Idem opinatur conciliator differentia 72, indicatque Galenus 12, Methodi, capite septimo, et libro de Inæquali intemperie, referens Hippocratem, Valles quodque non abnuit 4, Controvers.. cap. 5, tribuitur denique Avicennæ et Fernelio. Habet tamen difficultatem ejusmodi sententia : namque si intemperies esset causa doloris, cum illa consurgat ex unius, vel plurium qualitatum primarum exuberantia, tactus plane dolorem sentiens, sentiret quoque illam intemperiem, consequenterque perciperet, cujusnam, vel quarum qualitatum ratione consurgeret, an scilicet ex caloris exuberantia, an vero frigiditatis, non enim aliter sentiri valet intemperies, nisi qualitatis excessum sentiendo, cum in hoc formaliter consistat intemperies, talem autem excessum a tactu non cognosci patet experientia : quippe dolorem sæpissime percipimus ignari a calore ne, an a frigiditate proveniat, consequenterque dubitamus, quod remedium sit applicandum.

10. *Probatior resolutio. — De prima opinione judicium.* — Quapropter dicendum, in dolore non calorem tantum, vel frigus sentiri, nec solam divisionem, aut commotionem, sed qualitatem inde resultantem, quæ dolorifera qualitas dici potest, veluti cum ex calefactione vehementi fit dolor, quem tactus sentit, ejus objectum non calor est, nec calefactio, nam si a calefactivo separes manum, cessat calefactio, et tandem dolor sentitur, ac forte vehementior: est ergo objectum qualitas aliqua tangibilis, quæ ex calefactione, seu intemperie inducta resultat : similiter cum per divisionem causatur dolor, non ipsa divisio est, quæ sentitur, cum cito transeat, nec fere dum fit, ullus sit dolor, sed ea facta aliquis humor accurrit distemperamentum causans, unde resultat dolo-

rifera qualitas secunda quæ sentitur, utpote per se potens immutare tactum, violentiamque ac dolorem inferre. Ita rem hanc sane difficilem explicat Portius, neque explicari posse melius videtur. Unde hæc est potissima hujus rei probatio, a sufficienti scilicet enumeratione, cum nequeat fingi aliquid aliud, quod dolendo sentiatur, ut patet ex dictis. Et proportionaliter videtur loquendum de delectatione tactus, quæ dolori opponitur. Non est tamen improbabilis prima illa Argenterii, et aliorum sententia, quia licet sæpe absque divisione continui dolor excitetur, non tamen absque compressione, vel immodica tactione, laxationeve membri alicujus, vel simili alio effectu, quod totum medici illi sub dissolutione complectuntur, ac tale aliquid per se quidem quamvis secundario (ratione scilicet qualitatis primario sensibilis) percipi, idque satis esse, ut dolor consequatur.

11. *De passione risus, in quo consistat. — Unde causetur, altercantur Valeriola et Fracastorius.* — Ultimo notandum est circa hos duos actus concupiscibilis, ex illis quidem, sed præcipue ex dolore et delectatione causari in corpore humano duplicem effectum, risus nimirum, ac fletus, quas hic breviter explicare necesse est, ut nihil in hac materia indiscussum prætermittatur. Risum constat proxime consistere in vibratione quadam septi transversi, et musculorum thoracis, atque oris: causatur autem is motus ex interiori aliqua animi motione: quæ vero illa sit, non convenit inter auctores. Illud certum, hujusmodi motum oriri ex delectatione et gaudio, risus namque signum est hujusce passionis, neque res ulla unquam risum movet, nisi delectet. Sed an ne gaudium sit sufficiens, et adæquata causa risus, dubitatum est. Valeriola quidem affirmavit: oppositum vero sentit Fracastorius, lib. de Sympathia, cap. 20, statuens gaudium sine administratione ad risum non sufficere, quod etiam opinatur. Valles, lib. 5, Controversiarum, cap. 9. Quod certe verius apparet, nam experientia docet quantumvis jucunda non causare risum, si novitatem aliquam præ se non ferant : et ideo Sapiens dixit, risum nimium signum levitatis esse, et stultitiæ, qua etiam de causa amentes, et pueri rident magis, quia magis admirantur, et facilius delectantur. Ad hæc comedendo delectamur, cum tamen ea delectatio risum non causat, quia cum admiratione non conjungitur: oritur ergo risus ex admiratione simul et gaudio.

12. *Valeriolæ argumentum. — Prima confirmatio. — Secunda confirmatio. — Ad prædictum argumentum responsio. — Ad primam confirmationem.—Ad secundam.*—Argumenta autem Valeriolæ difficultatem non habent, arguit namque, ex titillatione causatur risus, titillatio autem non causat admirationem et gaudium : ergo, etc. Et confirmatur primo ex eo quod refert Aristoteles tertio, de Partibus, cap. 10, accidisse aliquando in præliis trajecta præcordia vulnere risum attulisse. Confirmatur secundo. Nam sæpe res delectabiles, et admirationem causantes non causant risum. Ad argumentum quidam respondent, risum ex titillatione causatum non esse verum, sed hoc gratis et contra experientiam ponitur, Aristoteles vero citato loco videtur sentire latere ibi aliam risus causam, calefactionem videlicet septi transversi ex titillatione causatam, namque pars illa calefacta: *Sensum* (inquit) *aperit celeriter, unde qui ex titillatione ad risum moventur, celeriter rident,* hoc tamen verum non apparet, quomodo enim titillatio in plantis pedum causabit calorem in septo transverso : Dicendum ergo titillationem, ut causet risum, furtivam esse oportere et repentinam, atque ita simul admirationem causare, et delectationem: nam partes, in quibus sit titillatio, sunt acutioris tactus, atque hoc insinuat Aristoteles, sect. 35 Problematum, quæst. 6, ubi disquirens, cur nemo possit in seipso ex titillatione risum movere, causam esse, ait, quod titillatio furtiva non sit, quæ si aliquando etiam præcognita risum movet, non nisi remisse movet, atque tunc etiam effectus ex tali titillatione proveniens apparet quasi novus et insperatus: semper ergo intervenit nonnulla admiratio. Ad primam confirmationem dic, risum, quem interdum moribundi præ se ferunt, non verum, sed apparentem esse quoad exteriorem formam oris. Ad secundam, non quamlibet admirationem et gaudium causam esse risus, sed quæ sint de re jocosa et gracili, de re enim seria risum non ciebit, oportet quoque, ut admiratio vehemens non sit, alioquin stuporem causabit potius, quam risum.

13. *Admiratio et gaudium qua ratione causent motum risus.— Passio risus libera est.* — Explicandum vero restat, quomodo ex admiratione, et gaudio sequatur motio in septo transverso, atque etiam risus? Ac dicendum, causam esse naturalem consensionem et sympathiam facultatum naturalium, vitalium et rationalium. Est quippe admiratio partis rationalis actus, cum in ea sola esse queat admiratio, sicut et discursus, ut optime docet divus

Thomas 4, contra, cap. 33, delectatio deinde sensitivæ etiam partis affectio, sive passio esse potest. Ex illis ergo excitatur motus in parte illa, septo scilicet transverso : ac propterea sanguis dilatatur, sicque risus expromitur. Unde colliges passionem hanc animi liberam esse, dependentemque a voluntate, aliquando tamen esse adeo vehementem, ut vix cohiberi possit, vel ratione objecti plurimum excitantis, vel ex levitate hominis, qui facili ex causa movetur.

14. *De passione fletus.* — De fletu sciendum breviter, opponi risui, et ex contraria causa provenire, id est, tristitia, vel dolore : nam sicut delectatione cor dilatatur, et cum illo thorax, et oris musculi, ita tristitia constringitur cor, et partes oculis vicinæ, ex quo motu simul, et calore nonnullo excitato, humor aliquis solvitur in lacrymas. Hinc pueri, ac fœminæ facilius lacrymantur : quia et humidiores sunt, et passionibus magis afficiuntur : est autem materia lacrymarum humor quidam sanguinis veluti serum, ut docet Aristoteles, sectione 31, Problematum, ex eo indicio, quod salsus sit, exciteturque calore, qua de causa ex vento etiam, ex fumo, vehementique risu lacrymæ funduntur. Sed de his satis.

De passionibus irascibilis.

15. Post actus concupiscibilis dicendum breviter est de actibus irascibilis, qui quinque omnino enumerantur, spes, desperatio, audacia, timor, ira : eorum vero ratio sic declaratur : irascibilis circa defensionem boni concupiti versatur, quia tamen cum bonitate invenitur difficultas, quæ ex resistentia contrarii oritur, ideo licet bonum ipsum desideretur, necessarius est ulterior actus, quo appetitus animetur, ne a difficultate objecti vincatur, qui spes dicitur. Quod si contingat appetitum separari a difficultate boni, ac cesset a pugna, vel e prosecutione illius actus resultat, qui desperatio vocatur : idemque contingit respectu naturæ, cui malum aliquod futurum imminet, rejiciendumque est, ac vincendum : aut enim appetitus accenditur et animatur contra illud, sicque concipitur audacia, aut succumbit et desistit, et sic oritur timor. Atque hi quatuor actus ex varia apprehensione boni, vel mali, ardui, possibilis diversificantur. Nam quando bonum apprehenditur, ita arduum, ut non possit obtineri, causatur desperatio : si apprehendatur, ut possibile, spes nascitur : similiter si malum apprehendatur, ut inevitabile, vel difficile, exurgit timor : si vero ut evitabile, facilius concipitur audacia. Præter hos tamen est quintus actus causatus, ex apprehensione mali jam præsentis et illati : ex qua apprehensione oritur appetitus vindicandi malum illud, et hic actus est ira, cui non respondet similis actus pro objecto bono. Nam si quis responderet, esse maxime desiderium in appetitu remunerandi benefactorem : at hic actus non potentiæ irascibilis est, sed concupiscibilis, quoniam eo ipso, quod quis objicitur, ut benefactor, ardui ratio tollitur, atque adeo objectum irascibilis destruitur, tantumque manet desiderium ad concupiscibilem pertinens. Neque rursum circa malum habet ira actum contrarium in appetitu sensitivo, esset enim maxime patientia illati mali, at hic actus positivus esse nequit ex parte appetitus sensitivi, sed est in voluntate, actus pro ipsa reprimit iram appetitus; in appetitu autem sensitivo nihil est, quod illo actu possit amari, quia in malo illato nulla ibi repræsentatur ratio boni, quod si forte ex prædominio rationis et voluntatis ira versatur in amorem, ob aliquam rationem boni inventam in ipsa perpessione mali, jam talis actus, cum sit amor, ad concupiscibilem pertinebit, sicque contrariabitur propriæ iræ. Constat ergo dari solos quinque actus in appetitu irascibili : constat etiam distinctio illorum, de quibus plura apud divum Thomam supra.

16. *Discrimen duplex inter utrasque passiones.* — Ex dictis autem colliges primo duplicem differentiam inter actus concupiscibilis et irascibilis. Prima est, in concupiscibili actus contrariari ex parte objecti, ut amorem boni, odium mali : in irascibili vero contrariari per accessum, et recessum ad idem objectum, ut in spe et desperatione, quamvis esse quoque possit contrarietas ex parte objectorum, ut in timore et spe. Ratio est, quia concupiscibilis respicit bonum et malum absolute, et ad bonum tantum ferri potest, et a malo recedere : quare in illius actibus non potest dari contrarietas in accessu et recessu ad idem objectum, at vero irascibilis respicit bonum conjunctum arduitati, ideoque ratione difficultatis potest recedere ab illo, quamvis ratione bonitatis possit accedere, et idem proportionaliter intelligendum de malo. Secunda differentia est, in concupiscibili omnes actus habere contrarium, in irascibili vero unus invenitur sine contrario : cujus rationem vidimus paulo ante, redditurque a D. Thoma, 1, 2, q. 23, art. 3.

17. *Earum ordo inter se.*—Secundo colliges ex dictis ordinem horum actuum inter se. Nam in concupiscibili datur primus, atque ultimus inter omnes, amor quippe est primus, et radix etiam aliorum : delectatio vero est quasi ultimus terminus, passiones reliquæ sunt mediæ, de quarum ordine in particulari videndus est D. Thomas, supra quæst. 25.

18. *Cur et quomodo passiones pendeant ex complexione.—Galenus ab Averroe exploditur.* —Ultimo est notandum, passiones has pendere plurimum ex complexione corporis, abundantia alicujus humoris, quem excitant, et a quibus etiam excitatur : sic melancholia congenea est tristitiæ, timoris et desperationis, cujus rationem Galenus, lib. 3, de Locis patientibus, cap. 8, videtur afferre, quod nigri sit coloris, nam sicut tenebræ exteriores metum incutiunt, ita melancholia: idem repetit, lib. de Causis symptomatum, cap. ultimo. Quæ ratio frivola est, ut notavit Averroes 3, Collectaneorum, c. 40, nigredo enim activa non est, sed neque objective interius causare tristitiam valet, cum non videatur : jam sanguis, qui melancholiæ contrariatur, audaciam, gaudium et spem parit : flava bilis iram excitat ac reliquas sanguineas passiones, pituita declinat potius ad actum tumoris. Horum omnium ratio esse videtur, quod appetitus sensitivus resideat in corporali organo, proindeque egeat temperamentis ad diversos actus eliciendos : fortassis etiam distincti humores distinctam causant dispositionem in corpore, efficiuntque ut spiritus animales alio, atque alio modo per corpus diffundantur, ac diversimode communicetur animalis virtus, unde etiam fit ut humores quoque maxime conducant ad rerum apprehensiones uno, vel alio modo concipiendas.

CAPUT VI.

UTRUM APPETITUS SENSITIVUS IN OPERIBUS SUBDATUR MOTIONI VOLUNTATIS ET RATIONIS.

1. Hæc quæstio solum habet locum in homine, de quo supra diximus habere duplicem appetitum, rationalem et sensitivum : de quibus necessarium est scire, qua ratione, et modo alter alteri subordinetur, neque enim sine ordine esse possunt : alias confusa esset et inordinata hominis compositio : constat autem aperte appetitum sensitivum esse inferiorem, atque adeo subordinatum et subditum superiori : restat ergo videre quomodo obediat. Pro resolutione est notandum dupliciter, unum alteri subdi. Primo principatu quodam despotico et servili, ut subditur servus domino et instrumentum artifici. Porro in hac subjectione is, qui subditur, renuere nullatenus potest. Alter modus est subjectionis civilis et politicæ, qualis est civium ad regem, civis enim licet obedire teneatur, non tamen cogitur, ac modo aliquo renuere et excusare se potest. Secundo notandum est appetitum sensitivum duplices actus sortiri, nimirum elicitos, quales præcedenti capite numeravimus et imperatos, ut motum localem. In hoc ergo capite sermo est de actibus elicitis, nam de motu locali, in cap. 10, agendum.

2. *Conclusio bipartita.* — Hoc supposito, sit conclusio : Appetitus movetur a voluntate media ratione, cui proinde subditur politice, non despotice. Ita Aristoteles 1, Politicorum, cap. 3, ac D. Thomas optime 1, 2, quæst. 17, art. 7. Ex cujus doctrina breviter observandum primo, appetitum sensitivum non nisi in rem cognitam per sensum tendere posse. Namque objecti propositio per intellectum ei minime proportionatur : hinc ergo est, cur voluntas movere appetitum sensitivum nequeat immediate : cum enim voluntas non agnoscat, objectum proponere non valet : id ergo efficiat, oportet, media potentia cognoscente, qualis est ratio, sed neque ista immediate movet appetitum, sed medio interiori sensu. Pro qua re notandum est secundo. Licet intellectus nostri cognitio a sensu incipiat : quia tamen illa suprema potentia est inter cognoscentes, altius penetrat res cognitas, quam inferiores reliquæ, ob idque directiva earum est. Unde fit, ut illustrare possit cogitativam, ac persuadere quodammodo demonstrando in objectis majorem rationem boni vel mali, quam eo usque assequeretur. Hæc ergo intellectus persuasio efficit, ut cogitativa ipsa aliter apprehendat objectum, aliterque judicet de illo : quia vero ab objecto apprehenso movetur appetitus, ideo ratio cogitativam persuadens mediante illa dirigere dicitur appetitum. Atque ita patet conclusionis probatio. Ex qua sequitur altera pars. Nam voluntas appetitum movet, quasi consilium præbendo mediante ratione, non movet autem necessitando : est ergo motio et obedientia politica, non despotica. Et confirmatur experientia. Namque renuente voluntate multi insurgunt motus in appetitu sensitivo, quos tamen ratio, quæsitis hinc inde suasionibus, refrænat, consulendo quidem et politice regendo, non cogendo.

3. *Objectio prima contra conclusionem diluitur.* — Sed contra objici potest, quia sequitur primo appetitum nostrum esse ignobiliorem appetitu brutorum, qui nulli subjacet : negatur tamen sequela, cum potius aptitudo humani appetitus, ut subjiciatur rationi magna perfectio ejus sit, siquidem melius est nobilissimo obedire, quam esse infimum in imperando : unde ob hanc subjectionem is appetitus capax est virtutis et vitii, ut cum divus Thomas traditur 1, 1, quæstion. 50 et 56, quemadmodum etiam voluntas nostra multo perfectior est, quando Spiritus sancti motioni subditur, quam cum ipsa se movet, namque *ubi spiritus Domini, ibi libertas,* ait Paulus 2, Corinth. 3.

4. *Objectio secunda.— Cajetani responsio.*— Rursus objicies, sequi secundo, in appetitu sensitivo humano reperiri aliquam libertatem, quod falsum esse patet, quoniam posita motione voluntatis, aut appetitus potest renuere, aut non potest. Si hoc secundum admittatur, jam serviliter obediet. Si primum, jam liber exit. Quod sane videntur sentire, qui dicunt politice obedire : nam politica odedientia in libertate fundatur. Cajetanus 1, 2, quæstion. 74, art. quarto, plane concedit in appetitu sensitivo libertatem ex propriis : idque deduci putat ex sancto Thoma eo loco docente in appetitu sensitivo posse esse veniale peccatum, atque aperte loqui de appetitu secundum se : nam si de illo ageret, prout regitur a voluntate, non negaret peccatum quoque mortale esse in illo posse. Et confirmatur ulterius, quia appetitus sensitivus ob conjunctionem cum rationali capax est virtutis, atque vitii, est ergo aliquo modo liber.

5. *Refellitur.* — Hæc tamen sententia falsa omnino est, et contra sanctum Thomam, 1, 2, q. 24, ad tertium, docentem in passionibus appetitus secundum se non esse malitiam : ergo neque libertas erit. Et in q. 34, art. 1, scribit omne peccatum in voluntate manere, et in 2, dist. 24, quæst. 3, art. 2, nullum motum esse de genere moris, nisi ex libertate voluntatis. Atque doctores universi et Patres in hoc convenire videntur, ut nullum peccatum sit nisi in voluntate consentiente : ergo nullus etiam actus liber est nisi ex voluntatis libertate, cum eo tantum actus quilibet peccatum esse possit, quod est a potentia libera. Unde si in appetitu sensitivo esset libertas, actus illius bonus esset, vel malus, seclusa voluntate, quod Cajetanus consequenter quidem admittit: sed tamen contra doctorum torrentem, ut diximus, Augustinus enim 1, Retractationum, cap. 9 et 14, et lib. 3, de Libero arbitrio, cap. 18, palam docet voluntate nos delinquere, aut recte vivere. Idem scribit, in lib. de duabus Animabus contra Manichæum, cap. 10, et de Vera et falsa religione, cap. 14, et sermone 43, de verbis Domini, Chrysostomus, homilia 2, Imperfecti, et homilia 13, ad Romanos, Basilius, *in instructione eorum, qui vitam ducere perfectam volunt,* Anselmus in illud Pauli Roman. sexto, *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore,* Origenes, homilia 29, in Numeros, Divus Thomas supra, et D. Bonaventura, in 2, dist. 24. Quod etiam ratione probatur : nam si actus appetitus sensitivi ex propriis esset liber, ac posset malus esse absque voluntate, sequeretur hominem peccare sæpe contra voluntatem, imo sæpe peccare simul, ac bene agere circa objectum idem : veluti si voluntas renueret, appetitus vero cuperet turpe objectum, similiaque absurda sequi facile intelligetur. Ratio autem a priori est, quoniam appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensus, in qua neque discursus est, neque ratiocinatio, aut inquisitio diversorum mediorum, neque item universalitas in cognitione, ex qua proinde possit oriri libertas in ipso appetitu, etenim libertas oritur semper ex indifferentia aliqua cognitionis, ut latius dicemus, cap. 8.

6. *Vera responsio.* — Ad argumentum ergo aliter respondendum, appetitum scilicet dici politice obedire, non quod obediat libere, neque enim in omnibus ad unguem servanda est similitudo, sed quia renuere potest : dum namque bonitas aliqua in objecto apparet, moveri potest ad illius appetentiam, præcipue si ex parte qualitatum naturalium et passionum incitetur: ut enim notavit D. Thomas, 1, 2, quæst. 17, art. 7, alterationes eæ, quæ sequuntur ex passionibus, sæpe rationem præveniunt, sæpe etiam physicæ alterationes sunt prævenientes etiam actum ipsum sensitivi appetitus, suntque proinde naturales undequaque, atque appetitum excitantes : liquet igitur, quomodo appetitus rationi obediat.

7. *Dubium subortum. — Ejus resolutio.* — Restat vero dubium, an appetitus obediat rationi circa objecta supernaturalia versanti. Apparet enim id impossibile : nam bona spiritualia, ut sic cognitionem sensitivam excedunt, præcipue si ut supernaturalia considerentur : sic enim ad Deum, ut spiritualis finis est, ordinem habent, atque ita sensu percipi minime possunt. Dicendum breviter, appetitum sensitivum non posse moveri a supernaturalibus, ut supernaturalia sunt, ob rationem

factam : attamen ex cognitione et amore rerum supernaturalium in intellectu, et voluntate existentibus moveri sæpe appetitum, quod docet D. Thomas 1, 2, quæst. 31, art. 1, ad 1, et adducens illud Psalmi 83: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, id quod etiam experientia confirmat, nam ex consideratione supernaturalium oritur sensibilis delectatio in appetitu etiam usque ad lacrymas, quod indicio est, ipsummet appetitum ferri per amorem in res illas, quod exponi potest in hunc modum. Namque dum intellectus supernaturalia considerat, formantur in cogitativa phantasmata nonnulla repræsentantia objecta eadem sub ratione aliqua sensibili, tanquam propria bona ipsius appetentis, unde jam appetitus ipse movetur, cogitatione scilicet illarum rerum, atque adeo ferri aliquo modo in Deum ipsum valet : sic mens Deum concipit sub aliqua ratione sensibili, tuncque pariter imaginatio format sibi idolum cujusdam boni sibi maxime convenientis sub ratione sensibili, ut creantis, seu conservantis : hoc ergo modo potest moveri appetitus ex cognitione supernaturalium.

CAPUT VII.

DE OBJECTO, ET ACTIBUS VOLUNTATIS.

1. Doctrina de voluntate, si radicitus esset inculcanda, oporteret totam fere philosophiam moralem huc advocare, quod præter institutum esset. Ne tamen omnino indiscussa relinquatur nobilissima potentia, de illa breviter dicemus, quæ maxime ad rem pertinere videbantur. Est autem supponendum, voluntatem esse potentiam animæ rationalis, ut sic, atque adeo esse potentiam spiritualem, quæ comitatur intellectum, et organo caret, prout omnia ex supradictis, lib. 1, cap. 5 et sequentibus, facile constare possunt : atque etiam colligi in hac potentia non esse distinguendas irascibilem et concupiscibilem secundum rem, sed ratione solum, quod hic multo certius habetur, quoniam potentia hæc immaterialis est, atque adeo universalis in suo genere : his ergo positis, restat dicendum de objecto, et actibus hujusce potentiæ.

2. *Prima assertio suadetur, de qua consule lib. 3. de Ang., c. 1, num.* 3. — In qua quæstione materiam de actibus, et objecto voluntatis simul comprehendimus : siquidem quod ad philosophum naturalem attinet, nihil fere de his dicendum restat. Quare circa objectum sit prima conclusio. Objectum voluntatis est bonum in communi. Ita patet ex dictis supra in capite secundo. Nam objectum potentiæ appetitivæ oportet esse quippiam sub ratione boni, sed voluntas appetitiva potentia est : ergo objectum illius aliquam rationem boni induit, et non peculiarem aliquam boni rationem, cum nullum sit bonum, in quod voluntas ferri non possit : tendit ergo in communem rationem boni. Confirmatur primo : quia voluntas est in supremo gradu potentiarum appetentium : ergo est potentia universalissima in illo genere : ergo habet universalissimum objectum, quod est bonum in communi. Confirmatur secundo : quia voluntas consequitur intellectum : ergo ejus actus eo se extendit, quo apprehensio intellectus : sed hic potest apprehendere omne bonum : ergo et voluntas ipsum prosequi. Quomodo autem voluntas versari queat circa malum, patet ex secundo capite jam citato.

3. *Objectio prima ex Scoto diluitur. — Objectio secunda. — Enodatur.* — Sed arguit Scotus, ens etiam non bonum objectum esse voluntatis, quoniam ens universalius est, quam bonum : nam malum etiam rationem entis habet, voluntas autem potentia universalissima est : ergo, etc. Occurrendum primo, voluntatem esse potentiam universalissimam in suo genere, nempe in ratione potentiæ appetitivæ, atque intra illud genus habere universalissimum objectum : hujusmodi autem est bonum tantummodo, ut patet ex dictis. Secundo occurrendum tam universale esse bonum, quam ens ipsum, cum sit ejus passio convertibilis, malum autem potius entitate privat, solumque dicitur ens quatenus suo modo fundatur in bono. Urgebis ulterius. Sicut intellectus se habet ad verum, ita voluntas ad bonum, sed intellectus objectum non assignatur verum, sed ens : ergo neque voluntatis debet assignari bonum. Respondeo quæstionem esse de nomine, quia objectum etiam intellectus potest assignari *verum*, communiter tamen ponitur *ens*, quia est clarior ejus ratio. Interest nihilominus inter intellectum et voluntatem, quod ille non quolibet actu novit distincte rationem veritatis in actu signato, licet quolibet noscat rationem entis in re qualibet, attingendoque entitatem, attingit etiam veritatem : per actus tamen assentiendi cognoscit intellectus distincte veritatem, ac ratione talium assensuum proprie dictum est intellectum versari circa verum, nam simpliciter cognoscendo circa ens potius tanquam circa rationem cognitam ver-

satur. At vero voluntas ad amandum non solum requirit cognitionem rei, ut res est, sed etiam cognitionem objecti secundum bonitatem, nam nisi ratio boni non cognoscatur, voluntas non appetit, quod indicio est, voluntatem ferri in rationem boni, tanquam in rationem volitam. Est ergo inter utramque potentiam patens discrimen hac in parte. Et hæc de objecto voluntatis.

4. *Quotnam sint voluntatis actus, de quo late lib.* 3, *de Ang., c.* 1, *a num.* 6. — *Prima eorum partitio.* — *De subdivisione amoris in amicitiam et concupiscentiam, auctor,* 1, 2, *tract.* 4, *disput.* 1, *sect.* 5. — Circa actus deinde oportet notare eos omnes in voluntate reperiri, qui reperiuntur in appetitu sensitivo, amor, desiderium, spes, etc., licet modo altiori, quoniam in voluntate spirituales sunt, neque dependentes quoad esse a passionibus corporis etiam naturalibus: ac ferri possunt, circa finem et circa media, cum utraque habeant rationem boni, et utraque ab intellectu sub propria ratione suæ bonitatis, medii scilicet atque finis cognoscantur. Hinc jam colligitur prima divisio actuum voluntatis. Nam alii circa finem versantur, alii circa media : quia vero finis potest considerari, vel prout bonum absolute, vel prout habendum, vel ut habitum, ideo circa finem potest esse in voluntate amor, ac desiderium consequendi illum, qui actus alias dicitur intentio finis et tandem fruitio, seu gaudium de fine jam obtento. Medium vero duplex esse potest, aliud quod solum habet rationem medii, quia est primum medium, ad quod nullum aliud ordinatur, nec propter se est appetibile, sed tantum in ordine ad finem. Aliud est medium, quod videlicet mediat inter finem ultime intentum et media priora, ac respectu aliorum est finis, respectu vero ulterioris finis, est medium : si ergo hujusmodi medium consideretur ut finis, habet eamdem rationem, quam finis ultimus, nam intendi potest, et desiderari et delectare si obtineatur. At circa medium, ut medium, duo versantur proprie actus voluntatis : nimirum electio et usus ; nam postquam voluntas intendit finem, statim intellectus conciliatur de mediis congruentibus, ac voluntati proponit, circa quæ ipsa duo præstat. Primum est acceptare aliquod illorum, quod est consentire, vel eligere, consentire enim quadam ratione est commune nomen conveniens cuicumque volitioni et amori, sive sit circa finem, sive circa media, quomodo communiter dicimus peccatum consummari per consensum voluntatis : attamen consensus proprie significat applicationem illam voluntatis ad aliquod medium, quæ sequitur ex præmissa consultatione intellectus, quæ acceptatio si sit efficax, et separans unum medium ab aliis, illudque præferens, dicitur electio : facta autem electione necessarium est, ut id medium executioni mandetur, cui deservit usus : qui actus quidam est, quo voluntas applicat potentias omnes ad operationes sibi necessarias : nam medium electum propter executionem certe eligitur. Quare si forte exequendum sit a manu, habet voluntas potestatem ad eam operi applicandam, et similiter de aliis : nam cum voluntas respiciat universale bonum, necesse est apud se habeat vim movendi omnes vires animæ, et applicandi illas ad propria earum munia : hæc ergo applicatio, usus vocatur, atque hi sunt fere omnes actus voluntatis : de quibus plura apud D. Thomam 1, 2, quæst. 11, quæ tamen ab hoc loco sunt aliena, propria vero moralis disciplinæ.

5. *Altera partitio.*—*Voluntas cur nuncupetur cor.* — Ex his porro colligitur distinctio communis de duplici actu voluntatis, elicito scilicet et imperato. Elicitus est, qui ab ipsa voluntate immediate fit : imperatus est alterius potentiæ humanæ, quæ subditur usui et motioni voluntatis : nam actio partis vegetativæ, et motio cordis continua actus imperati non sunt, utpote quæ sub potestatem nostram per se, ac directe loquendo non cadunt (quod ideo addimus, quoniam remote subdi aliquomodo possunt voluntati : si aut alimentum nobis ipsis subtrahamus, aut forte violentia alia vitam eripiamus). Simile vero est de quibusdam membrorum motibus naturalibus generativæ partis, quæ proveniunt multoties ex alteratione naturali, neque in potestate hominis existunt, teste Aristotele, de Animalium motu, circa finem, et sancto Thoma, ibidem lectione 10, in principio. Jam vero sensuum externorum actus quodammodo sunt imperati a voluntate, quoad applicationem scilicet potentiæ ad objectum : at facta semel applicatione sensus necessario exit in actum, neque ea in re obedit voluntati : sensus deinde interior veluti imaginatio pendet etiam in actu suo a voluntate, quæ potest illum movere ad operandum, sæpe tamen imaginatio ipsa voluntatem prævenit, offertque objecta plurima, voluntate renuente: unde proveniunt importunæ cogitationes: communiter tamen si intellectus et voluntas advertant, illas valent reprimere, quamvis non sine difficultate : sæpissimeque non valent propter

corporis indispositionem, vel certe quia impossibile est intellectum nunquam omnino distrahi, operationes etiam intellectus sunt a voluntate imperatæ, quia exercentur voluntarie, ut experientia constat, quod etiam sanctus Thomas docet, 1 part., quæst. 82, art. 4, cujus rei ratio universalis tacta jam est: quia ad voluntatem spectat finem intendere, atque adeo movere potentias omnes, quæ conducere possunt ad finem, tales vero sunt, quas numeravimus. Atque hoc modo fit reductio potentiarum humanarum ad unum primum movens cæteras omnes, ut recta sit, et ordinata institutio naturæ: qua de causa voluntas comparatur cordi. Ad Roman. 6: *Charitas Dei infusa est in cordibus nostris*. Et in Psalm. 36: *Lex Dei in corde ipsius*: nam sicut cor est principium motivum corporis, ita voluntas est principium operationum humanarum, et ideo illæ tantum operationes censentur proprie hominis, et dignæ præmio, vel pœna, quæ a voluntate procedunt.

6. *Uter actus sit prior simpliciter voluntatis ne, an intellectus.* — Circa intellectum tamen, et voluntatem est difficultas: nam supra diximus appetitum sequi cognitionem, et potentiam cognoscentem movere appetitivam: movet ergo intellectus voluntatem, ergo non potest moveri ab illa. Respondet sanctus Thomas supra, et opusc. 43, c. 5, intellectum movere voluntatem per modum causæ finalis applicando objectum, voluntatem vero intellectum movere effective applicando scilicet illum ad operandum. An autem possit intellectus aliquando effective applicare voluntatem ad opus, quæstio est moralis 1, 2, q. 9, art. 13, ubi de imperio agitur, quæ certe controversia ab illa distat, quam supra tractavimus hoc ipso libro, cap. 3, ubi tantum definivimus ad actum voluntatis, neque intellectum, neque objectum elicitive concurrere. An vero imperative, alia quæstio est, de qua censeo breviter intellectum ex se non posse efficaciter imperare voluntati, nisi forte supposito actu alio ejusdem voluntatis, sic postquam voluntas eligit, valet intellectus efficaciter ei imperare executionem: tota vero illa intellectus efficacitas provenit ex electione voluntatis, a qua si voluntas forte desistat, imperium efficax non erit. Quapropter simpliciter et absolute loquendo intellectus tantum potest movere finaliter voluntatem, voluntas vero intellectum effective. Ex quo colliges inter actus harum potentiarum præire primo oportere actum intellectus, cum appetitus ubique supponat cognitionem, unde quo ad primum actum non movetur a voluntate, sed vel ab inclinatione naturali, vel ab extrinseca aliqua propositione objecti. Unde primus intellectus actus specialiter tribuitur Deo a D. Thoma, 1 p., q. 63, art. 5, fortasse quia Deus speciali providentia gubernat creaturam rationalem, ad illumque proinde pertinet inclinare ipsam ad hoc, vel illud objectum, maxime in principio sui esse, quod desumptum est ex Aristotele 7, Ethic. ad Eudem., capit. penult., scribente dari consilium quoddam naturale ab interiori quodam movente procedens: in negotiis quippe agendis sæpe experimur actus quosdam apud intellectum nostrum, qui a voluntate neutiquam procedunt, sed vel ex peculiari instinctu Spiritus sancti, vel Angelorum ministerio, vel certe ex suggestione dæmonum, quos oportet caute discernere, ut monet S. Joannes, prima canonic., capite quarto, et Bernardus, serm. 1 Pente. Motio ergo voluntatis non est adeo necessaria in his potentiis ad agendum, ut sine illa operari omnino nequeant: sæpe enim aliæ potentiæ in actionibus suis motionem intellectus præcurrunt.

7. *Motio voluntatis respectu aliarum potentiarum qualis.* — Ultimo advertendum est, illam motionem voluntatis a qua dicuntur effective moveri potentiæ reliquæ, non sic intelligendam esse, quasi voluntas aliquid eis imprimat, vel modo aliquo immediate concurrat ad eliciendos ipsarum actus, est nimirum sola moralis motio, quæ in philosophia naturali, efficientia est accidentaria, in morali vero censetur per se, ac provenit solum ex consensione potentiarum, quæ in eadem anima radicantur, et habent inter se dictam subordinationem naturalem.

CAPUT VIII.

UTRUM VOLUNTAS SIT LIBERA POTENTIA IN OMNIBUS SUIS ACTIBUS.

Caput hoc integrum ex autographo præterivimus, quoniam late tractatur in priori tomo de Gratia, Prolegomento 1, et in Metaphysica, dist. 19, a sect. 2, et ultra, tum etiam non pauca pro eodem argumento videri possunt in opusculo 4, de Libertate divinæ voluntatis.

Quæri autem ulterius posset primo, an appetitus rationalis, sive voluntas sit species infima, an potius in homine, atque Angelo specie distinguatur, quod disputant recentiores, 1 part., quæst. 59, art. 1, ubi Cumelius, item

Franciscus de Herrera, in 2, dist. 13, q. 1, et ipse auctor, lib. 3, de Angelis, cap. 1. Secundo quæri posset, an voluntas, seu appetitus rationalis distinguatur in homine in concupiscibilem et irascibilem, sicut appetitus sensitivus distingui a multis solet. De quo videndus auctor, lib. 3, de Angelis, cap. 1, post Scotum et Gabrielem, in 3, dist. 26 et 34, Henricum, quod, lib. 8, quæst. 15.

CAPUT IX.

QUÆNAM SIT PERFECTIOR POTENTIA, INTELLECTUS-NE AN VOLUNTAS.

1. *Argumentum primum pro voluntate. — Confirmatur. — Secundum argumentum. — Confirmatur. — Tertium argumentum. — Confirmatur. — Quartum argumentum. — Confirmatur.* — Hæc quæstio ultima est de potentiis animæ rationalis, nam postquam de illis sigillatim dictum est, complementum doctrinæ postulat, ut eas inter se conferamus, id, quod etiam de potentiis sensitivis tractari posset, rejecta tamen in hunc locum est, quoniam in potentiis spiritualibus apertior erit difficultas, ac facile poterit reliquis accommodari. Arguitur itaque voluntatem præeminere intellectui primo, quia habet nobilissimum objectum, ipsam scilicet rationem boni, prima autem et potissima perfectio rei esse videtur bonitas ipsius. Confirmatur : nam bonum dicit ordinem ad existentiam : verum autem, quod est objectum intellectus, ab existentia abstrahit, perfectius autem videtur, quod ordinem habet ad existentiam cum hæc sit prima et potissima rei cujusque perfectio : ergo, etc. Secundo arguitur ex actibus : nam perfectior est actus voluntatis, quam intellectus, si perfectissimum unius actum ad perfectissimum alterius comparemus : ergo et voluntas perfectior erit : illa siquidem potentia perfectior creditur, quæ meliori actu se explicare potest. Antecedens patet : quia perfectissimus actus voluntatis est dilectio Dei, ac perfectissimus intellectus est Dei cognitio, melior autem est amor Dei, quam cognitio, juxta illud Paul. 1, Corint. : *Major autem horum est caritas.* Confirmatur : nam ordines angelorum distinguuntur secundum eorum perfectiones, ac Seraphini superiori gradu, quam Cherubini locantur : quia hi excellunt in cognitione, illi in amore : ergo amor est perfectior. Tertio, libertas est maxima perfectio, voluntas autem est potentia libera, non intellectus : etc. Confirmatur : quoniam voluntas regit intellectum, ad totum hominem, adeo ut reliquæ omnes potentiæ ad nutum voluntatis agantur : ergo ipsa tenet primatum inter potentias. Quarto, voluntas totum hominem bonum, vel malum reddit : neque enim scientia hominem bonum facit, vel malum, sed virtus et vitium : hæc autem ex voluntate maxime pendent, quia libertate propria non dantur. Confirmatur, quia hac ratione appetitus sensitivus est perfectior, quam imaginatio, quia ille capax est virtutis : non autem imaginatio.

2. *Dissidium in hac quæstione. — Assertio affirmans intellectum præcellere. — Ejus rationes.* — In hac quæstione Schola sancti Thomæ et Scoti discrepant. Scotus enim in 4, distinct. 49, quæst. 4, statuit voluntatem esse simpliciter perfectiorem intellectu, quem discipuli sequuntur. Idem sentit Alensis, 3 part., quæst. 80, memb. 1, dist. 1, quæst. 14, Bonaventura, Ægidius, Argentina, Gabriel et Major, in 4, dist. 49, Albertus, in 1, distinct. 1, quæst. 14, Aureolus, apud Capreolum ibidem, quæst. 1. At D. Thomas, 1 part., quæst. 82, art. 3, e contra opinatur, licet secundum quid, seu in quibusdam actibus voluntas superet : sequuntur eum sui, ac Durandus, in 4, distinct. 94, quæst. 4, Paludanus, quæst. 3, Hervæus, quodl. 8, quæst. 9, Capreolus, in 1, distinct. 1, quæst. 2, et dist. 3, quæst. 3, art. 2, Abulensis, ad cap. 5 Matthæi, quæst. 30, et Venetus 3, de Anima, textu 58, videturque sententia probabilior. Unde sit nostra conclusio. Intellectus est perfectior potentia. Hanc conclusionem declarat sanctus Thomas ex objectis in hunc modum. Nam objectum intellectus simplicius est et abstractius, quam objectum voluntatis, ac modo aliquo immaterialius : ergo ipsa potentia perfectior est : nobilitas namque potentiæ ex nobilitate objecti desumitur, illud autem objectum nobilius est, quod est abstractius et immaterialius. Ostenditur vero antecedens, quoniam intellectus attingit objectum sub abstractione ab existentia, considerando scilicet nudam rei quidditatem, voluntas vero non nisi in rem, prout habet ordinem ad actualem existentiam terminatur : nihil enim appetitur, nisi vel prout actu existit, vel extiturum est. Hanc rationem Scotus cavillatur multipliciter : eam vero prolixe defendit Cajetanus supra, quem videre licet. Vere autem ratio subtilis est optimeque ostendens perfectionem intellectus. Enimvero intellectivæ potentiæ vis ea est, ut rem quamlibet possit sub omni præcisione considerare, essentiam ipsam

ab existentia separando, et uniuscujusque propriam rationem vestigando. Quod sane vim magnam arguit, immaterialitatemque intellectus ipsius, voluntas autem simplici modo fertur in objectum appetendo existentiam illius: qui certe modus operandi minus subtilis est, minusque immaterialis. Secundo arguitur. Potentia intellectiva immediatius sequitur ex animæ essentia, voluntas vero medio intellectu : hic ergo est perfectior. Consequentia exponitur: nam quando passio una ex alia sequitur, seu potius mediante alia, quæ immediatius sequitur ex essentia præstat ei, quæ sequitur mediate, cum sit veluti principium alterius. Antecedens autem suadetur, tum ex communi ratione potentiæ appetitivæ, quæ ex potentia cognoscitiva consequitur, sicut appetitio sequitur ex cognitione: tum ex propria ratione voluntatis, cujus libertas, ut diximus, ex perfectione intellectus nascitur. Tertio. Dignitas hominis potissime ex intellectu desumitur, et ideo tanquam differentiam essentialem illius assignamus, quod intellectivus sit, seu rationalis id vero principaliter habet ab intellectu, cum voluntas rationalis sit ex participatione illius : præcedit ergo intellectus. Id quod etiam inde ostenditur, quoniam voluntatis radix ipse intellectus censetur: siquidem eo ipse, quod asserimus hominem esse rationalem, quasi virtute et radice pronuntiamus volitum esse, ac liberi arbitrii: quare, etc. Unde etiam confirmatur ratio, namque potentia per essentiam rationalis, cujusmodi est intellectus, perfectior est, quam quæ tantum per participationem est rationalis, qualis voluntas, quæ potentia cæca est, nec nisi ratione ducatur, operari valet. Quarto, intellectus est regula omnium operationum voluntatis, et in tantum voluntas male, vel bene procedit, in quantum rationi conformatur: tota siquidem bonitas et malitia moralis sumitur ex ordine ad rationem rectam, et ideo tanto voluntas est melior, quanto est rationi subjectior, teste Aristotele, primo Ethicorum, cap. 3, Cicerone, secundo Officiorum, Augustino, de Libero arbitrio, c. 9 et 10; ergo perfectior est ratio ipsa, quam voluntas. Quinto, in suppositis intelligentibus differentia perfectionis naturalis potissime attenditur ex parte intellectivæ potentiæ: nam voluntas fere ejusdem est rationis in iis suppositis, vel saltem non potest tam facile distingui in eis ex diversitate operandi sicut intellectus: et intra latitudinem angelorum major perfectio maxime relucet in modo cognoscendi, unus enim altiori modo, et per universaliores species cognoscit, quam alter, in voluntatibus autem difficile invenietur distinctio, quæ in modo operandi, ut dixi, parum differunt: signum ergo est perfectionem naturæ intellectualis potissime se explicare in potentia intellectiva, atque adeo esse perfectissimam potentiam in tali subjecto. Sexto, potentia cognoscitiva ex suo genere est perfectior, quam appetitiva: ergo si conferamus perfectissimam potentiam cognoscentem cum appetente perfectissima, illa hanc superabit in perfectione, siquidem ex suo genere excedit, et in specie proportionaliter accrescit, sic autem se habent intellectus et voluntas: ergo, etc. Antecedens primum probatur (reliqua enim nota sunt), namque appetitus quædam inclinatio est appetentis, unde ex vi et modo operationis appetitus non explicat perfectionem suam in tali opere, imo neque ad hoc principaliter ordinatur, sed tantum ad bonum quærendum, at potentia cognoscens de se est vis quædam explicans maxime perfectionem et immaterialitatem rei cognoscendæ: per hanc quippe virtutem res cognoscens fit quodammodo res ipsa cognita, sicque cognitio ex suo genere magis propter se est, quam appetitus: ergo perfectior potentia est ex suo genere.

1. *Ad primum argumentum in num. 1 — Ad confirmationem.* — Ad argumentum primum prioris sententiæ negatur antecedens. Nam si objecta intellectus et voluntatis considerentur in ratione rei, sunt fere æqualis perfectionis, quia utraque ex his potentiis universalissima est. Nihilominus absolute consideratis objectis, ut objecta sunt, intellectus objectum altius deprehenditur, cum nobiliori modo attingatur ab intellectu, quam a voluntate bonum, ut diximus. Ad confirmationem respondetur etiam intellectum considerare res, quæ habent ordinem ad existentiam, imo et existentiam ipsam, ac rationem boni, eaque omnia perfectiori quodam modo attingere: ut explicatum est.

4. *Ad secundum communis responsio.* — Ad secundum communis solutio est, intellectum et voluntatem spectari posse in statu viæ, et in statu patriæ: ac priori modo actum voluntatis esse perfectiorem actu intellectus respectu rerum superiorum, sicque charitatem præcellere: cujus rei ratio redditur, quod intellectus attingat res prout sunt intra ipsum, voluntas autem ad eas feratur prout in seipsis existunt. Quoniam vero in via Deus, ac superiora omnia in intellectu nostro existunt imperfecte, atque obscure, ideo cognitio eorum est nunc imperfecta, et amor perfectus ex contraria ratione,

quod in res tendat in se consideratas. Quod etiam sentit Hugo de sancto Victore, lib. 6, in cœlestem Hierarchiam, D. Dionysius, c. 7, in hæc verba: *Dilectio supereminet scientiæ, plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, ubi scientia foris est*: atque de hoc amore et cognitione procedit illud Anselmi, in lib. Cur Deus homo, c. 1: *Perversus ordo est velle amare, ut intelligas, rectitudo mentis est velle intelligere, ut ames.* At vero in statu patriæ excedit actus intellectus actum voluntatis, quia tunc videtur prout in se est, juxta illud Joan. 3: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.*

5. *Data responsio duplici urgetur difficultate.* — *Enodatur prior difficultas.* — *Pro hac responsione videndus auctor, lib. 2, de Orat., cap. 15.* — Hæc vero responsio difficultates patitur. Primo enim rogo, quomodo voluntas in via possit magis, perfectiusque diligere, quam intellectus cognoscit, cum appetitus non nisi in cognitum, atque eo modo quo est cognitum feratur? Secundo, quo item modo intellectus res cognoscit prout in ipso sunt? imo non nisi prout in seipsis habent, agnoscit: alias in sua cognitione deciperetur, atque aberraret. Pro priori difficultate distinguenda est res cognita, et amata a modo, quo ea cognoscitur et amatur: namque ex parte rei cognitæ, ac similiter rei amatæ, voluntas non amat quidem nisi rem cognitam ab intellectu: quoad modum tamen differentia intercedit: intellectus enim per assimilationem operatur, cognoscitque objecta per species eorum, quas in se habet, et ideo quasi in seipso speculatur objecta, et hac ratione cohæret, rem cognitam esse maxime cognoscibilem, ac simul imperfecte et obscure cognosci, atque adeo simul verum, in seipsa rem cognosci, et prout intra intellectum repræsentatur. At voluntas operatur per modum impulsus, et inclinationis ad res cognitas, ideoque non attendit modum, quo cognoscuntur, sed in res ipsas cognitas absolute fertur, sicque ferri in res prout in se sunt, apposite dicitur.

6. *Ad secundam difficultatem quid dicant nonnulli.* — *Rejiciuntur.* — *Suboritur tertia difficultas.* — *Solvitur.* — *Ad confirmationem argumenti 1, in eodem num. 1.* — Posterior vero difficultas circa eamdem solutionem oritur ex data nunc solutione prioris: sequitur quippe ex ea etiam in patria amorem perfectiorem esse visione, cum ibi etiam amor feratur in Deum prout in se est: intellectus vero non nisi prout in se illum habet. Propter hanc instantiam quidam ex Thomistis sentiunt amorem in patria secundum quid perfectiorem esse: sed falsum sentiunt, namque ibi intellectus, et voluntas feruntur in DEUM prout in se est, cum DEUS secundum suam essentiam intellectui beati sit intimus, neque in se melius existat, quam in intellectu illo, ac sicut voluntas Deum in se totum amat, ita et intellectus Deum totum videt in seipso. Rursus quemadmodum intellectus non totaliter Deum videt, ita nec voluntas totaliter amat. Sed jam tertia nascitur, et major difficultas, etenim quamvis hæc habeant verum in supernaturalibus actibus, at in naturalibus sequi videtur actum amoris naturæ viribus elicitum perfectiorem esse, quam sit naturalis cognitio intellectus, ille namque amor in Deum tendit prout in se est, illumque attingit super omnia, at cognitio imperfecta est et obscura: unde sequi plane videtur, voluntatem intellectui præstare, nam perfectio potentiæ ex naturalibus ejus viribus pensanda est. Respondeo primo aliquam fortasse cognitionem Dei naturalem perfectiorem esse, quam sit amor naturalis, ut naturalis: quamvis ut moralis, amor sit perfectior. Enimvero naturæ viribus cognoscere Deum, et attributa illius: involvit etiam cognitionem de diligendo Deum super omnia, quod totum intellectus naturaliter assequitur, et majoris perfectionis esse ostenditur, quam amare illum posse imperfecto quodam modo: præcipue, quia prædicta cognitio non supponit actum alterius potentiæ, a qua juvetur: at vero talis ille amor cognitionem supponit intellectus, a qua fere totam suam perfectionem haurit. Respondeo secundo licet amor naturalis perfectior esse admittatur, nihilominus intellectum perfectiorem potentiam esse, eo quod elevari potest ad perfectiorem actum, quam voluntas. Pro quo notandum, licet actus visionis et charitatis sint supernaturales, nihilominus tamen habere fundamentum aliquod in natura potentiarum, a quibus exercentur, vere enim intellectus ex natura sua nonnihil valet circa cognitionem Dei, quem plane sub objecto suo comprehendit, alioquin non posset elevari ad illam visionem: idemque dicendum de voluntate, quo circa intellectus de se habet non repugnantiam, ut ad illam perfectissimum actum elevetur, ideoque de se perfectior est, quam voluntas: quod autem voluntas possit unum aliquem meliorem actum naturalem exponere, quam intellectus non propterea perfectior absolute censenda est, tum ob ea, quæ diximus, tum quia sat est intellectum communiter, et

in cæteris actibus excellere et hactenus de secundo argumento. Ad confirmationem vero ejus ibidem adductam respondetur : sicut Seraphini perfectius amant, quam Cherubini, ita etiam perfectius viderent, certum enim est absque controversia ex perfectiori Dei visione sequi perfectiorem amorem : difficultas ergo communis est in utraque sententia, dicendumque denominationem illam non sumi ex his, quæ in ipsis Angelis inveniuntur, sed quæ in nobis efficiunt. Seraphim itaque dicuntur ardentes et incendentes, ut D. Dionysius ait, septimo capite, cœlestis Hierarchiæ, quia illorum munus est accendere in charitate Dei hominum voluntates, nam quia charitas in via perfectissima est, ideo hoc est perfectissimum Angelorum munus, quod Seraphinis tribuitur, Cherubini vero munus habent illuminandi intellectus, ex eoque denominantur, quo pacto interpretandus venit divus Thomas, 1 part., quæst. 108, art. 4, ad 6.

7. *Ad tertium argumentum in eodem numero primo.* — *Ad confirmationem.* — Ad tertium argumentum principale respondetur, quamvis in libertate voluntas superet intellectum, intellectum superare voluntatem in ratione et discursu, multo vero major perfectio est potentiam rationalem esse per essentiam, quam esse liberam, hæc enim perfectio ex illa oritur tanquam minor. Unde ad confirmationem negatur antecedens : potius enim intellectus regit voluntatem, totumque hominem, quam e contra : nam licet applicatio ad operandum sit a voluntate, rectitudo tamen operandi ab intellectu proponitur. Ex quo negare non possumus has potentias inter se dependentiam habere, seque mutuo juvare, plus tamen est, quod voluntas intellectui, quam quod intellectus voluntati.

8. *Ad quartum ibidem.* — *Ad confirmationem prima solutio.* — *Secunda solutio.* — Ad quartum dicito in intellectu potius consummari perfectionem hominis, cum per actum intellectus homo fiat beatus, at voluntatem reddere hominem bonum dispositive in via, quia est principium merendi, ideoque bonitatem moralem consummari in voluntate, id tamen habere in quantum conformatur suæ regulæ, quæ est recta ratio. Unde prius, ac perfectius moralis bonitas oritur ab intellectu, qua de causa etiam dependentia, quæ inter virtutes morales perfectissima est, in intellectu residet. Ad confirmationem quidam putant in potentiis sentientibus appetitum esse perfectiorem qualibet cognoscente, eo quod actus omnes virium sensitivarum ordinantur ad appetitum sensitivum, seu ad delectationem, cum vis sensitiva non nisi delectabile bonum attingat. Præterea sensitiva virtus ex natura sua ordinatur ad obediendum rationi, ad hoc autem vicinius accedit appetitus inferior (nam bruta ex concupiscentia potius quam ex eruditione ducuntur) in natura autem intellectuali, quæ secundum se capax est universalis, et summi boni, meliusque illud assequitur contemplatione, quam delectatione, et operatio appetitus ad operationem intellectus ordinatur, ideo intellectus perfectior asseritur. Et hæc responsio ex S. Thoma colligitur 1, 2, q. 4, a. 2, ad 2. Respondetur tamen secundo etiam in sensitiva parte sensum interiorem appetitui præcellere, cum habeat nobiliores operationes, nobilioremque operandi modum : ac pleræque ex rationibus factis pro intellectu in sensu etiam procedunt, neque ullæ sunt quæ contrarium persuadeant.

CAPUT X.

DE POTENTIA MOTIVA SECUNDUM LOCUM, AN ACTIVA SIT, ATQUE AB ALIIS ANIMÆ POTENTIIS DISTINCTA.

Adl. 3 *Physicæ, q.* 5, *et disp.* 51, *Metaphysicæ, et l.* 4, *de Angelis.*—Motus localis absolute sumptus communis est rebus etiam inanimatis : in animalibus tamen artificioso quodam modo editur a principio intrinseco activo per cognitionem et appetitum : in aliis vero non ita. Quæ differentia quod attinet ad rationem motus localis, non videtur essentialis, et ideo de ipso motu, qui est actus hujus potentiæ nihil superest dicendum præter ea, quæ in physicis dicta sunt, neque etiam de termino hujus motus, nempe de ubi, quod tanquam objectum ad hanc potentiam comparari potest : solum ergo restat dicendum de potentia ipsa, et de instrumentis, quibus hic motus executioni mandatur.

1. Hæc porro quæstio difficultatem habet propter Aristotelem in 3, de Anim., asserentem virtutem movendi esse phantasiam cum appetitu, ex quo sequi videtur, potentiam hanc non esse distinctam ab iis, de quibus hactenus diximus. In contrarium vero est, quia actus, et objectum motivæ potentiæ distincta sunt ab actibus, objectisque aliarum potentiarum animæ. Pro resolutione notandum primo, motum localem duplicem inveniri in animantibus : naturalem scilicet, qui vitalis etiam dicitur et animalem, ex appetitu

nimirum pendentem. Primus est tum continuus motus cordis, tum etiam dilatatio, ac compressio pulmonum, ex quibus provenit respiratio, et arteriarum pulsus : hi enim motus omnes naturales dicuntur, quia in nostra potestate non sunt, unde Aristoteles, libr. de Communi animal. motu, ad fin., spirationem inter motus non voluntarios numerat : potest quidem per appetitum aliquantulum detineri, et impediri spiratio : id vero non nisi quantum ad ingressum, vel exitum aeris : attamen motus ipse cordis interior nequaquam : sicut neque motus partis vegetativæ. Jam vero motus alter, animalis nuncupatus, ipse est, quem progressivum appellant, quemque præcipue hoc loco intendimus.

2. *Prima assertio.* — De primo ergo motu sit prima conclusio. Potentia ad motum naturalem specialis est in anima distinctaque ab appetitu sensitivo, ac residens in corde, et pulmonibus. Probatur, quoniam ille motus ab actione appetitus, vel sensus non pendet : his enim cessantibus exercetur nihilominus prædictus motus : ergo ab speciali alia potentia animæ procedit. Antecedens experientia notum est : consequentia vero videtur evidens, nam talis motus a potentia activa animæ debet fieri, non a sensu, aut appetitu, siquidem his cessantibus ille non cessat : ergo, etc.

3. *Ad motum progressivum concurrunt cognitio, appetitus et membra externa.* — Circa motum progressivum, de quo principaliter inquiritur, est notandum, ad illum concurrere cognitionem, appetitum, externa membra, eorumque dispositionem. De cognitione res liquet, tum quia progressio determinata esse debet, ad certumve terminum tendens, unde eam oportet dirigi ab aliqua vi cognoscente : tum quia appetitus non est absque cognitione. De appetitu quoque similiter liquet : animal enim seipsum movet, cum appetit, et homo item quando vult : ac præterea quoniam motus ille naturalis non est : erit ergo ab appetitu. Denique quod membrorum dispositio necessaria sit, constat, quia si prave disposita sunt, non procedet motus, quantumvis animal appetat : idem amplius constat ex naturali compositione talium membrorum : ideo enim juncturis invicem colligantur convexumque in concavo includitur ut possit unum in altero volvi tanquam in cardine, quod observat Aristoteles 3, de Anima, textu 32, et lib. de Communi animalium motu, in principio, et S. Thomas ibidem, lect. 1, ait enim eo loco Aristoteles juncturas ad hunc finem fabricatas, ut quiescente parte una altera moveatur, ac mota nitatur quiescenti. Sic dum manus movetur, quiescit brachium, quod si brachium torqueatur, humerus quiescit, ad alia vero munia membrorum, et per illorum extensionem et retractionem membra moventur. Ita patet tria hæc ad progressionem esse necessaria : patet ulterius potentiam cognoscentem solum concurrere ad hunc motum tanquam dirigentem appetitum, appetitum vero immediate attingere executionem motus.

4. *Membra externa quomodo concurrant.* — *Prima opinio.* — Quo autem modo externa membra concurrant, dubitari solet. Nonnulli volunt in eis dari tantum dispositionem passivam ad motum localem, obediendo scilicet appetitui moventi, in isto autem residere totam virtutem activam illius motus ad eum motum, quo in motu cœlorum alibi diximus ex parte corporis tantum inveniri aptitudinem passivam, ut moveatur, vimque activam totam esse in intelligentia movente. Hanc sententiam tradere videtur Aristoteles, citato libro de Anim., et lib. de Animal. motu, ubi abstruit appetitum esse principalem causam ejusmodi motus : si autem immediate non causaret, non magis esset principium motus, quam visionis, verbi gratia, vel intellectionis. Idem sentire videtur S. Thomas, 1 part., quæst. 75, art. 3, ad 3, dum ait vim appetitivam esse effectricem : vim vero motivam existentem in membris, motum exequi : per eamque membra reddi habilia ad obediendum appetitui, *cujus actus*, inquit, *non est movere, sed moveri.* Idem docet 2, contra Gent., cap. 82, ubi Ferrarius, in fine, ac late Capreolus, in 2, d. 1, quæst. 2, ad argumenta Aureoli, Cajetanus 3, de Anima, suo cap. 6. Ratione quoque arguitur : quia hic modus concurrendi ad progressionem sufficiens est, ac maxime consonus naturæ appetitivæ, perfectionique amantis : ergo, etc. Assumptum ostenditur quoad primam partem. Nam posita efficacia in appetitu ad efficiendum motum, posita item in membris dispositione ad obediendum, nihil aliud apparet necessarium : atque exemplum de Angelo movente cœlum idem confirmat. Secunda deinde pars suadetur ; quia appetitus potentia est inclinans ad aliud ergo consonum illi est, ut etiam moveatur ad illud consequendum : ejusdem quippe potentiæ est in finem tendere, et ad consecutionem illius conari. Tertia denique pars probatur : tum quia quo pauciora principia concurrunt ad actionem aliquam, eo melius est operanti : tum quia operari per potentiam animalem, ac per actio-

nem immanentem multo perfectius est, quam per potentiam extrinsecam. Et confirmatur, quoniam motus variatur pro ratione appetitus, si enim hic vehemens sit, motus quoque velox est, si sit remissus, motus etiam tardius editur : ergo signum est illum ab appetitu procedere.

5. *Secunda et probabilior opinio.* — *Probatur primo.* — Contrariam sententiam tenet Henricus, quodl. 1, q. 6, Godfredus, quodl. 1, q. 4, Thienensis 3, de Anima, 54, negantes appetitum principium esse immediate elicitivum motus localis, darique putant in ipsis membris animalis virtutem aliam, quæ active exequatur motum : quia tamen potentia hæc in actione sua omnino ab appetitu pendet, ideo motum ab appetitu provenire. Consonat huic opinioni Aristoteles, in 3, de Anima, textu 54, quatenus ait dari organum quoddam corporeum quo appetitus perficit motum. Idem insinuat D. Thomas, opuscul. 43, cap. 5, dicens, appetitum imperare motum, æstimativam dirigere, potentiam motivam exequi, et 1 p., q. 78, art. 1, ad 4, sensum et appetitum non sufficere ad movendum nisi super addatur vis aliqua, motivam enim solum esse in appetitu, ut in imperante motum, in ipsis autem partibus corporis est, ut fiant habiles ad obediendum appetitui. Ex quo loco rationes deducuntur pro hac parte. Prima. Virtus motiva potentia est animæ ab aliis distincta, in partibusque ipsius corporis subjectata : ergo potentia activa est, non passiva tantum. Consequentia valet, eo quod potentiæ animæ, ut anima est, activæ sunt, cum actus earum sint vitales, atque adeo a principio intrinseco activo procedentes. Unde confirmatur intentum. Nam actus, quo scribo, verbi gratia, non solum est actus vitæ, prout ab ipso appetitu elicitur, et appetitur, sed etiam prout ab ipsa manu executioni mandatur, nam ipsemet motus manus est vere vitalis : ergo respectu illius motus non se habet manus mere passive, sed active etiam : ergo est in manu potentia aliqua illius motus ab appetitu distincta.

6. *Probatur secundo.*—Secunda ratio. Appetitus non immediate elicit actum localem, sed imperat : concedenda ergo est distincta potentia activa immediate efficiens illum. Consequentia est clara ex illorum sententia, atque ex ratione actus imperati superius explicata. Antecedens vero est S. Thomæ, probaturque, quoniam sicut appetitus membra ciet ad motum localem, ita singulas partes impellit ad suas actiones ; sed nulla actio aliarum partium est elicita ab appetitu, sed imperata tantum : ergo motus localis nonnisi imperatus erit, cum nulla particularis ratio detur, cum aliter contingat in illo. Confirmatur : nam sicut per motum localem exequitur quisquis proprium appetitum, ita per visum, vel intellectum exequitur quidquid appetit : ergo nulla est ratio, cur unus sit actus elicitus ab appetitu magis quam alius.

7. *Probatur tertio.* — Tertia ratio. Si appetitus elicit motum, nullaque alia virtus est activa illius, per quem actum quæso edit appetitus talem motum, aut enim per actum edit, quo vult ipsum motum fieri, aut fortasse per alium : hoc postremum fingi non potest, omnis siquidem voluntatis actus est volitio, aut nolitio, idemque proportionaliter asserendum in appetitu, atque in Angelo motore constat illo actu cœlum movere, quod vult movere, nec cogitari potest actus accommodatior ad hunc movendi effectum : si ergo per actum aliquem appetitus movet, maxime per talem aliquem movet : esse autem hoc falsum ostenditur. Nam experimur sæpe in nobis motus non paucos, absque eorum appetitione actuali, quales non raro motus oculorum, et palpebrarum, qui nobis inconsiderantibus fiunt : motus etiam pedis, aut manus indeliberate, et sine advertentia passim fiunt, circa quos evidens est, appetitum non expromere specialem actum : fiunt ergo a potentia motrice activa speciali. Eademque ratio est de motibus aliis. Unde sumitur novum argumentum : nam si motus localis esset actus immediate ab appetitu editus, non posset talis motus prævenire appetitum et cognitionem : consequens est contra experientiam : ergo, etc.

8. *Probatur quarto.* — *Hæc opinio præfertur pro qua videndus in simili auctor, lib.* 4, *de Angelis, cap.* 29.—Ultima ratio. Si membra passive tantum se haberent ad motum, possent semper, et ad nutum moveri ab appetitu, eorum siquidem indispositio sufficiens non esset ad impediendam motionem appetitus, quia cum motus localis imperfectæ rationis sit fere nullam dispositionem requirit, ut recipiatur in subjecto : ergo si nihilominus dispositio postulatur, non nisi propter vim activam existentem in membris. Atque hæc opinio mihi probabilior apparet, quam etiam indicat D. Thomas 2, cont. Gentes, cap. 35, in solutione secundi argumenti, dum ait in locali motu animalis inter actum voluntatis, seu appetitus, et effectum mediare actionem facientem motum : ergo et potentia activa mediabit.

9. *Ad argumentum, in num. 4.* — Ad argumenta vero in contrarium dices, Aristotelem et sanctum Thomam non negare in membris virtutem motivam activam, sed aperte illam agnoscere : attamen quia inter omnes alias potentias, quæ appetitui subordinantur, hæc maxime subditur illi (nam est quasi quoddam instrumentum per se ordinatum ad serviendum illi), ideo motum localem appetitui tribuere duo quippe sunt genera potentiarum animæ, quas movet appetitus, cognoscentes videlicet et motrices. Circa priores non se gerit appetitus ut motor tantum, sed ut mobile etiam ab illis, ideoque illarum actio non adeo attribuitur appetitui : at potentia motiva tantum se habet ut mota et subordinata appetitui, quem necessario supponit, si ordinate, ac recte exire debeat in actum. Unde communiter appetitus ponitur tanquam principale principium localis motus, atque ita sunt interpretandi Aristoteles et sanctus Thomas, quando quidem de illorum mente alias constat. Ad rationem vero respondeo appetitum solum minime sufficere, ut ex dictis constare potest.

10. *Dubium primum circa superiorem doctrinam quodnam sit subjectum motricis virtutis. Subjectum particularis virtutis.* — Sed jam dubia insurgunt circa hanc potentiam. Primum, in qua parte corporis resideat : Pro quo notandum, sicut in potentiis sensitivis quædam peculiaris invenitur in particulari organo residens, quædam universalis influens in potentias reliquas sensitivas : easque gubernans, ita in præsenti distingui posse, atque dicendum, organum motricis potentiæ particulare esse in musculis, seu nervis copulantibus inter se ossa, in quibus est ipse veluti cardo motus. Ratio vero est, quia localis motus illis partibus maxime exercetur : nam dum contrahuntur, vel tenduntur musculi, ipse motus perficitur, unde et læsis partibus impeditur progressio. Ita Aristoteles 5, lib. de Generatione animalium, cap. 6, et lib. de Communi animalium motu, ac S. Thomas, dicto opusculo 43. Est autem vis alia motiva aliarum partium per quamdam contractionem et dilationem ut in palpebris, oculorum superciliis, et carnosa cute frontis, etc. Et hæc etiam vim in musculis residet, quibus dictæ partes texuntur et gubernantur : huc etiam pertinet motus localis quarumdam partium, ut fit in risu, cujusvis effectrix in septo transverso hæret, et musculis thoracis, atque oris.

11. *Subjectum virtutis generalis.* — De virtute universali Aristoteles ubique testatur esse in corde, in quo semper collocat principalem virtutem, et est probabile, nam appetitus in corde hæret, motus autem localis appetitum consequitur. Alii volunt esse in cerebro, quia virtus hæc motiva, et consequitur sensitivam, et utraque ad eumdem finem ordinatur. Vide Valesium 2, Controversiarum, cap. 20. Quod etiam inde confirmatur, quia quandocumque ex infirmitate aliqua, aut paralysi sensus amittitur, motus etiam membrorum cessat, quod indicio est, motum quoque ex ea radice nasci ex qua sensus oritur, qua vitiata uterque perit. Antecedens constat experientia, de qua vide eumdem Valesium, l. 5 Controversiarum, c. 10, contingit tamen aliquando amitti motum remanente sensu, quia motus plures dispositiones requirit in membris : potentiaque motiva perfectionem addit supra sensum : probabilis quidem hæc pars, sed Aristotelis sententia arridet magis.

12. *Secundum dubium.* — Secundum dubium est, utrum virtus motiva, de qua tractamus, communis sit omnibus animantibus. Dico breviter eam immediate nasci ex sensitiva, ambas quippe ad eumdem finem ordinari, perfectiorem scilicet vitam animalis. Unde sensus, appetitus et potentia motiva proportionaliter se habent in illo, et perfectiorem sensum perfectior virtus motiva comitatur. Quo fit, ut quædam moveantur ad distantia loca, quia a distantibus sensibilibus immutari possunt, et inter ipsa quædam moventur per aerem volando, alia per aquam natando, alia vero per terram reptando, vel gradiendo, et quæ gradiuntur perfectiora inter omnia censentur, animalibus autem imperfectissimis et conchyliis, quia fixa etiam moventur secundum partes, non omnino deest motrix potentia, ut S. Thomas notavit, l. 3, de Anima, cap. 8, et suo cap. 6 Cajetanus. Nam habent potentiam ad dilatandum se et constringendum, quia cum imaginatione et appetitu efficiunt, et ideo talis potentia motrix animalis etiam est, quia etiam Aristoteles docet 3, de Anima, textu 57, scribens, sicut illis animalculis inest motus, ita inesse imaginationem, quod liquet, quia puncta contrahuntur, et delectatione expandunt sese : cum imaginatione igitur, et appetitu id exequuntur.

13. *Dubium tertium.* — *Primum pronuntiatum.* — Tertium dubium est, an in homine possit aliquando voluntas movere localiter immediate absque appetitu sensitivo, vel appetitus sensitivus absque voluntate. S. Thomas, 1 p., quæst. 80, art 2, ad 3, sentire videtur vo-

luntatem non nisi medio appetitu sensitivo movere, et q. 81, art. 1, ait, appetitum sensitivum absque voluntate non movere. Dico tamen primo. Appetitus sensitivus, seclusis impedimentis, movere non potest renuente voluntate. Probatur, quia motio localis in nobis libere fit, exceptis quibusdam motionibus, quæ naturali quadam alteratione fiunt, et ab appetitu etiam sensitivo non pendent, ut supra notavi : ergo talis motus exerceri non potest renuente voluntate. Secundo ita exigit debita hominis compositio, in quo voluntas tanquam primum movens et tanquam primum principium humanarum operationum se habet.

14. *Secundum pronuntiatum.* — Dico secundo. Appetitus sensitivus de se sufficiens est ad movendum si voluntas non contradicat. Pro expositione notandum, voluntatem multis modis posse spectari. Primo, quando impedita est ad perfecte operandum, sicut in pueris ante rationis usum, et in amentibus : tunc vero ipsa nec impedit appetitum, nec impellit, proindeque appetitus valet interim causare motum, ut experientia docet, et ratione patet. Nam in brutis appetitus sufficit ad causandum motum : ergo etiam in nobis sufficiet, nisi impediatur. Altero modo spectari potest voluntas, ut apta est ad renuendum, vel consentiendum, nec a quoquam impedita, ita tamen ut indifferenter se habeat, nec in actum exeat, in quo etiam statu poterit appetitus movere absque voluntate : tum propter eamdem causam : tum etiam, quia licet tunc voluntas explicite non consentiat, virtute saltem consentire censetur. Raro autem, aut nunquam fortasse poterit sic se habere voluntas, quando fit actus. Tertio denique modo potest se habere voluntas, ut positive moveat, vel impediat, tunc vero constat satis quid dicendum sit in proposito dubio. Atque ita patet universim, quomodo appetitus possit movere, vel non movere absque voluntate.

15. *Tertium pronuntiatum.* — Jam dico tertio. Voluntas de se potest movere absque appetitu, imo ipso contradicente movere. Probatur, quia potentia libera est, et principium omnis motus, ut supra diximus. Item, quia nulla se offert ratio, quare hac in parte pendeat ab appetitu, id quod satis videtur docere experientia. Crediderim tamen communiter paulatim appetitum trahi ad consensum voluntatis, simulque cum illa movere, cum id exigat suavis rerum dispositio, ut superiora regant inferiora per media, si tamen media ipsa non repugnent, sed debite exequantur influxum superioris : unde potest intelligi localem motum non elici immediate ab appetitu, sed imperari : voluntas enim impedire nequit actum elicitum appetitus, ipso renuente, licet tunc eidem voluntati non imputetur : motum autem localem impedire efficaciter potest, ut experientia constat.

FINIS LIBRI QUINTI DE APPETITU SENSITIVO.

ELENCHUS CAPITUM LIBRI SEXTI

DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ.

LIBER SEXTUS.

DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ.

De his, quæ ad essentiam Animæ, et illius proprietates pertinent, in libris absolutis dixi: nunc superest tantum de statu, quem anima nostra habebit post recessum a corpore, quæ disceptatio in sola illa locum habet, quia sola immortalis est : de qua re Aristoteles nihil scripsit, non tamen ideo res hæc aliena censenda est ab hoc tractatu, quoniam vere pertinet ad perfectam notitiam habendam de anima nostra, et ideo S. Thomas, 1 p., in fine tractationis de Anima, hanc etiam materiam disputavit, quæst. 29.

CAPUT I.

UTRUM ANIMA PER SEPARATIONEM ALIQUID SUBSTANTIALE ACQUIRAT, VEL AMITTAT.

1. *Animæ separatæ et conjunctæ eadem existentia. — Quid de substantia sentiat Cajetanus.* — De substantia animæ separatæ fere nihil dicendum superest, cum eadem numero sit anima, quæ in corpore erat, et separata manet; ejusdem ergo substantiæ erit in utroque statu, de se enim ad vivificandum quidem corpus est ordinata, non tamen de essentia ejus est, quod actu vivificet. Sed licet hoc sit verum ad essentiam attinet, dubium tamen superest, utrum quoad aliquid substantiale mutetur per separationem, et difficultas consistere potest in duobus, scilicet in existentia et substantia, seu personalitate saltem partiali. Ac de existentia certum est, quod conservet eamdem, quam habebat in corpore, si enim illam amitteret, corrumperetur : tum etiam, quia idem est esse existentiæ cum essentia. Utrum vero esse, quod anima separata retinet, sit idem cum esse totius hominis, alia difficultas est supra definita, lib. 1, cap. 12. Tantum ergo restat difficultas de personalitate, quam tangit Cajetanus, 3 p., quæst. 6, artic. 3, ac putat animam post separationem esse semipersonam, quod antea non vendicabat : et licet obscure loquatur, mens illius hæc videtur esse : ponit scilicet in natura humana præter corpus et existentiam quamdam aliam entitatem, quæ personalitas dicitur, a qua natura habet quod subsistat, et quia dum homo vivit, unicum est subsistens, ideo ait, anima dum est in corpore non subsistit, nec propria personalitate terminatur. At vero, cum primum separatur, incipit subsistere, resultatque propria entitas per quam terminatur, inde ergo habet quodammodo rationem personæ; quia tamen natura completa non est, sed pars, semipersona, merito dicitur, in corpore vero, quia non subsistebat, semipersona non erat : addit tamen Cajetanus in resurrectione, cum anima reunietur corpori evasuram subsistentem et semipersonam; sed non explicat distincte Cajetanus utrum ne entitas, per quam anima subsistit, et semipersonatur, sit distincta a personalitate totius, insinuat tamen distinctam esse.

2. *Notatio pro vera sententia. — Habetur in disp. 34, Metaphysicæ, sect. 5, n. 27.*—Hæc sententia in multis displicet. Ac suppono primo, animam nostram etiam in corpore subsistere, partiali subsistentia spirituali, quæ illi identificatur: subsistere etiam materiam partialiter, utrumque vero alibi ostendimus. Et ratio obiter est : quia anima etiam dum est in corpore existit per se non sustentata ab alio : hæc nimirum est differentia inter homines et reliqua viventia, quod in aliis eorum animæ non subsistant, sed affectiones quædam sint materiæ affixæ. Unde subsistentia illorum viventium in materia potissime fundatur et inchoatur, completur vero per actuationem formæ. At in rationali composito licet quod præcipue subsistit sit homo, tamen subsistentia hæc præcipue obvenit ratione animæ, quæ unitur corpori, non ut sustentetur ab illo, sed potius ut utatur illo, ut instrumento conjuncto : subsistere enim tan-

tum est per se, et independenter ab alio sustentante existere: et hinc fit, ut subsistentia hominis perfectior sit, quam aliorum compositorum: hæc enim completur ex duabus partibus subsistentibus, illorum vero, minime. Hoc supposito, sit conclusio.

3. *Conclusio probatur multipliciter.* — *In Metaphysica, disp.* 31, *per totam.* — *Disp.* 34, *sect.* 4, *num.* 33. — *Disp.* 36, *sect.* 1, *de Incarnat.*— Anima separata eamdem habet subsistentiam, quam habebat in corpore, nec per separationem mutat entitatem, sed tantum modum essendi. Probatur primo: quia superflua est illa variatio entitatum. Secundo, quia anima etiam in corpore per propriam entitatem, licet incompletam, est subsistens, ut posuimus, separata vero multo minus sustentatur a corpore: ergo in utroque statu manet cum eadem subsistentia. Deinde, quod nullam entitatem amittat, probatur: quia in animæ substantia non est alia entitas præter ipsam animam (corpus enim, et omnia alia pertinent ad modum essendi, nos autem de entitate substantiali agimus) anima vero non amittit propriam entitatem: quia est incorruptibilis: ergo, etc. Item anima per separationem non amittit entitatem essentiæ, alias corrumperetur: neque existentiæ, tum quia hæc distincta non est ab essentia, tum quia similiter corrumperetur: corrumpi namque idem est, atque existentiam perdere: neque amittit entitatem personalitatis, quia distincta a natura non est realiter: quin etiam licet distincta esset talis entitas, in homine plane spiritualis esset: siquidem primo deberet convenire animæ, et ab illa communicari corpori, sicut de existentia philosophatur D. Thomas, de quo alibi: esset ergo independens a corpore, sicut anima ipsa: ergo maneret in anima separata: nulla est ergo entitas substantialis, quam anima perdat, cum separatur. Quod vero nullam acquirat, patet eisdem rationibus, neque enim acquirit entitatem essentiæ, neque existentiæ, neque personalitatis: solum ergo variat modum essendi, scilicet informationem: ante enim informabat et communicabat se corpori, cui erat unita, postea vero caret tali modo essendi: mutat ergo modum.

4. *Primum corollarium ex dictis.* — Ex quo deducitur primo, dictam mutationem non esse ab uno modo positivo in aliam, sed in privationem illius. Nam animam esse corpori unitam, positivum modum importat, scilicet informationem, seu unionem: separari vero non est novum modum acquirere, maxime enim acquireretur subsistentia, hanc tamen non acquirit anima, quia jam in corpore illam habebat: separatio ergo tantum privat modo quem anima antea habebat. Et confirmatur, nam si agens impediatur ab actione, non requirit modum positivum, sed caret causalitate, ita vero est in anima: separari enim nihil est, quam ab illa removeri causalitatem formalem circa corpus. Declaratur amplius: nam anima separatur per corruptionem hominis, corruptio vero nihil affert, sed potius aufert: ergo anima in corruptione hominis positivo aliquo privatur, neque positivum aliud acquirit.

5. *Secundum corollarium, de quo supra l.* 1, *c.* 12.—*Habetur jam disp.* 38, *maxime sect.* 4. — Deducitur secundo, animam separatam non magis esse personam, quam unitam, et ideo utrobique dici posse semipersonam. Probatur primo: quia ratio personæ tantum per positivum completur, ut tradimus in Metaphysica, sed anima per separationem solum habet negationem novam: ergo non magis est persona quam antea. Secundo, anima in corpore, et extra illud est subsistens communicabiliter respectu corporis, incommunicabiliter vero respectu inferiorem, hoc tantum differens, quod actu se communicet, vel non communicet, quod non variat rationem semipersonæ dicitur autem semipersona, tum quia est tantum pars naturæ, cum tamen de ratione personæ sit, ut connaturalis sit terminus naturæ integræ, individuæ scilicet substantiæ: tum quia non est omnino incommunicabilis, quod tamen de ratione personæ esse, notissimum est, cum oporteat esse integrum suppositum.

6. *Tertium corollarium.*—Ex quo deducitur ultimo. Si anima post separationem corpori uniatur, minime comparaturam alium modum essendi, quam eum quem nunc quoad substantiam suam habet, reunietur siquidem per veram informationem, et ita acquirit modum essendi, quem nunc unita habet, quemque per separationem amiserat: non ergo est, in quo differre possit, nec contra hoc affert Cajetanus argumenta ulla: solumque arguet quispiam, sequi in morte hominis omnino nihil corrumpi, occurrendum vero corrumpi hominem, atque in re tantum destrui realem unionem inter animam et corpus.

CAPUT II.

QUOMODO ANIMA SEPARATA SIT IN LOCO, ET MOVEATUR.

1. *Ratio alterutrius partis.* — Quando de

substantia animæ separatæ dictum est, agendum sequebatur de conditione illius status, an scilicet naturalis ei sit, vel violentus, quia tamen hoc pendet ex multis, quæ in sequentibus tractanda sunt, commodius de hoc agetur in fine libri : nunc antequam deveniamus ad potentias, et actus animæ separatæ, dicendum de motu illius, et existentia in loco, videtur enim non posse in loco existere. Ratio enim essendi in loco est quantitas, anima vero quantitate caret : similique ratione videtur non posse moveri localiter, quia motus localis existentiam in loco supponit, et ad illum tendit : de aliis autem motibus nutritionis, accretionis, etc., certum est eos non convenire animæ separatæ : ergo, etc. In contrarium est, quia dicimus animas esse in cœlo, aut inferno, per quod significamus eas in loco existere, et cum separantur a corpore, ad illa loca moveri credimus, imo fides docet, animam Christi descendisse ad infernos.

2. *Notatio prima pro resolutione.* — Notandum primo locum in rigore philosophorum pertinere ad substantias quantitate præditas, et ideo commune axioma sapientum esse, incorporea in loco non esse. At enim quia esse hic, vel alibi tribuitur etiam spiritualibus substantiis, merito quæritur, quidnam in illis hoc significet, quod licet non sit ejusdem rationis cum ubi corporalium, sit tamen aliquid illi proportionale.

3. *Notatio secunda, in Metaphysica, disp.* 35, *sect.* 4, *n.* 25. — *Consule auctorem, in* 3. *p.*, *t.* 2, *disp.* 12, *sect.* 2, § Cum igitur. — Notandum est secundo, animam separatam naturaliter loquendo sortiri non posse circa corpora actionem, aut passionem ullam, quia cum spiritualis sit a corporibus pati non potest : cum vero sit pars compositi, et imperfectum quippiam, actionem circa corpora exercere non valet, si quam enim, localem maxime motionem ederet, hanc vero non posse ostenditur, quia spiritualis res non potest movere corporalem, nisi, aut informando illam, aut quasi exterius impellendo. Primo quidem modo corpus nostrum movet anima, quo certe modo non potest movere quidquam, quando separata existit, cum nihil informat. Secundo modo movent plane Angeli corpora, non vero anima, quia ad actiones mere externas, qualis est motus in rem alteram, non nisi medio corpore, quasi exteriori instrumento potest exire, cum natura sua interna sit forma corporis. Dixi naturaliter, quoniam supernaturaliter potest anima a corpore pati, ut apud inferos : potest etiam movere corpus, ut anima Moysis, Matth. 17, corpus assumpsit, et in illo loquebatur in transfiguratione, uti docet divus Thomas, 3. p., q. 54, a. 3, ad 2, Abulensis, Matth. 17, q. 54 et 55, D. Gregorius 4, Dialogorum, referens plerasque animas apparuisse, locutasque fuisse in corporibus, quod divina virtute fecisse, et non naturaliter, docet D. Thomas supra, et 1 p., q. 110, a. 3, et q. 117, art. 4. Unde falsus est Ægidius, quodlibeto 4, q. 7, tribuens animæ separatæ virtutem naturalem ad movendum corpora.

4. *Assertio pro qua vide auctorem in* 3 *p.*, *t.* 1, *disp.* 43, *sect.* 2. — His positis, sit prima conclusio. Concedendum aliquo modo est animas separatas esse in loco, licet non eo modo, quo res corporales, nam secundum fidem partim in cœlo sunt, partim in inferno et purgatorio. Nec solum dicendum est esse in cœlo, id est, beatas esse : constat quippe in loco illo deputatio præmium bonorum, vel malorum operum a Deo recipere. Item Deus dicitur aliquo modo esse in loco, *cœlum et terram ego impleo,* Jerem. 23, et Angeli simpliciter : ergo et anima separata in loco esse recte dicetur.

5. *Secunda assertio.* — Secunda conclusio. Anima non est in loco per aliquam actionem, vel passionem, neque per applicationem virtutis ad agendum, vel patiendum. Probatur. Imprimis enim anima in loco non est per actionem immanentem, intellectionem scilicet, aut volitionem, quia talis actio omnino independens est a loco, nec per illam anima ordinatur ad locum, cum sit actio mere interior et spiritualis. Deinde neque anima in loco est per actionem transeuntem, ut patet ex secundo notabili in num. 3. Quia naturaliter nullam actionem, vel passionem transeuntem potest habere, et tamen naturaliter potest esse in loco suo modo, et de facto animæ, quæ sunt in cœlo empyreo, nullam actionem transeuntem habent circa illud, cum nec illud localiter moveant, nec alterent, nec ab eo aliquid patiantur. Similiter, quæ in limbo detinentur, nullam actionem transeuntem, vel passionem habent, non enim pœna sensus afficiuntur. Ex quibus colligitur neque animas damnatas in loco esse per passionem illam tormentorum, quod etiam probatur, quia licet non paterentur, possent intelligi ibi existere : non ergo per passionem sunt primo, et per se : et confirmatur. Quando enim res alicubi patitur, non ideo ibi est, quia ibi patitur, sed potius e contra. Nam, et animæ damnatorum ideo in inferno existunt, ut ibi patiantur : non

ergo est anima per actionem vel passionem in loco, nec per applicationem virtutis, quia si illam virtutem transeunter agendi non habet, applicare illam non potest, de Angelis vero id disputandum suo loco relinquimus.

6. *Tertia assertio.* — *Habetur jam doctrina hæc de præsentia, seu ubi substantiæ spiritualis, l. 4, de Ang., a principio.*—Tertia conclusio. Anima separata per præsentiam tantum suæ substantiæ est in loco. Probatur : quia in substantia spirituali inveniuntur solum substantia, potentia et actiones, sed ostensum est animam separatam non esse in loco per virtutem, nec per actionem : ergo sola restat præsentia suæ substantiæ, per quam in loco esse possit. Explicatur conclusio : nam anima parvuli decedentis in originali dicitur in limbo esse, quia substantia animæ illius ibidem præsentialiter concluditur, ita ut si videri possit illi spatio præsens, et non alteri videretur, ac per conditionalem ita explicatur, si talis anima esset, quanta repleret sua præsentia illum locum et non alium : si passibilis esset ab agente, ibi præsente pateretur et non ab aliis. Item per relationem, nam anima, quæ in limbo est, vere distat ab anima, quæ apud nos est, et propinqua est animæ alteri in limbo forte existenti. Denique exemplo explicatur. Si enim Deus ab aqua in vase auferret quantitatem, neque permitteret illam localiter moveri, ea certe ablata quantitate, non existeret proprie localiter in vase, cum non repleret illud, tamen vere esset ibi per præsentiam substantiæ penetrative cum corpore illuc subintrante : per similem ergo suæ substantiæ præsentiam, modumve locali mutatione ab ipsa substantia acquisibilem, et amissibilem dicuntur animæ separatæ in loco esse. Atque hæc conclusio, quoniam æque de Angelorum modo essendi in loco procedit, suo loco uberius explicatur.

7. *Quarta assertio.* — Hinc vero colligitur jam quarta conclusio. Anima separata etiam aliquo modo localiter movetur, dum substantiæ præsentiam mutat. Ita patet ex illo argumento, quod anima Christi descendit ad inferos, et animæ sanctæ deferuntur ad cœlos, damnatæ vero ad inferos, quæ omnia pertinent ad motum localem. Item, quia esse in loco, et mutare locum se mutuo consequuntur in substantiis, quæ non replent omnia loca, cujusmodi sunt creatæ omnes : quare, etc.

8. *Quæstiunculæ subortæ pars altera suadetur tripliciter.—Verior enodatio.* — Dubium tamen est, an anima separata possit se mutare loco in locum, an necessario debeat, ab alio deferri. Quidam affirmant hoc posterius, et confirmant primo ex illo Luc. 16 : Quod mendicus portatus sit ab Angelo in sinum Abrahæ. Secundo, quia alias anima si vellet posset egredi a corpore. Tertio, quia animæ separatæ libere possent ad nos venire. Verius tamen multo est, animam separatam habere virtutem se movendi. Namque in corpore virtutem motivam possidet, eamque corpori communicat : ergo et separata eam habebit suo modo, cur enim illam amittet : Præterea animæ nostræ separatæ possent inter se naturaliter sociatim vivere, hoc enim proprium est creaturæ rationalis : ergo possent mutare locum, alias perpetuo manerent in certo loco, quod est imperfectio conchyliorum, ac similium imperfectissimum gradum vitæ possidentium : at vita animæ nostræ separatæ perfectissima est : ergo, etc.

9. *Ad primum in n. præc.* — *Ad secundum.* — *Ad tertium.*—Ad illud Lucæ 16, respondetur notando, animas in instanti separationis a corpore agnoscere, utrum cœlo, vel inferno deputentur vel etiam purgatorio. Unde simul ac id cognoscunt propria virtute, illuc moventur, honoris tamen gratia sociantur animæ justæ ab Angelis, saltem a custode, quo quidem modo deportata fuit anima Lazari, animæ vero deputatæ ad infernum vi dæmonum illuc deferuntur. Ad primam rationem dic, sicut anima non potest, cum vult, uniri ad corpus, sed per naturalem tantum generationem, ita nec potest ab eo dissolvi, nisi per naturalem corruptionem, quia etsi illa propriam et spiritualem potentiam sui motivam habeat, tamen dum in corpore adsunt dispositiones ad informandum necessariæ, ita est per naturalem unionem veluti religata, ut nequeat aliter sese movere quam moto simul per potentiam materialem corpore. Unde nec prius deserere corpus poterit quam dissolvantur dispositiones : ex eo tantum quod naturalis ejus forma sit, et consequenter illa unio nullo modo libera. Ad secundam responde, animas separatas regulariter ex lege Dei a suis receptaculis non egredi, vel quia invite detinentur, vel quia libere obediunt divinæ voluntati : aliquando huc venire, quem eventum D. Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, ad 2, cum Augustino, lib. de Cura pro mortuis agenda, docet esse inter miracula computandum. Alia vero hic restabat quæstio, quomodo anima moveatur, transeundone ab extremo ad extremum sine medio, in instanti ne, an in tempore. Sed quæstio communis est in Angelis, et ideo in suum locum relinquenda.

CAPUT III.

QUÆNAM POTENTIÆ, SPECIES ET HABITUS MANEANT IN ANIMA SEPARATA.

1. *Prima assertio.* — Dicto de substantia animæ separatæ, et de motu illius, dicendum sequitur de proprietatibus, et consequenter de actibus et habitibus ejusdem, et loquimur præcipue de anima separata secundum ea, quæ illi naturalia sunt, quæ vero Deus circa illam supernaturaliter operatur, hic tantum obiter attingemus. Sit ergo prima conclusio. In anima separata manent ex potentiis solus intellectus, voluntas et motiva sui potentia. Est certa ex dictis supra de potentiis animæ. Nam inter omnes, hæ tantum sunt spirituales, et in anima subjectatæ, nullo autem modo in organo corporeo, sicut reliquæ. Et de potentia sui motiva, de qua aliqua esse poterat dubitatio, speciatim probatur, quia sicut in Angelis, eo quod se moveant, potentia motiva admittitur, ita et anima etiam, quæ separata sese ipsam localiter movet, ut capite præcedenti vidimus, specialem deposcit facultatem : ergo illæ tres manent in anima, a qua naturaliter fluunt, et in qua recipiuntur sine dependentia a corpore. Aliæ vero omnes, cum sint in corpore, destruuntur. Est etiam communis theologorum et philosophorum. Solus Gregorius de Arimino falsus est in hoc, putans in anima separata manere potentias sensitivas, quia credit subjectari in anima, aut ab ea non distingui, quem supra impugnavimus, lib. 2, cap. 3, a n. 2.

2. *Secunda assertio bipartita.— Prior pars ostenditur.— Consule auctorem, lib. 2, de Grat., præsertim cap. 20.* — Secunda conclusio. In anima separata manent, quantum est ex natura sua, omnes species intellectuales, et habitus intellectus et voluntatis, quos in vita hac acquisivit : non tamen manent species, aut habitus, qui erant in portione inferiori. Probatur prior pars ex præcedenti : species enim et habitus intellectus et voluntatis sunt spirituales, cum sint in subjecto spirituali, nec pendent a corpore ullo modo, cum hoc non sit causa illarum materialis, neque efficiens, utpote inferioris ordinis, nec potest fingi alius modus dependentiæ : si ergo non pendent a corpore, manebunt plane in anima separata. Dixi, *quantum ex natura sua,* quia cum anima separata in hoc rerum ordine non maneat in puris naturalibus, sed vel præmio gloriæ, vel pœna inferni afficiatur, de facto non manent in illa multa ex iis, quæ hic acquisivit : nam in beata non manebunt imperfecti habitus, quia illum statum non decent, damnatæ vero animæ nihil supernaturale retinebunt, etiamsi maneant habitus naturales, ut cedant illis in pœnam. An autem in anima beata maneant Theologia et fides, non est hujus loci : puto tamen scientias omnes evidentes manere in patria : alios vero habitus obscuros, minime : quia cum in illo statu nequeant elici actus imperfecti, superflue ibi habitus obscuri admitterentur. Dices 1, ad Corinth. 13, haberi, quod *scientia destruetur.* D. Thomas supra intelligit de dicta humana scientia. Sed contra : nam actus scientiæ acquisitæ manebit : ergo et habitus. Occurretur fortasse, manere quoad substantiam, sed destrui quoad modum, quia non elicietur cum phantasmatibus. At certe non est hic sensus Pauli : cum ibi non loquatur de conversione ad phantasmata, sed de dono scientiæ, quod comitatur Fidem, et est obscurum, sicut illa, ut patet ex 2, 2, q. 9, a. 1 et 3. Ac quod hæc si mens Pauli, patet ex contextu, ibi enim, comparat charitatem donis, et illam excellentiorem esse ostendit, *sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.*

3. *Ostendit posterior pars.* — Secunda pars conclusionis patet ex dictis, corruptis enim nobis, corrumpuntur quæ sunt in nobis, ut dixit Aristoteles, sed separata anima corrumpuntur potentiæ sensitivæ : ergo omnes habitus, et species illarum. Unde licet forte in parte sensitiva sint virtutes infusæ, et dona Spiritus sancti, omnia consequenter esse desinent : nec sunt necessaria dum anima corpore caret : restituentur tamen omnia in resurrectione propter gratiam in anima manentem, quæ quasi in virtute omnia continet. Hinc colliges, in anima separata non manere actus ad partem sensitivam pertinentes, quod si aliquando in Scriptura illi tribuuntur, ut sentire, refrigerari, etc., figurata locutio est ad explicandas actiones, vel passiones spirituales, ac reales ipsius.

4. *Quarta assertio de Fide.* — Tertia conclusio. Anima separata potest intelligere et amare. Est de fide, in Scriptura enim animæ defunctorum introducuntur ut loquentes et ratiocinantes, Luc. 16, *Pater Abraham,* etc., Sapientiæ 5, *Dicentes intra se, hi sunt,* etc. Et animæ beatæ vident et amant Deum, et damnati cognoscunt perditionem suam, habentque vermem conscientiæ. Et ratio est evidens,

anima enim principium est intelligendi, et in ea manet intellectus cum speciebus intelligibilibus : ergo nihil deest ad intelligendum. Dices deesse sensum a quo in cognitione dependet, dependet quidem non ut ab organo, sed a ministrante species in hac vita, ac propter quamdam concomitantiam operationum, quæ non est essentialis intellectui, sed accidit illi dum est in corpore propter actualem colligationem harum inter se potentiarum : ablatis vero potentiis sensitivis, cessat dependentia. Et confirmatur : nam si anima separata non posset intelligere, otiosa maneret.

5. *Objectio ex Eccl. 9, ut diluatur a D. Hieronymo et aliis.—Planior dilutio.*—Oppones. Ecclesiastes 9, dicitur : *Mortui vero nihil noverunt.* Et infra : *Nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.* Respondet ibi D. Hieronymus prosopopœiam esse in persona hominis suadentis alium, ut se tradat voluptatibus, unde subdit : *vade ergo, et comede in lætitia panem tuum.* Alii respondent, Sapientem loqui ironice, quasi referendo, et irridendo ea, quæ mali apud se arbitrantur. Alii exponunt, quod nihil noverunt mortui eorum quæ in hac vita geruntur, quod verum esse de animabus non glorificatis habetur in additionibus ad D. Thomam, q. 72, art. 1, ad 1, et 2 ex D. Augustino, de Cura pro mortuis agenda. Vera tamen expositio est, damnatos nihil novisse eorum, quæ illis deberent prodesse : nec est illis ratio, ut suam salutem quærant, unde cum subditur, *vade ergo*, etc., non significatur, trade te voluptatibus, *sed comede cum lætitia*, id est, cum testimonio bonæ conscientiæ : et ideo subditur, *Quia Deo placent opera tua* : ita Nicolaus de Lyra ibi, et consonat totus contextus, manent tamen circa hanc conclusionem multa dubia, et præcipue ex parte intellectus : nam ex parte voluntatis nihil est, quod inquiramus, fere enim eodem modo se habet quo in hac vita, ac semper intellectum comitatur. De intellectu ergo multæ sunt difficultates : quæ singulas quæstiones petunt.

CAPUT IV.

UTRUM ANIMA SEPARATA HABEAT SOLAS SPECIES, QUAS IN HAC VITA ACQUISIVIT.

1. *Quorumdam placitum in hoc capite.—Rejicitur.* — Videtur quidem non habere alias, quia non apparet modus acquirendi illas, contra vero est, quia si alias non habet, nimis imperfecta erit ejus cognitio. In hoc fere omnes doctores conveniunt, animam separatam non tantum habere species hic acquisitas, sed etiam quasdam alias : licet aliqui id explicent, non de anima secundum pure naturalia, sed ut de facto elevatur ad aliquid supernaturale. Nam ex natura sua, inquiunt, anima nostra forma est corporis, ideoque ex natura sua recipit species ad intelligendum per corporales sensus, quare si a corpore separetur, statum obtinet præternaturalem, in quo proinde non potest naturaliter acquirere species : intelliget ergo solum per eas, quas in hac vita habuit. Quod si nunc aliter contingit, supra naturam animæ profecto contingit. Hæc tamen sententia contra D. Thomam et communem militat. Nam aperte loquitur S. Doctor de anima secundum naturam suam, et non secundum supernaturalem aliquem statum spectata, non videtur præterea rationalis opinio, ex illa enim sequitur, animam pueri decedentis absque speciebus, debere ex natura perpetuo carere cognitione, ut plurimum posse se cognoscere, et si forte alia intelligeret, non nisi imperfecte et confuse id præstaret, atque adeo de facto anima pueri decedentis in originali, sub ea imperfectissima conditione in perpetuum relinqueretur, cum Deus nihil gratuitum illi conferat, sed tantum ea, quæ naturalia sunt. Præterea, licet status ille sit aliquomodo præter naturam animæ, tamen absolute sequitur ex conditione ipsius. Quia enim anima et forma est subsistens, et corporis corruptibilis, necessario manere debet aliquando separata, et cum necesse sit hominem corrumpi, imo diutius manere separata, quam in corpore naturaliter loquendo : est autem inconveniens, quia pro statu brevissimo habeat anima naturalem modum acquirendi species, et non pro diuturno statu separationis : ergo, etc.

2. *Quomodo anima separata novas species comparet.—Scoti et Gabrielis opinio et ratio. — Confirmatur. — Impugnatur Scotus.* — Quare probabilius videtur, animam separatam habere species rerum præter eas, quas in hac vita acquisivit, sed difficultas est de modo, quo illa comparet. Scotus, in 4, dist. 45, 46, q. 2, credit animas separatas accipere species a rebus per abstractionem intellectus agentis. Idem Gabriel, in canone, lectione 32. Ratio Scoti est, quia si anima conjuncta corpori potest abstrahere species a phantasmatibus, separata poterit abstrahere illas ab objectis, sicut enim in corpore convertit se ad phantasmata, ita separata potest se convertere ad res objec-

tas. Confirmatur, quia alias, ut dicebamus, anima separata imperfectissima esset, si non posset in actu exire per intrinseca sibi, sed ab extrinseco tantum species ei infunderentur. Hæc Scoti sententia procedit ex falsa doctrina circa modum, quo intellectus agens producit species: certum quippe est illum non esse productivum specierum nisi ab aliquo determinetur, dum autem unitur corpori, determinatur quidem a phantasmate, separatus vero jam determinari nequit, quia determinatio per hoc perficitur, quod utrumque in eadem anima radicetur, sicque anima operante per phantasiam, versanteque circa hoc objectum trahitur intellectus ipse ad efficiendam speciem illius, atque hoc est ad phantasmata converti: nihil autem horum locum habet in anima separata, quia phantasia caret. Nec vero fingi potest modus, quo ab externis objectis intellectus determinetur, ut Scotus autumat. Etenim anima non convertitur ad res, nisi cognoscendo, vel amando illas, hæc autem conversio supponit species in intellectu: non ergo per talem conversionem determinatur intellectus ad producendas species. Vide supra in libro 4, cap. 7, unde constabit dari non posse in anima separata intellectus agentis operationem, eo quod habeat intrinsecam dependentiam cognitione phantasiæ.

3. *Opinio altera D. Thomæ.* — Aliter ergo, 1 part., quæst. 89, art. 1, opinatur D. Thomas: nimirum animam nostram in corpore ideo cognoscere per conversionem ad phantasma sensibile, quia tunc habet modum essendi formarum sensibilium: at extra corpus, cum habeat modum essendi substantiarum spiritualium, intelligere per conversionem ad ea, quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut aliæ substantiæ separatæ, nimirum Angeli: tum quia semper (inquit) modus operandi sequitur modum essendi: tum quia non est possibilis alius modus intelligendi, nisi duplex ille: cumque animæ separatæ non conveniat operari per conversionem ad phantasmata, necessario modus alter convenire debet: cognoscere porro per conversionem ad res actu intelligibiles, idem valet, atque cognoscere recipiendo species per infusionem a substantiis separatis, quæ sunt intelligibiles actu, et maxime a Deo, qui auctor totius naturæ est, ut exponunt Thomistæ, colligiturque ex illo art. 1, et præcipue in solutione ad 3, quare secundum D. Thomam, animæ separatæ non nisi per infusionem, species conquirunt.

4. *Prima difficultas contra opinionem divi Thomæ. — Secunda. — Tertia. — Quarta.* — Sed jam occurrunt difficultates non paucæ contra hanc sententiam. Prima est, quia hic loquimur de anima secundum ordinem naturalem, non de his, quæ Deus circa illam potest supernaturaliter operari: hæc autem infusio specierum, quæ dicitur fieri a Deo, non videtur naturalis esse, sed ex libera voluntate Dei pendens, atque adeo supernaturalis et gratuita. Secunda, quarum nam rerum infundantur species animæ in puris naturalibus existenti: seu in beatitudine naturali? Ac de facto habet locum difficultas in puero decedente in originali: nam licet in pœnam sit carentia visionis Dei, attamen aliam non habet pœnam, et alias habere potest omnem perfectionem naturæ consentaneam. Tertia, an fiant dictæ species immediate a Deo, vel mediis Angelis. Quarta, quomodo anima intelligat per illas.

5. *Prima difficultatis enodatio. — Quid de aliis difficultatibus.* — Ad primam respondet, ad naturalem Dei providentiam spectare, ut infundat animæ separatæ necessarias species ad cognoscendum naturaliter, ideoque illam infusionem supernaturalem non esse, sed intra ordinem naturæ contineri, sunt ejusdem animæ infusionem in corpus, quia probat illa confirmatio Scoti, quia alias male esset provisum animæ nostræ, si nec ab intrinseco esset in actu primo constituta, nec secundum naturalem ordinem posset ab aliquo agente in actu primo constitui ad operandum. Adde naturalem rerum ordinem esse, ut superiora juvent inferiora, et præcipue quia unaquæque res juvetur ab auctore suo, et ab illo recipiat complementum necessarium. Dices: si hoc naturale est recipiet etiam anima damnata influxum specierum, cum Deus non deneget providentiam naturalem. Respondendum, in pœnam peccati, posse Deum illam perfectionem naturalem non tribuere, satis enim esse non auferre naturalia, quæ semel contulit. Secundo respondendum, forte recipere species ad majorem certe pœnam. Reliquæ difficultates solventur melius in sequentibus.

CAPUT V.

AN, ET QUOMODO ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SE.

1. *Anima separata se cognoscit etiam quidditative.* — Quod anima separata cognoscat seipsam aliquo modo, certissimum est. Nam si in hac vita dum est corpori immersa id potest, melius poterit separata, et a corpore non im-

pedita, quin potius quod non tantum utrumque, sed etiam quod intuitive et quidditative se cognoscat, videtur satis credibile primo, quia in eo statu nihil est, quod animæ impediat cognitionem. Secundo, quia inconveniens est animam semper habere naturale desiderium se cognoscendi perfecte, quod illi impossibile per naturam complere. Tertio, quia animæ essentia, et perfectio est limitata, comprehensibilisque ab intellectu creato: ergo etiam a proprio intellectu. Nam rationabile est, ut virtus intellectiva adæquetur perfectioni ipsius animæ: sic enim, et Deus se comprehendit, quia intellectus divinus adæquatur suæ essentiæ infinitæ: habet ergo intellectus noster sufficientem virtutem naturalem ad intelligendum perfecte animam ipsam, atque adeo inconveniens est, potentiam hanc semper otiosam manere, nec in actu reduci posse: ergo naturaliter loquendo anima potest se dicto modo cognoscere: ergo maxime separata poterit.

2. *Modus se ita cognoscendi, ut explicetur a D. Thoma.—Arguitur contra hunc modum.*— Quapropter hoc supposito, ut probabiliori, difficultas restat de modo, quo anima separata se cognoscat. Divus Thomas, 1 part., quæst. 87, docet non cognoscere se per speciem aliquam sui, sed per substantiam suam, quod est difficile: intellectus enim noster est in pura potentia, et non est de se constitutus in actu primo ad cognoscendum alia: ergo anima separata non potest se cognoscere, nisi ejus intellectus ad hoc constituatur in actu primo: ergo debet prius recipere speciem sui. Et confirmatur primo: nam de Angelo ideo dicitur, quod cognoscit se per suam substantiam, quia ejus intellectus est constitutus ex natura sua in actu primo ad cognoscendum se: ergo cum intellectus noster hoc non habeat, non potest anima se per seipsam intelligere. Confirmatur secundo: nam si hoc posset anima separata, etiam quando est conjuncta corpori, posset, si enim de se constituta esset in actu primo ad hanc cognitionem non dependeret utique a sensu, nam in tantum intellectus pendet a sensu, in quantum per illum actuatur. Confirmatur tertio. Anima per separationem privatur solum modo essendi in corpore, ut in capite primo ostensum est: ergo ex vi præcisæ separationis, seu quin tribuatur ei aliquid positivum, non potest intelligere, quod in corpore non poterat. Dices, quod aufertur saltem ab illa impedimentum, sed non recte. Contra, si enim virtutem sufficientem ad talem cognitionem habebat, quo quæso modo poterat corpus illi esse impedimentum, maxime cum naturale illi sit esse in corpore?

3. *Quo pacto rem expediat Cajetanus.* — Hanc difficultatem tangit Cajetanus, 1 p., q. 89, a. 2, respondetque obscure satis, animam secundum propriam naturam esse intelligibilem in potentia, eo quod secundum propriam naturam sit forma corporis, et imitetur modum formarum materialium. Unde sicut illæ sunt intelligibiles in potentia, ita et animam nostram: et hinc esse, quod in corpore non possit cognoscere se nisi per conversionem ad phantasmata. At vero dum a corpore separatur, absque extrinseco influxu fieri actu intelligibilem, quia participat naturam substantiarum separatarum, modumque essendi earum habet. Nam sicut ex natura animæ, ut corpori unitæ, sequitur naturaliter conversio ad sensibilia, ita, inquit, ex vi separationis sequitur naturaliter conversio sui, et omnium virium suarum ad se, sicque intellectus agens convertitur primo ad illustrandam substantiam animæ, ac proinde anima, quæ antea erat intelligibilis in potentia, fit actu intelligibilis sine alia specie per conversionem luminis intellectus agentis supra illam.

4. *Arguitur contra, et probatur animam se intelligere per speciem.* — Sed hæc nec satisfaciunt, nec intelliguntur satis. Nam animam ex intelligibili in potentia, fieri intelligibilem actu per hoc tantum, quod desinat informare corpus, minime videtur possibile, primo, quoniam sive anima informet, sive non, semper habet eamdem entitatem spiritualem: ergo semper habet eamdem intelligibilitatem, intelligibilitas enim ex entitate provenit, non ex modo essendi. Si respondeas, quod insinuat Cajetanus fieri intelligibilem actu, non per solam separationem, sed per illustrationem intellectus agentis, quæ inde consequitur: ea certe illustratio non est intelligibilis: nam vel per illam poneretur aliquid in anima, quod non esset facile fingere. Vel nihil, ut Cajetanus ipse concedit, et sic illa illustratio nihil efficiet, quia sicut non entis nullæ sunt proprietates, ita et effectus nulli. Secundo, si intellectus agens illustrat substantiam animæ separatæ, cur non etiam conjunctæ? cur item non potest converti ad illam? licet enim convertatur ad sensibilia, nihilominus si posset separata converti ad se, posset et conjuncta. Tertio, quænam quæso est hæc conversio: non enim est cognitio, quia cognitionem antecedit, neque est actio aliqua: est ergo omni-

no nihil. Quarto, per illam illustrationem vel fit anima tantum objective intelligibilis, vel etiam formaliter. Si primum, id certe non est sufficiens, ut anima se cognoscere dicatur, nam quantumvis objectum in se sit illustratum, si non uniatur potentiæ, non poterit cognosci. Si secundum : ergo jam per productionem speciei illustratur : hæc enim est formalis illustratio, quam intellectus agens efficit, imo nulla est alia, ut supra dictum est : ergo cognoscit anima se per speciem, quod est intentum. Denique non recte dicitur a Cajetano speciem hanc ab intellectu agente animæ separatæ fieri, ut argumenta facta contra Scotum probant : habebitur ergo per infusionem. Atque hæ rationes partem hanc faciunt probabilem.

5. *Instantia prima contra quinta proxime dicta. — Secunda. — Ad primam instantiam. De hoc tamen antecedente, vide disp.* 35, *Metaphysicæ, sect.* 4, *et l.* 1, *de Angelis, c.* 4. — *Ad secundam.* — Argues tamen. Angelus ad cognoscendum seipsum non indiget specie, sed per suam substantiam se cognoscit : ergo et anima. Patet consequentia, quia ideo Angelus id potest, quia est forma actu intelligibilis, atque subsistens, quod etiam vendicat anima. Secundo, intelligibile per seipsum præsens intellectui, per se etiam intelligi potest, superfluaque est media species, sed animæ separatæ substantia est præsentissima ipsius intellectui, et illi conjunctissima : ergo supervacanea est species. Ad primum dicito antecedens non esse omnino certum. Secundo consequentia quoque non valet, dupliciter enim potest intelligi, Angelum se per suam substantiam cognoscere. Primo, ut per substantiam actuat intellectum, concurratque cum illo ad intellectionem ad modum, quo essentia divina dicitur habere locum speciei in beatis. Altero modo potest intelligi, quod angelicus intellectus dimanet ab essentia constitutus jam in actu primo ad intelligendum se, neuter tamen modus videtur habere locum in anima separata : ac de secundo patet ex dictis in superioribus, cum ostendimus intellectum humanum de se esse nudam potentiam, ac tabulam rasam. De primo ostenditur, quia anima adeo est imperfecta, ut vere sit forma corporis : non ergo habet immaterialitatem requisitam, ut supplere possit rationem speciei intelligibilis, unde non actu intelligibilis est, sed potentia : siquidem per se minime actuare potest intellectum. Ad secundum dices, licet anima separata suo intellectui conjunctissima sit realiter, non tamen intelligibiliter, et ideo necessariam esse speciem sicut etiam lumen, quod intra visum existit, non potest per se videri, nec calor intra tactum potest sentiri, eo quod illa materialis conjunctio non sufficit ad cognitionem, nisi adsit intentionalis.

6. *D. Thomæ sententia commode explicatur.* —*Consule auctorem in Metaphysica, disp.* 35, *sect.* 7, *n.* 2.—Hæc pars est quidem probabilis, in re tamen obscura, et opinio divi Thomæ probabiliter defendi solet : credi ergo potest animam separatam, se intelligere immediate absque specie instar Angelorum, quia vero difficultas hujus sententiæ sita est in explicanda ratione, cur in corpore non ita se intelligat, aut quid illi conferat separatio : notandum, animam se intelligere dupliciter dici posse, ut paulo ante de Angelo. Ac quoad primum modum, dicendum, animam non posse habere tale munus dum est in corpore, quia cum sic habeat modum formæ materialis, non potest exercere effectum formæ intentionalis, eaque de causa in corpore existens dicitur intelligibilis in potentia, quia non per se intelligit, sed per alienas species : quoad secundum vero modum dicendum est intellectum in actu primo ex natura sua esse constitutum ad cognoscendum se, atque animam : dum tamen est in corpore, exire non posse in actum secundum, propter colligationem, quam habet a sensibus, unde pendet in operari, sicut ad intelligenda objecta alia externa : namque licet intellectus sit constitutus per species intelligibiles, non potest illis uti, nisi sensus comitetur intellectum : quia ergo sensus nequeunt comitari intellectum circa cognitionem animæ, ideo non potest ipse in corpore talem habere cognitionem : extra corpus vero maxime. Atque hic secundus modus facilior esse videtur, ac solvit difficultates, illa excepta, quod anima a corpore impediri videatur, de qua infra. Juvatur porro data solutio ex multis, quæ supra diximus, l. 4, c. 7, de modo intelligendi animæ in corpore, ubi reddidimus rationem hujus colligationis quam intellectus cum sensibus habent in vita mortali.

CAPUT VI.

QUOMODO ANIMA SEPARATA INTELLIGAT DEUM, ET RES ALIAS IMMATERIALES.

1. *Prima assertio.*—Diximus jam quomodo anima separata se cognoscat, quoniam cognitio sui est prima operatio naturalis in unaqua-

que re spirituali. Nunc est videndum, quomodo alia a se cognoscat, quomodo item Deum, et substantias reliquas immateriales, sive Angelos, sive animas separatas. Supponendum vero est, animam separatam cognoscere aliqualiter Deum, et substantias alias separatas, quia id evidens est : inquirimus autem modum, quo alias cognoscit. Sit ergo prima conclusio. Anima separata per suammet essentiam cognoscit Deum, sicut cognoscit seipsam : loquimur porro in hoc capite de cognitione, quam anima habere potest ex propria natura : non de illa, quam Deus infundere valet : Anima ergo per naturalem scientiam nequit Deum cognoscere per illius essentiam increatam, quia hæc est supernaturalis cognitio, quæ per solam gratiam habetur : cognoscit ergo illum per sui essentiam. A posteriori probatur consequentia, quia naturale est, cognito effectu devenire in cognitionem causæ, sed anima est effectus Dei, seque separata cognoscit evidenter, et comprehensive, atque adeo esse se creaturam producibilem per creationem : ergo cognoscit per se creatorem suum. Confirmatur: nam anima non tantum est effectus, sed quædam non vulgaris imago, et similitudo Dei : anima ergo se intuens intuetur quamdam Dei similitudinem : ergo per illam cognoscet Deum saltem imperfecto modo. Verum est tamen animam non tantum per se, sed etiam per cognitionem aliarum creaturarum, et præcipue animarum, atque Angelorum posse Deum cognoscere, cum æqualiter de eis procedant rationes factæ. An vero naturaliter loquendo posset anima separata habere majorem aliquam Dei cognitionem tributam illi a Deo speciali providentia naturali, in qua ejus beatitudo naturalis consisteret, alia quæstio est, quæ ex multis principiis alterius loci propriis pendet.

2. *Secunda assertio.* — Secunda conclusio. Anima separata cognoscit Angelos et alias animas per species illorum, non tantum per essentiam ipsius animæ. Videtur esse contra D. Thomam, q. 89, art. 2, in corpore, ubi ait animam separatam habere cognitionem aliarum animarum, et Angelorum per modum substantiæ suæ, sed vere non est contra illum. Nam ad secundum docet, animam separatam intelligere Angelos per similitudines divinitus impressas: de aliis vero animabus nihil docet. Pro intelligentia ergo conclusionis recolendum, animas separatas ejusdem esse inter se speciei, cum Angelis vero convenire solum in gradu essendi, illumque non habere completum: atque hinc nasci quod ipsa anima ex vi cognitionis, quam de se habet, valeat alias animas quoad utriusque communem et essentialem rationem quidditative comprehendere, cum eadem sit, et in omnibus aliis ratio. At quod alias animas in particulari distincte cognoscat, non potest per essentiam suam: quippe quæ non repræsentat illi propriam singularitatem aliarum animarum, sed illam tantum communem rationem: unde necessario indiget propriis speciebus repræsentatibus singulas animas. Dices. Per speciem universalem potest anima separata cognoscere singularia: ergo cum anima per essentiam possit cognoscere rationem communem, per illam etiam poterit cognoscere omnia singularia. Argumentum tamen procedit in opinione negantium species singularium, et ideo dixi superius majus in hoc dubium esse, attenta opinione D. Thomæ; in nostra enim antecedens falsum est, ut patet ex lib. 4, cap. 3. Sed et in opinione D. Thomæ dici posset argumentum non procedere : antecedensque habere verum, quando universale cognoscitur per speciem abstractam a phantasmate rei singularis, quia in ea specie universale repræsentatur abstracte, per quam fortasse non possunt secundum D. Thomam cognosci omnia singularia, sed illud tantum, ex cujus phantasmate fuerat abstracta. Quo certe modo anima separata per essentiam suam non potest alias animas in particulari distincte cognoscere, ac videtur colligi ex quæstione de Anima, art. 12, ad 4, quod de aliis intelligentiis majori ratione erit philosophandum; anima enim per suam essentiam, cum maxime potest arguitive cognoscere habere se infimum locum in intellectualibus, in eoque incompletum esse sortiri, atque inferre ad perfectionem universi pertinere tales substantias dari, non tamen cognoscere valeret per substantiam suam distinctius aliquid de intelligentiis: ad id ergo peculiares species erunt necessariæ.

3. *Instantia una.—Altera.—Ad secundam.* Instabis, non oportere, ut anima habeat distinctam cognitionem singularum animarum, nec perfectiorem cognitionem intelligentiarum, ideoque speciebus non egere. Vel certe instabit alius, licet habeat eam cognitionem anima, non indigere tamen speciebus, quia quamlibet animam et intelligentiam potest per propriam illius substantiam cognoscere, sicut se cognoscit per suam, cum par sit ratio : nam omnes ejusmodi substantiæ actu sunt intelligibiles. Ad primam instantiam respondetur, assumptum non esse verisimile. Primo,

quia anima cum rationalis sit ex natura sua, est etiam sociabilis, habet autem consortium cum aliis animabus et cum intelligentiis: ergo necesse est, habeat propriam cognitionem illarum, atque adeo proprias species earumdem. Secundo, quia anima ex se habet lumen sufficiens ad perfectiorem cognitionem animarum et Angelorum, quam sit illa communis et confusa: ergo est illi naturale habere species, quæ illi lumini adæquentur: alias superfluum esset tale lumen, sicut cognitio Dei per essentiam, non est quidem animæ naturalis, eo quod non habet lumen naturale sufficiens ad illam cognitionem, tamen naturale est animæ, ut habeat medium sufficiens ad cognoscendum Deum tam perfecte, quantum suo lumine naturali potest assequi. Ad secundam instantiam respondetur, manasse opinionem illam ex Durando, dist. 3, q. 6, dicente Angelum quemlibet cognoscere alium per essentiam ejus, quæ opinio falsa est, ut in 1 part., quæst. 56, art. 2, tractatur. Ratio vero inde sumitur, quia substantia finita non potest per se uniri intellectui alterius, nec actuare illum, cum illove concurrere, id enim soli Deo tribuitur propter suam infinitam virtutem, de quo etiam a nobis difficile satis intelligitur. Adde nos a sensibilibus ad intelligibilia ascendendo debere proportionaliter loqui: cum ergo res actu sensibiles non per se moveant sensus, sed per species, sic et intelligibiles non per se, sed per species intellectum ab eis diversum movere poterunt. Denique, quia jam anima separata non intelligeret aliam animam, quoties vellet: sed tunc solum cum vellet ipsa intelligenda ei uniri, qui sane ordo rectus non esset: intelligit ergo substantias immateriales per species earum.

4. *Habeatne anima species a Deo, an ab Angelis, de quo nove auct. lib. 1, de Angelis, c. 5, et si placet, in Metaphysica, disp. 9, sect. 3, n. 9.* — Unde vero habet anima tales species? Communiter respondetur habere per infusionem a Deo, quod insinuat D. Thomas supra, probabiliter etiam dici posset animam separatam eas recipere ab ipsis substantiis spiritualibus eo modo, quo albedo imprimit, species in visu, aut quodvis sensibile in proprium sensum: probaturque a paritate rationis: albedo enim imprimit speciem sui in visu, quia actu visibilis est, ut probatum est lib. 3, cum ageremus de visu: sed Angelus est etiam actu intelligibilis: ergo potest imprimere sui speciem in anima separata. Patet consequentia a fortiori: objectum enim sensibile efficit speciem sui, licet illa quodammodo sit immaterialior, sed Angelus, vel anima separata immaterialior, fortasse est, quam species ejus: ergo poterit illam efficere. Confirmatur primo, quoniam ideo astruitur intellectus agens ad efficiendas species, quod phantasia sit materialior, nec proinde efficere possit species immateriales, posset autem si phantasma spirituale fuisset, neque jam intellectus agens admitteretur: ergo objecta, quæ de facto spiritualia sunt, poterunt efficere species sui in intellectu. Confirmatur secundo, quia res actu talis, potest imprimere sui similitudinem in id quod est potentia tale, sed substantiæ spirituales sunt actu intelligibiles, et intellectus est in potentia ad earum similitudines: ergo, etc. Confirmatur tertio, quoniam intentionales species res imperfectæ sunt, producibilesque propria actione, ex præsupposito subjecto: ergo non est cur ab angelo non possint produci.

5. *Objectiones contra proxime dicta. — Solvuntur.*—Sed contra hæc arguitur primo, quia talis productio speciei deberet esse naturalis, et fieri immediate a substantia Angeli, videtur autem impossibile, creaturam immediate operari per substantiam suam: ergo, etc. Secundo sequeretur, quod de facto unus Angelus imprimeret speciem sui in alterum. Consequens falsum est: ergo, etc. Tertio solus Deus movet efficaciter voluntatem, sed intellectus non est nobilior voluntate: ergo neque in intellectum agens aliud, præter Deum, imprimere potest speciem. Quarto species debet esse immaterialiter, quam objectum repræsentatum, cum sit forma actu intelligibilis: ergo non potest produci a substantia etiam spirituali. Ad primum dic, nullum esse inconveniens Angelum immediate per substantiam suam efficere species intentionales, ut patet etiam in colore aliisque sensuum externorum objectis: quæ sui species, et ut proprie agentia immediate producunt, neque rursus inconveniens ullum est substantiam esse immediatum principium alicujus actionis præcipue assimilativæ in esse intentionali. Ad secundum negatur sequela, quoniam de facto omnes Angeli receperunt totam suam perfectionem a principio, omnesque species intelligibiles, unde non est cur aliunde recipiant. Neque inferas: ergo animam quoque debuisse perfici a Deo tantum, cum ab illo tantum creetur et conservetur: negandum enim antecedens, multæ siquidem res creantur a Deo quæ in actionibus suis de cætero juvantur ab aliis causis: hac enim ratione Angelus, etiam Angelum illuminat. Tertium argumentum non est simile: voluntas enim non move-

tur ab alio effective, quoad actum primum, intellectus vero in actu primo ab objecto suo constituitur. Ad quartum negatur antecedens, substantia quippe spiritualis immaterialior est quolibet accidente. Deinde antecedente admisso, negatur consequentia, habetque instantiam in objectis sensibilibus: ex his ergo probabilis fit hæc sententia, ac tribuitur Alensi. Certe rationes pro illa factæ in numero præcedenti urgentiores videntur, quam quæ pro opposita parte proxime factæ sunt, atque dissolutæ.

6. *Dubium unum expeditur.* — Dubium tamen primum est, an per eas species cognoscat anima separata alias animas atque Angelos : in quo videtur plane certum, quantum præsens materia patitur, animam separatam perfecte comprehendere alias sicut seipsam, primo quia ejusdem sunt perfectionis essentialis. Gradus vero individuales facile possunt intelligi, quippe qui parum addant supra essentialem perfectionem. Secundo, rationes, quibus supra probavimus, animam se perfecte cognoscere, de aliis animabus, quantum ad naturalia, etiam valent : quantum vero ad supernaturalia, actusque liberos, alia est ratio, cum harum rerum mensura non ex natura pendeat, sed ex gratia, atque libertate. De cognitione vero Angelorum est majus dubium. D. Thomas supra loquendo de Cognitione naturali, vult animam separatam habere imperfectam et deficientem cognitionem Angelorum, et art. 3, indicat, esse tantum veluti in genere, seu in confuso, idemque colligitur ex articulo primo.

7. *Primum auctoris pronuntiatum in hoc dubio probatur.*—Hæc tamen sententia difficilis est. Ac dico primo animam separatam habere propriam cognitionem, et intuitivam cujuscumque Angeli. Primo quia quemlibet Angelum per propriam speciem illius novit : tum quia species rerum spiritualium ab objectis manant : ergo species propria a proprio illius objecto : tum quia licet species hæ infundantur a Deo, nulla ratio est, cur non infundantur animæ propriæ species cujusque Angeli, ut per illam possit cognoscere singulos. Secunda ratio una propter quam anima separata ex natura sua vendicat cognitionem intelligentiarum, est societas, quam cum illis habet, teste D. Thoma, q. de Anima, art. 17. Sed ad hanc societatem non satis est cognitio confusa, nisi singulas personas cognoscat, quibus associari debeat, ne anima inter Angelos instar cæci hominis se gereret, qui alios confuse cognoscit homines esse, nihil in particulari de illis discernendo : hoc autem magna esset imperfectio. Tertio, quia ad confuse Angelos cognoscendum non indigeret speciebus, cum per suam substantiam ita posset cognoscere, ut supra dictum est : recipit autem species Angelorum, ut ipse D. Thomas docet : ergo habet propriam eorum cognitionem.

8. *Secundum pronuntiatum bipartitum.* — Dico secundo, hæc Angelorum cognitio in anima separata quidditativa est et distincta : an vero sit comprehensiva, certo sciri non potest. Prima pars probatur, intellectus enim noster cognoscitivus, est quidditatum, neque in solis accidentibus sistit : cum ergo habeat proprias species Angelorum, repræsentantes propriam cujusque essentiam, cognoscit sane illam lumine naturali : maxime quia essentiæ Angelorum finitæ sunt, nec est cur ab intellectu nostro separato cognosci non possint quidditative : cum sic assimiletur Angelis, tum in modo essendi, tum in speciebus. Secunda pars suadetur, quia comprehensio multum addit supra cognitionem quidditativam, ad hanc enim sat est cognoscere prædicata omnia essentialia, ad comprehensionem vero oportet cognoscere cunctas rei proprietates, omnesque rationes illius penetrare. Unde beati Deum quidditative cognoscunt, non vero comprehendunt : tum ergo Angeli sint excellentiores ipsa anima, atque habeant altiorem modum cognoscendi, utpote sine discursu, et per universaliores species : excedunt fortasse capacitatem animæ, ne ab ea comprehendi possint. Alia vero ex parte, cum sint finitæ naturæ, videri poterunt comprehendi posse ab intellectu habente perfectas species illorum, præcipue inferiores Angeli, qui non multum in perfectione animam excedunt : in hoc ergo nihil est certum, sed prior pars videtur probabilior.

9. *Dubium tertium multiplex.—Alio remittitur.*—Dubitatur rursum, an anima separata possit cum alia colloqui, aut etiam cum Angelis, et quis sit modus locutionis eorum. Item quomodo anima separata cognitiones et operationes liberas cognoscat. In hoc tamen eadem est ratio de anima et Angelis, et ideo quæstiones istæ in materiam de Angelis transmittuntur: satis sit monere, animam separatam non posse cognoscere cogitationes, neque operationes liberas, nisi ex voluntate illius, cujus sunt operationes, atque hinc est necessaria animabus separatis locutio, qua proprios conceptus explicent, alias non possent civiliter

vivere, neque esset respublica bene ordinata, loquuntur vero modo angelico, quis porro sit, docet D. Thomas, 1 p., q. 101, et in citata materia de Angelis explicari utcumque solet, est enim res nobis in hac vita satis abdita.

CAPUT VII.

QUID ANIMA SEPARATA COGNOSCAT IN REBUS MATERIALIBUS ET QUOMODO.

1. *Prima quæstio hujus capitis, ac D. Thomæ circa eam resolutio.* — Pro expositione quæstionis. Nota res materiales dividi in tria genera, quædam sunt singulares, aliæ universales, aliæ sunt effectus, et operationes rerum singularium. Unde triplex hic est quæstio, prima, an, et quæ singularia anima separata cognoscat. Secunda, an cognoscat facta, quæ contingunt in hac vita. Tertia utrum habeat scientiam naturalem rerum. Circa primam divus Thomas et discipuli illius sentiunt animam separatam cognoscere singularia : de modo autem sunt anxii, cum non ponant in illa species singularium. Unde D. Thomas, supra a. 4, ait eam cognoscere quædam singularia, non tamen omnia, cognoscere autem illa per species infusas a Deo, quæ determinantur ad hæc, vel illa singularia per præcedentem cognitionem, et per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem : qua de causa eo loco ad primum, docere videtur, animam separatam per species, quas ex hac vita detulit, non posse postea cognoscere singularia sensibilia, quæ in vita cognovit : idem credit Cajetanus ibi. Rursus D. Thomas, q. de Anima, art. 20, in corpore, et ad 11. Ac videtur consequenter loqui, nam illæ species acquisitæ tantum repræsentant naturam universalem, et ideo per illas non posset anima cognoscere singularia, manet tamen apud D. Thomam eadem difficultas in speciebus infusis, quales ipse ponit, non repræsentantes scilicet directe singularia : omnes vero allati modi determinandi species, nec bene intelliguntur, nec satisfaciunt, et iidem fingi possent in speciebus acquisitis : quare hac in re sit.

2. *Prima assertio.* —Prima conclusio. Anima separata cognoscit omnia singularia, quæ in vita cognovit, per species illorum acquisitas. Hæc conformis est valde modo loquendi Scripturæ, ac sequitur ex dictis supra. Anima enim separata conservat species, quas in hac vita comparaverat, et per eas potest cognoscere quidquid illæ repræsentant, repræsentant autem directe singularia : ergo, etc. Consequentia est evidens, antecedens autem jam in superioribus ostensum est : quare, etc.

3. *Secunda assertio.—Explicando suadetur.* — Sit tamen secunda conclusio. Loquendo ex natura rei : anima separata non cognosceret alia singularia materialia, nisi ea, quæ in vita cognovit, quorumque species detulit, de facto tamen cognoscit alia, juxta dispensationem Dei infundentis species illa repræsentantes. Explicatur et probatur. Nam si anima in puris naturalibus separata maneret, conservaret utique species singularium, quas acquisivit conjuncta : alia vero singularia haud propriis conceptibus attingeret, nisi per proprias eorum species, quas tamen a rebus desumere non valet, ut supra probatum est : oporteret ergo illas a Deo recipere. Non videtur autem necessarium, neque ad naturalem Dei providentiam spectare talium specierum infusio, cum rerum singularium cognitio, per se sumpta, minime necessaria sit ad perfectionem intellectus, sed ad praxim tantum, quæ in separatis animis locum non habet, cum in eo statu, nec deberent animæ cum aliis hominibus conversari, nec aliis rebus materialibus uti, qua etiam de causa anima conjuncta corpori cognitionem possidet rerum singularium alterius vitæ. At vero de facto, beatæ quidem animæ cognitionem participant multorum singularium, vel per divinam essentiam, quam vident, vel per species eorum, idque vel ratione status beatitudinis ad plenum gaudium animarum, vel propter bonum hominum viatorum, ut juvari modo aliquo possint ab animabus illis. Animæ quoque damnatæ recipiunt cognitionem singularium, quæ inservierit ad debitum supplicium earum : animæ denique parvulorum decedentium in originali nullam obtinent cognitionem singularium materialium, quantum conjicere possumus, quia illis necessaria non est, nec naturaliter debita, et hæc de prima quæstione.

4. *Secunda quæstio, ejus resolutio per tertiam assertionem bipartitam. — De hac re nonnihil, l. 2, de Attributis, c. 28, num. 14. — Secunda pars assertionis.* — De secunda quæstione proportionaliter loquendum videtur, unde sit tertia conclusio. Anima separata non cognoscit particulares actiones et effectus materiales, et singulares hujus Universi, nisi forte aliquas cognoscat referentibus Angelis. Prima pars suadetur a quibusdam, quia distantia localis impedit cognitionem, est tamen ridicula ratio,

quia distantia localis, ut plurimum impedit actionem localem, non pure spiritualem, quia non pendet a loco, in sensibus vero impedit, quia recipiunt species ab objecto, quæ necessario per medium diffunduntur, si tamen sensus apud se haberet species, profecto distantia non impediret sensationem. Ratio ergo sumitur ex defectu specierum: anima enim separata tantum defert speciem illarum rerum, quas hic cognovit: unde illarum tantum recordatur: effectuum vero, qui eveniunt post discessum illius, nec species defert, nec illas a rebus desumere valet, nec denique est cur a Deo infundantur ex natura rei loquendo, quia illarum cognitio non est necessaria ad perfectionem naturalem animæ debitam, cum sit cognitio nimis accidentaria et extranea, nec pertineat ad illum statum nosse, quæ hic geruntur. Addidi secundam partem conclusionis, quia non est inconveniens Angelos, vel animas posterius decedentes referre posse animabus antea separatis nonnulla de gestis mortalium. Dixi paulo ante ex natura rei, id est, seclusa gubernatione supernaturali, quæ de facto est circa animam, quoniam hac providentia spectata dicendum aliud est. Animæ quippe damnatorum, quæ hic geruntur, non nisi per dæmones, vel ex Dei ordinatione norunt, ad majorem pœnam illarum. Animæ etiam in limbo nihil cognoscunt de hac vita, cum nihil ad eas attineat. Beatis denique animabus pleraque revelantur. Vide Gregorium 12, Moralium, cap. 13 et 15, et Psal. 108, Augustinum de Cura pro mortuis, D. Thomam, secunda secundæ, quæstione 83, art. 4, ad 2, et prima parte, quæst. 80, articulo 8, qui Patres docent animam beatam cognoscere omnia præsentia, quæ hic fiunt, et Cajetanus in proximo loco ponderat dixisse D. Thomam, *omnia præsentia*, ut denotaret, quod non cognoscit futura, atque ita vox *omnia*, ut inquit Cajetanus, distribuit tantum pro effectibus naturalibus, ut excludantur supernaturalia, et libera Dei, Angelorum et hominum. Unde non quilibet beatus cognoscit preces omnes, quæ ad animam alterius beati funduntur, quæ limitationes veræ communiter videntur. Addo tamen illam cognitionem omnium effectuum præsentium, quam divus Thomas tribuit beatis non fieri per visionem beatificam, licet contrarium insinuet Cajetanus ibidem, ac Ferrarius 3, contra, c. 59, quia jam in visione beatifica daretur frequens mutatio, siquidem videret beatus nunc res præsentes, quas, antequam fierent, non videbat: quapropter si aliquos effectus contingentes denuo videt beatus in verbo, illos plane videbat antequam fierent. Quando ergo dicitur, beatos cognoscere omnes effectus naturales, accipiendum, id est, per visionem, quæ fit propriis speciebus extra verbum, sicque non oportet, ut actu omnia cognoscant, quia non necessario per species omnibus attendunt, satisque est posse cognoscere, cum voluerint. Addit quoque Cajetanus eo loco, post judicium omnes beatos visuros quæcumque Deus videt scientia visionis, de quo alibi, mihi certe nec videtur verum, nec multum probabile.

5. *Tertia quæstio duo habet certa. — Secundum ambiguum enodatur a D. Thoma duplici dicto. — Dictum probatur.* — Circa tertiam quæstionem, primo certum est, animam Beati habere, ex natura sua loquendo, scientias, quas hic acquisivit, ut patet ex superioribus. Secundo est certum habere omnem scientiam rerum naturalium non tantum per visionem Dei, sed proprias species, cum hoc pertineat ad perfectionem illius status. Utrum vero intra limites naturæ anima separata habeat scientiam omnium rerum, licet hic illam non acquisierit, dubium est. D. Thomas supra respondet habere cognitionem naturalium per species infusas: addit tamen habere imperfectam. Primum dictum videtur quidem rationabile, tum propter rationes supra factas, tum quia anima ex natura sua habet lumen intellectuale sufficiens ad cognoscendas res naturales: ergo ad providentiam Dei spectat dari illi species necessarias ad operandum cum illo lumine, ne illud sit perpetuo otiosum. Secundo, quia cognitio rerum naturalium per se loquendo est magna perfectio animæ, ac naturalis illi: ergo connaturale est, ut conferantur ei species ad res has cognoscendas. Tertio ostensum est supra, infundi animæ nonnullas species: nulla est autem ratio, cur illi magis harum rerum, quam aliarum conferantur: ergo omnium conferuntur. Quarto, quia sine cognitione naturalium rerum, non potest anima se perfecte cognoscere, cum enim sit forma materiæ, ut perfecte comprehendat se, oportet materiam cognoscat, et cum sit media inter formas mere spirituales et materiales, oportet, ut utrumque extremum attingat, ut se perfectius cognoscat: probabile ergo est habere illam species omnium materialium per infusionem et non a rebus acceptas.

6. *Quæstiuncula incidens, ut resolvatur a D. Thoma et aliis. — Aliorum placitum non evincit.*—Utrum vero dictæ species infundantur immediate a Deò, an per Angelos, divus

Thomas, de Anim., a. 20, ad undecimum per Angelos infundi arbitratur, et idem, 1 part., quæst. 89, art. 1, ubi ait animam separatam intelligere per conversionem ad res actu intelligibiles, sub quibus comprehenduntur Angeli, et consentiunt Cajetanus ibi ad tertium, et Ferrarius tertio, contra Gent., cap. 68, col. 4. Et videtur probabile, quæ enim possunt fieri per causas secundas, Deus non facit se solo : in præsenti vero effectus, de quo loquimur, potest fieri per Angelos, producuntur siquidem species per actionem intentionalem, quæ non requirit transmutationem subjecti, qua etiam de causa potest Angelus movere corpus localiter, et illuminare alium Angelum similiter : ergo et producere species. Contrarium opinantur multi, eo quod Angelus nequeat educere formam de materia, nisi forte illiusmet repræsentativum, quæ tamen ratio non convincit, quamvis enim Angelus nequeat producere qualitates materiales : quippe , quas eminenter non continet : valet tamen qualitates intentionales, quia sui sunt ordinis, illasque aliquo modo continet, cum sit plenus specierum : sine qua virtute non apparet, quomodo explicanda sit locutio, aut illuminatio Angelorum.

7. *Primum dictum D. Thomæ valde dubium.* — Quod vero secundo loco D. Thomas, numero 5, allatus addit, prædictam scilicet cognitionem esse imperfectam, dubium habet. Ejus vero ratio colligitur ex articulo primo illius quæstionis. Pro cujus intelligentia notandum, species dupliciter posse esse infusas : per se nimirum, aut per accidens per se infusæ dicuntur, quæ ex naturali modo productionis postulant infundi: per accidens vero, quæ ex natura sua poterant fabricari per intellectum agentem, ex accidente tamen per infusionem dantur, unde species per se infusæ alterius rationis sunt ab acquisitis: per accidens vero infusæ cum eisdem sunt ejusdem rationis. Supponit ergo D. Thomas species quæ animæ infunduntur esse per se infusas , et alterius rationis: unde jam arguit. Unaquæque natura intelligens distincte cognoscit per species illi naturales et adæquatas capacitati suæ : per species vero universaliores, et quæ adæquate conveniunt superiori naturæ, imperfecte cognoscit natura inferior : quia non habet virtutem sufficientem ad utendum illis: cum ergo anima nostra in infimo sit gradu intellectualium et connaturale illi sit, cognoscere per species imperfectas, utpote per sensus acceptas, si extra hunc statum constituatur, illique infundantur species superioris rationis capacitatem illius excedentes, non poterit sane per illas distincte intelligere : hæc ergo sententia est valde dubia.

8. *Quarta assertio circa proximum dubium.* —*Probatur.* —Unde sit quarta conclusio. Probabilius videtur, animam separatam habere distinctam cognitionem rerum naturalium per species illi infusas, ita Ægidius, quodlibeto quinto, quæstione ultima. Probaturque primo, quia nulla est necessitas ponendi cognitionem confusam : rationes autem n. 5 factæ ad probandum animam cognoscere naturalia, videntur etiam probare de cognitione distincta : vel ergo non concedatur animæ cognitio naturalium, vel concedatur distincta, quia naturalis animæ perfectio non consistit in confusa cognitione, sed in distincta, illi naturaliter possibili, nec naturale desiderium animæ sistit in inconfusa. Secundo lumen naturale intellectus potens est ad cognitionem distinctam, non tantum ad confusam : ergo illi debentur species ad talem cognitionem. Tertio Deus supplet vicem causæ naturalis : ergo perfectius operabitur, quam inferiora agentia : ergo dabit animæ separatæ species illi proportionatas, perfectio enim operantis, non in eo tantum est, ut agat res perfectas, sed etiam proportionatas. Quarto, vel est possibile concedi animæ separatæ species proportionatas ejus viribus, vel impossibile : si primum, ergo dantur illi : hoc enim est magis consonum naturæ, proindeque judicandum est Deum operari ea, quæ rerum naturis magis consonant, ac sunt possibilia : sine fundamento autem existimabuntur tales species impossibiles : ergo de facto communicantur hujusmodi species separatæ animæ. Dices : impossibile esse animæ species per se infusas ponere, ac simul proportionatas. Sed contra primo quia si hoc impossibile esset, jam non recte poneretur DEUS conferre animæ species per se infusas, sed infundere solum ejusdem rationis cum acquisitis ad supplendum vicem earum : namque melius est habere species proportionatas, quam nimis perfectas cum improportione. Secundo nulla ratione probari potest esse impossibile DEO efficere species perfectiores, quam quas efficit intellectus agens, minus tamen perfectas, quam angelicas, quæque proportionentur animæ separatæ : quin potius videtur contra rationem, animam in ordine substantiarum separatarum constitutam habere non posse species pro illo statu proportionatas : cum enim status ille sit perfectior, utpote a materialitate expeditus, licet species sint aliquantulum perfectiores, quam nostræ, erunt

illi proportionatæ : sunt itaque possibiles species mediæ inter angelicas ac nostras, quæ proportionatæ sint animæ separatæ habenti statum medium inter Angelos et statum essendi in corpore : manet ergo probata conclusio, et solutum fundamentum contrariæ sententiæ.

CAPUT VIII.

UTRUM ANIMA SEPARATA PERFECTIUS INTELLIGAT, QUAM CONJUNCTA.

1. *Quid D. Thomas sentiat in præsenti.* — *Quid Scotus.* —Postquam dictum est de cognitione animæ separatæ, superest comparemus modum cognoscendi illius, cum modo animæ conjunctæ, ut colligamus quis horum statuum sit melior. D. Thomas supra respondet, licet modus cognoscendi animæ separatæ secundum se sit melior, non tamen animæ, quia improportionatus. Itaque videtur sentire animam conjunctam melius cognoscere. Ratio illius est, quia animæ uniuntur corporibus, ut perfectiorem cognitionem rerum habere possint. Scotus, in 4, dist. 45, q. 2, vult cognitionem quoque animæ conjunctæ esse perfectiorem, atque adeo cognitionem sine dependentia a phantasmate non esse simpliciter meliorem cognitione cum dependentia, sed ex dictis videtur aliter dicendum, et primo suppono contra Scotum cognitionem sine dependentia a corpore, et phantasmatibus perfectiorem esse, quam cum dependentia. Quod D. Thomas posuit, nec potest negari ab Scoto, quia illa cognitio est perfectior simpliciter, utpote Deo conveniens et Angelis : quare si animæ non ideo est, quod non sit melior, sed quod anima minus capax sit illius, quemadmodum cognitio sine discursu perfectior est, quam cum discursu licet animæ non sit melior, quia illi impossibilis. Secundo suppono, dictam comparationem fieri absolute, vel etiam circa res determinatas.

2. *Prima assertio ostenditur multipliciter.*— Prima conclusio absolute loquendo, melius intelligit anima separata, quam conjuncta. Patet ex dictis, primo, quia intelligit se quidditative, quod in corpore non præstat. Secundo concipit intelligentias propriis conceptibus, et non per negationes, quod non sic in corpore. Tertio Deum melius cognoscit, quia cognoscit melius effectus illius et meliores. Quarto, cum sit libera a corpore, aptior est ad intelligendum, et ad perseverandum in actibus intellectus, ut D. Thomas, art. 2, ad 1, docet et colligitur ex illo Sap. 9 : *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.*

3. *Secunda assertio explicans varias comparationes circa titulum capitis.* — Secunda conclusio. Comparando etiam cognitiones, melius intelligit anima separata res etiam materiales, quam conjuncta. Pro qua observa, in anima separata dari species materialium rerum, quas hic acquisivit, dari etiam species infusas, utique per se : quæ namque infusæ sunt per accidens, neutiquam infunderentur de iis rebus, quarum jam anima in corpore species acquisierat, sed supplerentur tantum, quæ deessent : supponendo ergo per se infusas esse (quod est probabile, neque ad præsens refert) comparatio intenta fieri potest multis modis quibus omnibus anima separata melius intelliget, quam conjuncta Prima comparatio. Anima separata melius intelligit per species acquisitas, quam conjuncta, quia est liberior, et lumen intellectus expeditius. Secunda comparatio. Per infusas melius intelligit, quam per acquisitas, quia infusæ sunt perfectiores, atque animæ pro illo statu magis proportionatæ, quam acquisitæ, estque rationabile, ut anima per conversionem ad superiora melius intelligat, quam per conversionem ad inferiora. Unde patet quod separata per infusas melius intelliget, quam conjuncta per acquisitas, quæ est ultima comparatio. Itaque modis omnibus melius intelliget separata.

CAPUT IX.

UTRUM MAGIS NATURALE SIT ANIMÆ ESSE IN CORPORE, QUAM EXTRA CORPUS.

1. *Primum argumentum pro statu separationis.* — *Platonis et Avicennæ sententia.* — *In quo discrepent.*—*Accedit Scotus sententiæ divi Thomæ.* — Hæc quæstio oritur ex præcedenti : omnis enim forma unitur materiæ, ut melius illi sit, quam si extra corpus maneat, atque ut melius exerceat operationes suas, animæ vero rationali non sic contingit, potius enim unio ad corpus illi deterior est, quia impeditur valde ab operatione sua : ergo melius illi est, esse separatam. Secundo animæ status in corpore est contra naturalem ejus inclinationem, inclinatur siquidem vehementer ad cognoscendum Deum et Angelos, et ad perfecte intelligenda omnia : quæ certe inclinatio impeditur in corpore : est ergo ibi violenter, atque

adeo naturale ei est esse extra corpus. Hæc fundamenta coegerunt Platonem in Timæo, Phædro et Phædone ad dicendum animas nostras non esse existimandas, sicut formas naturales, quæ ideo naturali vinculo uniuntur materiæ, quia earum esse est materiale et imperfectum, nostras vero esse immortales et subsistentes, ac proinde quasi invitas teneri in corpore, indeque egredi optare. Ita etiam Avicenna 9, Metaphysicæ, cap. 1, dicens propriam perfectionem animæ nostræ esse, ut describatur in ea forma totius universi, ac fiat sæculum intelligibile, corpus vero multum nocere animæ ad hanc perfectionem obtinendam, quam naturaliter desiderat : differt autem Avicenna a Platone, quod non neget esse naturale animæ nostræ in principio uniri corpori, sed ait esse statum naturalem imperfectum, sicut status pueritiæ homini est naturalis, licet imperfectus, statum tamen separationis esse animæ magis naturalem, magisque perfectum. Ita quoque Scotus, in 4, dist. 46, quæst. 2. Non placet autem D. Thomæ hæc sententia, quoniam essentia animæ tota est ad informandum corpus. Unde aptitudo et inclinatio ad corpus omnino est inseparabilis ab illa, et quidquid huic inclinationi repugnat, præternaturale est ipsi animæ. Qua de causa, in quæst. 81, art. 1, scribit intelligere animæ separatæ præternaturale ei esse, cum et status ipse præternaturalis sit : licet ad tertium addat, naturale esse, prout distinguitur contra supernaturale. Unde conatur S. Doctor salvare intelligendi modum animæ in corpore illi potiorem esse, quam extra corpus, quia censuit inconveniens intelligendi modum præternaturale præstare naturali. Verum superius ostensum est, intelligere extra corpus esse melius, sicque integrum manet dubium, ac plane non facile. Nec est mirabile in hac mirabili hominis compositione difficultatem obtrudi. Nam in materia quoque morali et naturali gravissima dubia oriuntur ex illa corporis et spiritus copulatione. Quomodo, inquam, anima nostra spiritualis sit, et corpori immersa, quomodo subsistens, simulque vere informans, quomodo intellectiva et sensibus alligata, quæ repugnantiam quamdam includere videntur. Ex quibus ulterius aliæ oriuntur salebræ in eo potissime fundatæ, quod humanam compositionem velimus ad modum aliarum compositionum naturalium metiri, quod tamen nec stare semper potest, nec est cur stet, quia si compositio hominis singularis est et mirabilior aliis, non est mirum, si aliquid ex illa sequatur singulare.

2. *Prima assertio probatur tripliciter.* — Dico ergo primo certissimum esse animam naturaliter uniri corpori, et hanc esse naturalem conditionem illius. Probatur, quia, ut dictum est ex D. Thoma anima essentialiter est forma, omnis vero forma naturaliter informat. Secundo, quia naturale est, ac maxima perfectio naturæ, quod in sensibili mundo existat homo, propter quem totus fabricatus fuit : consurgit autem homo ex informatione animæ : ergo talis informatio naturalis est. Tertio, anima ex se est imperfectum ens ad aliud constituendum, seu perficiendum ordinatum : constituere ergo naturale illi est, aliudque componere, ac perficere.

3. *Secunda assertio tripartita.* — Dico secundo, videri certum, ex unione ad corpus animam non reddi imperfectiorem in substantia sua, quin potius explicare perfectionem perficiendo aliud : quare licet substantialiter non perficiatur, habere tamen in corpore modum essendi magis conformem ipsi substantiæ. Hæc conclusio quoad omnes partes liquet ex dictis. Nam tota substantia animæ, quæ est in corpore, manet extra corpus : non ergo perficitur anima, nec fit imperfectior propter communicationem, vel separationem. At enim dum corpori unitur, totum perficit hominem, in eoque explicat perfectionem suam, cum omnis causa, dum effectum causat, virtutem suam declaret : quia vero causalitas per intrinsecam fit informationem, ad quam anima ex se ordinatur, ideo substantia animæ naturaliter apta est ad corporis informationem : unde tandem actualis informatio maxime consonat substantiæ animæ, sicut in universum actus proportionatur potentiæ, perfectioque illius censetur : considerando ergo substantiam animæ, non dubium, quin melior sit illi status in corpore, quam extra corpus.

4. *Tertia assertio etiam tripartita.*—Tertia conclusio. In ordine ad operationes, extensive perficitur anima in corpore, quoad modum tamen efficiendi perfectiores operationes non est ei melius esse in corpore corruptibili, sed potius ex illo impeditur, quod contra naturam animæ non est, sed naturalis potius imperfectio, quæ imperfectam conditionem illius comitatur. Prima pars suadetur : namque anima in corpore principium est operationis vegetativæ et sensitivæ, et cæterarum omnium, quas per corpus solum exercet. Secunda pars habetur ex dictis. Tertia declaratur inductione, multa enim conveniunt rebus inseparabiliter, non ut perfectiones earum, sed potius

ut imperfectiones, et, ut ita dicam, miseriæ, quæ ex imperfectione subjecti consequuntur, sic naturale est homini esse mortalem, non ut perfectio, sed ut imperfectio, sic in præsenti propria conditio est animæ nostræ uniri corpori corruptibili, naturalisque modus inceptionis ejus. Ex quo si aliquod detrimentum patitur in operando, naturalis profecto perfectio ejus est, ac miseria, non violentia : quemadmodum melius esset animæ semper ratione uti, nec carere unquam usu rationis, et tamen naturale illi est per aliquot annos eo usu carere, neque hoc violentum dici potest, sed quædam naturalis imperfectio. Declaratur ratione, cum enim aliquid intrinsece ordinatur ad finem, hujus consecutio perfectio est illius, et status in tali fine maxime naturalis, quæ vero inde incommoda fortasse sequuntur, non violenta putantur, sed naturales sequelæ ex tali conditione naturæ, sic finis naturalis pedum est totum corpus sustinere, ex quo plane sequitur esse illos debere in infimo loco, patique oportere incommoda, quæ non contra illorum naturam sunt, sed eorum comitantur imperfectionem : cum ergo animæ nostræ finis sit, constituere naturale compositum omnium perfectissimum, id attenditur magis : ex quo si aliquod detrimentum patitur, naturalis conditio est, non violenta. Dices : ergo infelicior est conditio animæ nostræ inter omnes formas corporis, cum omnes aliæ perficiantur in corporibus, non vero nostra. Sed non recte, potius enim felicior est aliis, quia et in corpore perfectiores exercet, et præterea a corpore separata alium perfectum modum operandi habere potest, quæ non infelicitas, sed felicitas magna est : cum nequeat ab illa auferri tota perfectio, sicut ab aliis formis, quæ in separatione desinunt esse, sed dum illi aufertur perfectio, quam habebat in corpore, alia succedit.

5. *Ad primum argumentum in n. 1. — Ad secundum. — Quæstiuncula suborta.* — Ad primum argumentum initio positum dicito, animam ex unione ad corpus in multis perfici : quod vero in aliquo impediatur, singulare illi est, nec mirum, quia singularis est inter omnes, neque debet imputari Deo, quod hanc naturam nostram cum multa intra se pugna constituerit, cum non fuerit modo alia naturaliter factibilis. Ad secundum dices, statum in corpore esse naturalem, utpote conformem essentiæ, licet non expleat omnes illius naturales inclinationes, non tamen propterea est omnino violentus separationis status, sed aliquo modo etiam naturalis, cum anima ex sua essentia subsistens sit et incorruptibilis. Rursus ex conditione naturæ suæ vendicat uniri corpori corruptibili, ex quo naturaliter sequitur debere tandem ab illo separari, post separationem vero naturale quoque illi est ita manere, id est, ex se habet vires ad manendum, ac de facto manet in statu satis perfecto, ubi explet quamdam inclinationem naturalem perfectissimam : unde status ille secundum hæc omnia naturalis illi est, licet ex parte, qua non habet essentialem finem, id est, informationem, ad quam ordinatur, sit præternaturalis. Petes igitur, quisnam status illorum sit simpliciter magis naturalis, neuter enim videtur ita naturalis, ut totam capacitatem animæ, et omnes ejus inclinationes expleat. Pro quo sit,

6. Quarta conclusio. Absolute loquendo status in corpore est magis naturalis animæ. Declaratur : nam licet status extra corpus magis naturalis sit ea ratione, qua anima cum intelligentiis convenit, ac secundum ea, quæ propria illius sunt, ac secundum differentiam ultimam essentialem, qua est forma corporis, magis naturalis est illi status in corpore, atque adeo simpliciter magis naturalis : cum magis naturalia sint absolute, quæ conveniunt rei secundum essentialia, quam quæ conveniunt secundum communia. Dices : Magis naturale est, quod diuturnius est, esse autem in corpore est temporarium, at extra corpus æternum, naturaliter loquendo : hoc ergo est magis naturale respondetur primo, magis naturale diuturnius esse ex parte rei, cui est naturale, secus si ab extrinseco impediatur, ut in præsenti cernitur, anima enim in corpore semel creata semper in eo de se maneret, hinc enim illa tam insita inclinatio hominum ad vivendum 2, Corinth., c. 5 : *Nolumus exspoliari, sed supervestiri :* attamen quia ab extrinseco impeditur a contrariis agentibus, ideo non permittitur perpetuo manere in statu corporis. In alio vero statu perpetuo manet, quia abest a contrariis. Secundo respondetur, statum maxime consonum inclinationi animæ nostræ esse perpetuam cum corpore unionem corruptioni non obnoxiam, et a cognitione perfecta rerum omnium non impedibilem, quem statum habebunt animæ beatorum post resurrectionem, quæ certe resurrectio, si naturalis esset, cessaret difficultas præsens, diceretur quippe animam quasi ab imperfecto ad perfectum procedere, ut primo naturale ei esset residere in corpore, in quo pro aliquo tempore non uteretur ratione, deinde, ut paulatim acquireret corpus, in quo uti posset ra-

tione, sed adhuc imperfecte, et quasi in via ad statum perfectiorem; postmodum vero a corpore separatam, subire naturalem conditionem, majoremque intellectus perfectionem acquirere, ut ita omnem essendi modum experiretur. Denique corpori reunitam a Deo nancisci omnem suam perfectionem. At enim quia resurrectio naturalis non est, sed ex gratia, ideo in hac evasione non quiescit intellectus. Dici ergo posset, licet resurrectio eo modo, quo nunc fit, et respectu finis, ad quem ordinatur, sit absolute supernaturalis, attamen etiam intra leges naturæ sistendo, videri naturalem conditionem hominis postulare, ut habeat finem aliquem perpetuum non solius animæ, sed totius compositi, et quod aliqua detur retributio malorum et bonorum, non tantum in animabus, sed etiam in compositis: siquidem homines ipsi sunt, qui bene, vel male operantur. Unde consequenter dicendum esset, ad providentiam Dei, ut auctor naturæ est, pertinere reunire animam separatam corpori aliquo modo incorruptibili, in quo possit totam suam naturalem perfectionem obtinere et complete beari, quod quidem apparenter dictum est. Sed illud longius examinari alibi solet, maxime enim pendet ex cognitione naturalis finis animæ nostræ. Quod si hoc non credatur, astrui necessario debet, naturam humanam talis esse conditionis, ut intra leges naturæ stando, nequeat perfectum statum naturalem habere, sed per gratiam perfici, nec posse separari a gratia cum tota sua perfectione naturali, et ideo a Deo ad finem supernaturalem elevatam esse, et per gratiam ei concedi, quod per naturam deerat, nec hoc ex imperfectione humanæ naturæ provenire, sed ex perfectione, quia enim talis natura multa ambit, non potuit naturaliter tota ejus capacitas repleri, sed necessaria fuit gratia.

CAPUT X.

UTRUM ANIMA SEPARATA APPETAT ITERUM REUNIRI CORPORI.

1. *Opinio Scoti duplici argumento suadetur.* —*Opinio D. Thomæ contraria.*— Hæc quæstio facile resolvitur ex dictis, Scotus enim supra consequenter negat talem appetitum: tum quia, inquit, anima ex unione nihil perficitur: tum quia illa reunio est impossibilis per naturam, inclinatio vero naturalis non est ad impossibile, vel dicendum falso esset resurrectionem esse naturalem, D. Thomas ubique tradit contrarium: nominatim 1 p., quæst. 26, art. 1, ad 6, colligiturque ex quæst. 4, art. 5, de Spiritual. creaturis, art. 2, ad 5, de Potentia, quæst. 5, art. 1, ad 5, in 4, dist. 43, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 4, dist. 49, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1. Est autem pro resolutione notandum appetitum duplicem esse, naturalem scilicet et elicitum. Notandum item corpus animæ posse reuniri, idem quod antea, atque eodem modo, scilicet corruptibiliter, ac miseriis obnoxium, et impediens perfectam cognitionem superiorum: posse denique perfectiori modo disponi, libertatum scilicet a corruptione: de anima similiter loqui possumus, vel secundum præcisam cognitionem naturalem, vel absolute prout nunc res habet.

2. *Prima assertio.* — *Ad primum Scoti in in num. præcedenti.* — *Ad secundum.* — His positis sit prima conclusio. Appetitu naturali anima separata appetit corpus. Probatur, quia appetitus naturalis est solum rei quædam aptitudo naturalis, quæ metaphorice nomine appetitus explicatur, ut dictum a nobis est 1 phys., et alibi non semel, sed anima separata semper retinet eamdem aptitudinem ad corpus, semperque est pars ex natura sua ad perficiendum aliud; ergo, etc. Neque vero contra hoc procedunt argumenta Scoti. Ad primum enim negatur consequentia. Nam appetitus naturalis partis non semper respicit necessario bonum partis, sed bonum totius: satis ergo est, animam perficere hominem, ut corpus appetere dicatur. Secundo respondeo in illa etiam unione perfici aliquo modo animam, ut supra ostensum jam est. Ad secundum dicito, unionem animæ ad corpus absolute esse naturalem, et hanc respici ab appetitu naturali. Quod vero illa sit reunio, et non prima unio nihil referre ad appetitum naturalem, atque hoc est, quod aliter dici solet, licet reunio ad corpus quoad modum sit præternaturalis, quoad terminum tamen, id est, unionem esse naturalem, inclinationem autem ad terminum dirigi, ideoque naturalem esse simpliciter.

3. *Secunda assertio bimembris.* — Secunda conclusio. Valde probabile est, animam separatam ratione naturali ductam non appetere appetitu elicito reunionem ad corpus, nisi forte velleitate quadam et sub conditione, quam putaret impossibilem per naturam. Hanc conclusionem sic explico. Anima separata ratione naturali ducta judicaret esse impossibile iterum reuniri per naturam, nisi forte attenta Dei potentia absoluta judicaret, etiamsi unio esset iterum facienda, fore ad corpus ejusdem

rationis cum priore. Anima ergo separata hoc cognoscens nollet, ut censeo, reunionem ad corpus. Probatur, quoniam recte judicaret hoc illi cedere in malum potius, quam bonum, in eoque magis perdere, quam acquirere, quia licet statum magis naturalem acquireret, amitteret tamen statum magis spiritualem et liberum ab omni gravamine corporis : et licet edere posset denuo quasdam operationes : amitteret certe perfectissimas alias, et consortium substantiarum separatarum. Confirmatur primo : nam licet homo naturaliter sit mortalis, si semel a mortalitate liberaretur, non illam appeteret, quia licet magis naturalis sit, non tamen est major perfectio : magis autem appetitur, quod perfectius est. Confirmatur secundo, quia vel anima reunionem appeteret propter bonum suum, vel propter perfectionem universi, ad cujus perfectionem homo spectat. Non primum, ut ostensum est : non secundum, quia licet nulla anima reuniretur corpori, non deesset mundo species humana per continuam hominum generationem. Secunda pars conclusionis patet ex dictis in præcedenti quæstione. Nam si animæ separatæ daretur corpus obnoxium corruptioni, a quo non impediretur in operationibus intellectualibus, tale corpus quidem appeteretur ab anima. Unde anima separata elicere posset ejusmodi actum : *Si mihi daretur immortale corpus, ei uniret* : quia tamen putaret impossibilem informationem, eam non appeteret, efficaciter et absolute. Contra primam partem conclusionis inferret quispiam : ergo nunc naturaliter desideraret anima exire a mortali corpore, cujus contrarium experimur. Respondeo nunc quidem alligatam esse animam appetitui sensitivo, qui maxime reluctatur morti, per quam destruitur. Ad hæc cognitio futuræ vitæ curta est et status dubius : merito igitur formidatur exitus. Denique amor præsentium trahit animam : et futura bona, quia futura, minus æstimantur : non ergo est eadem ratio animæ conjunctæ et separatæ.

4. *Tertia assertio.*—Quarta conclusio. Nunc de facto animæ separatæ, ac justæ appetunt reuniri appetitu elicito et absoluto, Apocal. 6 : *Vidi subtus altare animas, et clamabant, usquequo Domine non judicas*, etc. Et ratio in promptu est, quia cognoscunt fore ut reuniantur corporibus in quibus omnem perfectionem assequentur, et nulla privabuntur, quæ quidem cognitio supernaturalis est, et ideo hac ex parte appetitio etiam supernaturalis, licet ex parte termini, ut dixi, absolute sit naturalis, nec tamen ob id nunc violentiam patiuntur, quod illis corpora non tribuuntur, sed libenter obediunt, et certe sciunt suo tempore propria corpora recuperaturas, in quibus perpetuo Deo fruentur : cui soli honor et gloria in sæcula sæculorum, Amen.

FINIS LIBRORUM DE ANIMA.



INDEX RERUM NOTABILIUM

QUÆ IN HOC TRACTATU CONTINENTUR.

A

ANIMA RATIONALIS.

ANIMA SEPARATA.

ANIMA SENSITIVA.

ANIMA VEGETATIVA.

INTELLECTUS AGENS ET PATIENS.

FINIS TOMI TERTII.

CAEN.—IMPRIMERIE DE E. POISSON.